

10.9.797

ENCYCLOPÉDIE MÉTHODIQUE.

LOGIQUE ET MÉTAPHYSIQUE, PUBLIÉE par M. LACRETELLE. TOME SECOND.



A PARIS,

Chez PANCKOUCKE, Libraire, hôtel de Thou, rue des Poitevins.

A LIÈGE,

Chez PLONPTEUX, Imprimeur des États.

M. DCC. LXXXVIII.

AVEC APPROBATION, & PRIVILEGE DU ROY.



THE NATIONAL
ARCHIVES

100-100000

RECORDS OF THE
DEPARTMENT OF THE INTERIOR

TO THE SECRETARY



RECEIVED
DEPARTMENT OF THE INTERIOR



RECEIVED
DEPARTMENT OF THE INTERIOR

ENCYCLOPÉDIE MÉTHODIQUE, OU

PAR ORDRE DE MATIÈRES;
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES,
DE SAVANS ET D'ARTISTES;

*Précédée d'un Vocabulaire universel , servant de Table pour tout
l'Ouvrage, ornée des Portraits de MM. DIDEROT & D'ALEMBERT,
premiers Éditeurs de l'Encyclopédie.*

ENCYCLOPÉDIE MÉTODIQUE

ou

PAR ORDRE DE MATIÈRES
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES
DE SAVANS ET D'ARTISTES;

Publiée sous le patronage universel, par le
Conseil d'administration de l'Université de Paris,
et par le Comité de l'Encyclopédie.

MÉTAPHYSIQUE, s. f. La Logique étant l'instrument général des sciences & le flambeau qui doit nous y guider, voyons présentement suivant quel ordre & de quelle manière nous devons porter ce flambeau dans les différentes parties de la Philosophie.

Nos idées sont le principe de nos connoissances, & ces idées ont elles-mêmes leur principe dans nos sensations; c'est une vérité d'expérience. Mais comment nos sensations produisent-elles nos idées? première question que doit se proposer le philosophe, & sur laquelle doit porter tout le système des élémens de Philosophie.

La génération de nos idées appartient à la *Métaphysique*, c'est un de ses objets principaux, & peut-être devoit-elle s'y boner; presque toutes les autres questions qu'elle se propose sont insolubles ou frivoles; elles sont l'aliment des esprits téméraires ou des esprits faux, & il ne faut pas être étonné si tant de questions subtiles, toujours agitées & jamais résolues, ont fait mépriser par les bons esprits cette science vaine & contentieuse qu'on appelle communément *Métaphysique*. Elle eût été à l'abri de ce mépris, si elle eût su se contenir dans de justes bornes, & ne toucher qu'à ce qui lui est permis d'atteindre; or ce qu'elle peut atteindre est bien peu de chose. On peut dire en un sens de la *Métaphysique* que tout le monde la fait ou personne; ou, pour parler plus exactement, que tout le monde ignore celle que tout le monde ne peut savoir. Il en est des ouvrages de ce genre comme des pièces de théâtre; l'impression est manquée, quand elle n'est pas générale. Le vrai en *Métaphysique* ressemble au vrai en matière de goût; c'est un vrai dont tous les esprits ont le germe en eux-mêmes, auquel la plupart ne font point d'attention, mais qu'ils reconnoissent dès qu'on le leur montre. Il semble que tout ce qu'on leur apprend dans un bon livre de *Métaphysique* ne soit qu'une espèce de réminiscence de ce que notre ame a déjà su; l'obscurité, quand il y en a, vient toujours de la faute de l'auteur, parce que la science qu'il se propose d'enseigner n'a point d'autre langue que la langue commune. Aussi peut-on appliquer aux bons auteurs de *Métaphysique* ce qu'on a dit des bons écrivains, qu'il n'y a personne qui, en les lisant, ne croie pouvoir en dire autant qu'eux.

Mais si dans ce genre tous sont faits pour entendre, tous ne sont pas faits pour instruire. Le mérite de faire entrer dans les esprits des notions vraies & simples, est beaucoup plus grand qu'on ne pense, puisque l'expérience nous prouve combien il est rare; les saines idées métaphy-

siques sont des vérités communes que chacun fausse; mais que peu d'hommes ont le talent de développer; tant il est difficile, dans quelque sujet que ce puisse être, de se rendre propre ce qui appartient à tout le monde. Je ne crains point que ces réflexions blessent nos métaphysiciens modernes; ceux qui n'en sont pas l'objet y applaudiront; ceux qui pourroient l'être croiront qu'elles ne les regardent pas; mais les lecteurs sauront bien distinguer les uns des autres.

L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la *Métaphysique*. Comment notre ame s'élance-t-elle hors d'elle-même, pour s'assurer de l'existence de ce qui n'est pas elle? Tous les hommes franchissent ce passage immense, tous le franchissent rapidement & de la même manière; il suffit donc de nous étudier nous-mêmes, pour trouver en nous tous les principes qui serviroient à résoudre la grande question de l'existence des objets extérieurs. Elle en renferme trois autres qu'il ne faut pas confondre. Comment concluons-nous de nos sensations l'existence de ces objets? Cette conclusion est-elle démonstrative? Enfin comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps & de l'étendue?

La première de ces questions ayant pour objet une vérité de fait, c'est-à-dire, la conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets, la solution en est susceptible de toute l'évidence possible. Cette conclusion est une opération de l'esprit dont les philosophes seuls s'étonnent, mais dont ils ont bien droit de s'étonner; & le peuple, qui rit de leur surprise, la partage bientôt, pour peu qu'il réfléchisse. Pour expliquer cette opération, il est nécessaire de se mettre en quelque sorte à la place d'un enfant qui vient de naître, & de suivre le développement de ses idées. Ce cours d'ignorance, si on peut l'appeler de la sorte, est beaucoup plus utile que ce qu'on appelle si gratuitement *cours de science* dans nos écoles.

Nous ne prétendons point blâmer l'analyse qu'un philosophe moderne a faite de nos sens, en examinant ce que chacun d'eux, pris séparément, peut nous apprendre, & ce qu'ils nous apprennent étant réunis. Nous croyons seulement que cette méthode seroit trop longue pour les élémens. On doit y prendre l'homme tel qu'il est, & non tel qu'à la rigueur il auroit pu être.

Mais pour prendre l'homme tel qu'il est, il n'est pas nécessaire de le considérer avec tous ses sens; il suffit de lui supposer celui qui paroît essentiellement attaché à l'existence de nos corps,

celui dont aucun homme n'est jamais absolument privé, le toucher en un mot. Le philosophe suivra donc l'intention de la nature, en s'attachant au toucher comme à celui de nos sens qui nous fait vraiment connoître l'existence des objets extérieurs. D'ailleurs l'impenétrabilité, cette qualité essentielle des corps, ne nous est connue que par le toucher; nouvelle observation qui indique le toucher au métaphysicien, comme le sens dont il doit s'aider dans une pareille recherche.

La connoissance des objets extérieurs étant acquise dès l'enfance par tous les hommes, le Philosophe doit avoir uniquement pour but de démontrer comment elle s'acquiert. Il peut donc employer le langage commun qui est fondé sur cette connoissance acquise; il peut se servir, par exemple, du terme de *corps extérieurs*, avant que d'avoir démêlé comment nous en connoissons l'existence. Cette manière de s'énoncer n'entraînera ni équivoque ni supposition de ce qui est en question; parce qu'il s'agit uniquement d'expliquer un fait incontestable, & non pas de le prouver.

Une observation très-fréquente & très-simple nous sert à distinguer nos corps de ceux qui l'environnent. Quand quelque partie de notre propre corps en touche un autre, notre sensation est double; elle est simple & sans réplique, quand nous touchons un corps étranger. En voilà assez pour distinguer le *nous*, & pour reconnoître d'abord en général ce qui est *notre* d'avec ce qui ne l'est pas. Le métaphysicien, en étendant & en développant cette observation, répondra d'une manière satisfaisante à la première des trois questions sur l'existence des objets extérieurs.

Mais la conclusion qu'il tire de ses sensations à l'existence des objets est-elle démonstrative? Les philosophes se partagent sur ce point, quoique tous conviennent que notre penchant à juger de l'existence des corps est invincible. Ceux qui regardent nos sensations comme une preuve démonstrative de l'existence des objets, prétendent que Dieu nous tromperoit, si nos sensations ne nous représentoient que des êtres fantastiques. Ces Philosophes, en raisonnant ainsi, tombent dans deux inconvénients. Le premier est de prouver une vérité directe & primitive par une vérité réfléchie; tandis que c'est au contraire dans l'existence des corps qu'il faut chercher les preuves de l'existence de Dieu les plus solides, celles que toutes les écoles de Philosophie ont généralement admises. Le second inconvénient est de croire pouvoir convaincre par le raisonnement un philosophe opiniâtre, que Dieu le tromperoit, s'il n'y avait point de corps. « Je reconnois comme vous, dira-t-il, l'existence d'un premier être; mais c'est lui faire injure » que de lui attribuer vos erreurs. Pour ne pas » les regarder comme son ouvrage, il suffit de

» penser qu'il est assez puissant pour exciter en
» nous des sensations, sans qu'il y ait rien au
» dehors qui lui serve à les produire. Il ne
» tiendra qu'à vous de vous abstenir comme moi,
» par cette réflexion si simple, de toute assertion
» précipitée. Vous avouez que mes sensations me
» trompent souvent; pourquoi ne me trompe-
» roient-elles pas toujours? Cette vivacité, cet
» accord, ces nuances, ces affections involon-
» taires qui vous font passer si légèrement de la
» réalité de la sensation à celle de l'objet, ne les
» ai-je pas souvent éprouvées dans le sommeil? Et
» pourquoi la vie seroit-elle autre chose qu'un
» sommeil plus contigu & plus profond, qui a
» seulement le triste avantage de se laisser de temps
» en temps apercevoir? Quand je considère
» d'ailleurs quels sont les objets de mes sensations,
» que de contradictions je rencontre dans l'idée
» que je m'en forme! Deux substances aussi dis-
» parates que l'esprit & la matière, séparées l'une
» de l'autre par un intervalle immense, peuvent-
» elles agir l'une sur l'autre, ce qui est pourtant
» nécessaire, pour que celui là ait l'idée de celle-
» ci? D'ailleurs, qu'est-ce que cette matière dont
» vous prétendez que mes sens me procurent une
» notion si distincte? qu'est-ce que les éléments
» ou particules premières des corps? Vous ne
» pouvez pas dire que ce soient des corps; car
» ils auroient eux-mêmes des éléments, & par con-
» séquent ne seroient pas ceux que nous cher-
» chons; & si ce ne sont pas des corps, comment
» concevez-vous que l'assemblage de ces éléments
» non matériels puisse former cet être que vous
» appelez matière? direz-vous qu'un corps est
» composé d'autres corps à l'infini? Mais n'est-ce
» pas une chimère qu'un être composé dont on
» ne peut jamais retrouver les composans, ou
» plutôt dont réellement les composans n'existent
» pas, puisqu'on ne sauroit supposer qu'ils exis-
» tent seuls, & puisqu'ils ne tiennent leur exis-
» tence que de leur union avec d'autres êtres à
» qui ils la donnent aussi? Plutôt que d'avoir à
» dévorer cette multitude de contradictions, n'est-
» il pas plus simple & plus raisonnable de penser
» que la matière n'est qu'un phénomène, une
» pure illusion de nos sens, & qu'il n'y a rien
» hors de nous de semblable à ce qu'elles nous
» représentent? Je ne puis reconnoître dans l'uni-
» vers qu'une seule espèce de substance, je n'y
» vois que Dieu & quelques êtres pensans, ou
» peut-être que Dieu & moi.»

La meilleure réponse à ce pyrrhonien décidé est celle de Diogène & Zénon: il faut ou l'abandonner à sa bonne foi, ou le laisser vivre & raisonner avec des fantômes. Ce qu'il y a de singulier, c'est que des philosophes très-estimables, tels que Mallebranche, ne se soient abstenus de nier l'existence de la matière que par la crainte de contredire la révélation; comme si la révélation n'étoit pas appuyée sur cette existence:

réduisit un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout-à-fait insensé. Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici, par une disposition d'esprit singulière, c'est la foi de Mallebranche qui a mis à couvert sa raison, & qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable. L'imagination de ce philosophe, souvent malheureuse dans les principes qu'elle lui faisoit adopter, mais presque toujours juste dans les conséquences qu'elle en tiroit, l'entraînoit quelquefois bien au-delà du point où il autoit voulu aller. Les principes de religion dont il étoit pénétré le retenoient alors sur le bord du précipice; sa philosophie touchoit au pyrrhonisme d'une part, & au spinosisme de l'autre.

La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci : les mêmes effets naissent des mêmes causes; or supposant pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feroient éprouver ne pourroient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons; donc nous devons supposer que les corps existent. Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, & où il doit s'arrêter. L'illusion dans les songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étoient réels; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil, nous nous apercevons que ce que nous avons cru voir, toucher ou entendre, n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons d'avoir fait auparavant. Nous distinguons donc la veille du sommeil par cette continuité d'actions qui, pendant la veille, se suivent & s'occasionnent les unes les autres; elles forment une chaîne continue que les songes viennent tout-à-coup briser & interrompre, & dans laquelle nous remarquons sans peine les lacunes que le sommeil y a faites. Par ces principes, on peut distinguer dans les objets l'existence réelle de l'existence supposée.

La troisième question, comment nous parvenons à nous former l'idée des corps & de l'étendue, renferme des difficultés encore plus réelles, & même en un certain sens insolubles. Le toucher nous apprend sans doute à distinguer ce qui est *notre* d'avec ce qui nous environne; il nous fait, pour ainsi dire, circonscrivre l'univers à nous-mêmes; mais comment nous donne-t-il l'idée de cette contiguïté des parties, en quoi consiste proprement la notion de l'étendue? Voilà sur quoi la Philosophie ne peut nous fournir, ce me semble, que des lumières fort imparfaites. C'est que nous ne pouvons remonter jusqu'aux perceptions les plus simples qui sont les éléments de cette perception multiple, comme nous ne pouvons remonter aux éléments de la matière;

c'est que toute perception primitive, unique & élémentaire, ne peut avoir pour objet qu'un être simple; & qu'il nous est aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée, que de concevoir comment un être composé peut se former d'êtres simples. En un mot, la sensation qui nous fait connoître l'étendue, est par sa nature aussi incompréhensible que l'étendue même. Ainsi l'essence de la mat. ère & la manière dont nous nous en formons l'idée, restera toujours couverte de nuages. Nous pouvons conclure de nos sensations, qu'il y a des êtres hors de nous; mais cet être que nous appelons *matière*, est-il semblable à l'idée que nous nous en formons? c'est ce que nous devons nous résoudre à ignorer. Il est dans chaque science des principes vrais ou supposés, qu'on saisis par une espèce d'instinct auquel on doit s'abandonner sans résistance; autrement il faudroit admettre dans les principes un progrès à l'infini, qui seroit aussi absurde qu'un progrès à l'infini dans les êtres & dans les causes, & qui tendroit tout incertain, faute d'un point fixe d'où l'on pût partir. C'est pour satisfaire nos besoins & non pas notre curiosité, que les sensations nous sont données; c'est pour nous faire connoître le rapport que les êtres extérieurs ont au nôtre, & non pour nous faire connoître ces êtres en eux-mêmes. Que nous importe au fond de pénétrer dans l'essence des corps, pourvu que la matière, étant supposée telle que nous la concevons, nous puissions déduire des propriétés que nous y regardons comme primitives, les autres propriétés secondaires que nous appercevons en elle, & que le système général des phénomènes, toujours uniforme & continu, ne nous présente aucune part de contradiction? Arrêtons-nous donc, & ne cherchons pas à diminuer par des sophismes subtils le nombre déjà trop petit de nos connoissances claires & certaines.

Mais quand la matière, telle que nous la concevons, ne seroit qu'un phénomène fort différent de ce qu'elle est en elle-même, quand nous aurions pas d'idée nette, ni peut-être même d'idée juste de sa nature, l'expérience journalière nous démontre que cet assemblage d'êtres, quel qu'il soit, que nous appelons *matière*, est par lui-même incapable d'action, de vouloir, de sentiment & de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant. Le sage se borne à cette vérité incontestable, sans chercher à rendre raison de la plupart des phénomènes qui accompagnent nos sensations; il n'entreprendra point d'expliquer pourquoi nous rapportons le toucher aux extrémités de notre corps, & comment le principe s'étant qui est en nous, principe simple & indivisible de sa nature, se transporte, si on peut parler ainsi, tantôt successi-

vement, tantôt à-la-fois, dans toutes les extrémités du principe matériel qui sont affectées par les objets extérieurs. Nous avons déjà observé combien la multiplicité instantanée de nos sensations est incompréhensible; l'erreur par laquelle nous rapportons toutes nos sensations aux parties de notre corps, s'est peut-être davantage. Mais une erreur encore plus étrange, c'est l'application que nous faisons de la couleur sur la surface des objets. La sensation de couleur ne pouvant être que dans notre ame, il est bien extraordinaire que l'ame transporte cette sensation simple à un être qui ne lui est uni en aucune manière, & que de plus elle étende cette sensation sur cet être composé qui n'en est nullement susceptible, tant par sa multiplicité que par son incapacité de sentir. Nouveau problème métaphysique, plus difficile que les précédens, & que nous laisserons à résoudre à notre postérité, qui le laissera de même à la sienne.

Ainsi, plus on approfondit les différentes questions qui sont du ressort de la *Métaphysique*, plus on voit combien leur solution est au-dessus de nos lumières, & avec quel soin on doit les exclure des élémens de Philosophie. On demande, par exemple, si l'ame pense ou sent toujours? L'énoncé seul de cette question doit faire sentir l'impossibilité d'y répondre. La connoissance de la nature de l'ame ne peut servir à la résoudre, puisque cette connoissance nous manque; ainsi les philosophes qui ont prétendu que l'ame ne pense pas toujours, ne peuvent se fonder que sur l'observation qu'ils en ont faite. Or c'est penser qu'observer qu'on ne pense pas; & à l'égard de ces momens si fréquens & si fugitifs, où l'on n'a rien observé, & dont on ne juge que par réminiscence, cette réminiscence peut-elle être assez sûre pour nous persuader que nous n'avons point pensé dans ces momens? Ceux au contraire qui soutiennent que l'ame pense toujours, ne le peuvent prétendre que d'après l'attention continuelle qu'ils ont faite à chacune de leurs pensées; & tout le monde sait que la rapidité des pensées qui se suivent en nous ne nous permet pas cette attention soutenue.

Il en est de même d'une infinité d'autres questions dont on doit abandonner la solution aux métaphysiciens téméraires: en quoi consiste l'union du corps & de l'ame; & leur influence réciproque? En quel temps l'ame est unie au corps? Si les habitudes sont dans le corps ou dans l'ame seulement? En quoi consiste l'inégalité des esprits? Si cette inégalité est dans les ames, ou dépend uniquement des dispositions du corps, de l'éducation, des circonstances, de la société? Comment ces différens objets peuvent-ils influer si différemment sur des ames qui seroient toutes égales d'ailleurs, ou comment des substances simples peuvent être inégales par leur nature? Comment les animaux, avec des organes

pareils aux nôtres, avec des sensations semblables, & souvent plus vives, restent bornés à ces mêmes sensations, sans en tirer, comme nous, une foule d'idées abstraites & réfléchies, les notions métaphysiques, les langues, les loix, les sciences & les arts? Enfin jusqu'où la réflexion peut porter les animaux, & pourquoi elle peut les porter au-delà? Les idées innées sont une chimère que l'expérience réprouve, mais la manière dont nous acquérons des sensations & des idées réfléchies, quoique prouvée par la même expérience, n'est pas moins incompréhensible. Sur tous ces objets l'intelligence suprême a mis au-devant de notre foible vue un voile que nous voudrions arracher en vain. C'est un triste sort pour notre curiosité & notre amour-propre, mais c'est le sort de l'humanité. Nous devons du moins en conclure que les systèmes, ou plutôt les rêves des philosophes sur la plupart des questions métaphysiques, ne méritent aucune place dans un ouvrage uniquement destiné à renfermer les connoissances réelles acquises par l'esprit humain.

L'existence des objets de nos sensations, celle de notre corps & celle de l'être pensant qui existe en nous, conduit le philosophe à la grande vérité de l'existence de Dieu. Cette vérité ne pouvant être l'objet de la révélation, puisque la révélation la suppose, on ne sauroit trop s'étonner que l'antiquité ait été partagée sur ce sujet, que des sectes entières de philosophes n'aient reconnu d'autre Dieu que le monde; & que d'autres, en admettant un être souverain, aient eu des idées assez imparfaites & assez fausses de la nature de cet être, pour donner à leurs adversaires de l'avantage sur eux. Il a fallu que Dieu se manifestât directement aux hommes, pour leur faire connoître évidemment cette vérité qu'ils portoient tous au-dedans d'eux-mêmes, mais que les uns n'y avoient pas reconnue, & que les autres n'y voyoient qu'à travers un nuage. L'intelligence suprême a déchiré le voile, & s'est montrée; sans ajouter rien aux lumières de notre raison par rapport aux preuves de son existence, elle n'a fait que nous donner pleinement l'usage & l'exercice de ces facultés.

La preuve de l'existence de Dieu, qui se tire du consentement de tous les peuples, a paru d'une grande force à plusieurs philosophes de l'antiquité. Persuadés qu'ils étoient de l'impossibilité de se former des idées claires de la nature divine, il leur suffisoit que tous les peuples admissent son existence; la différence des opinions sur la nature de cet être étoit peu propre à les frapper, parce qu'ils regardoient cette différence comme une preuve de la foiblesse de l'esprit humain, & l'uniformité de sentiment sur l'existence d'une intelligence supérieure comme une espèce d'aveu que le spectacle de l'univers arrachoit aux hommes, & comme un hommage que cette intelligence inconnue les forçoit à lui rendre. Mais la Philosophie éclairée par la révélation, ayant acquis

des idées plus saines de la divinité, ne sèpare plus ces idées de son existence. Croire Dieu ce qu'il n'est pas, est pour le sage à peu près la même chose que de ne pas croire qu'il existe. Ainsi la preuve de l'existence de Dieu, tirée du consentement des peuples, ne pouvoit avoir toute la force, tant que l'univers a été privé des lumières de l'Evangile. Il ne faut donc pas être étonné que cette preuve n'ait pas alors produit le même effet sur tous les esprits.

Une autre raison des idées obscures ou informes que les anciens philosophes ont eues de l'existence de Dieu, c'est que parmi les objections de l'antiquité païenne contre cette vérité, il en est plusieurs auxquelles la révélation seule à l'avantage de répondre. Ces difficultés sont, la misère de l'homme qui ne paroît pas devoir être l'ouvrage d'un être infiniment bon & infiniment juste; les défordres de l'univers dans l'ordre moral; l'inégalité monstrueuse en apparence dans la distribution des biens & des maux; le triomphe trop fréquent du vice sur la vertu; la difficulté de supposer qu'un être infiniment puissant & infiniment sage n'ait pas créé le meilleur des mondes possibles, & l'impossibilité de concevoir que ce monde, tel qu'il est, soit le meilleur que Dieu ait pu créer; enfin l'incompatibilité apparente de la science de Dieu, de sa sagesse & de sa toute-puissance, avec la liberté de l'homme.

Les philosophes de l'antiquité qui regardèrent comme un problème l'existence du premier être, furent coupables, il est vrai, de ne point sentir en cette matière la supériorité des preuves directes sur les objections; mais ils avoient du moins la bonne foi de sentir aussi l'insuffisance des réponses que fournit à ces objections la seule lumière naturelle. Dans cette incertitude, ils prenoient le parti du scepticisme, persuadés, disoient-ils, que l'être suprême ne pouvoit les punir de ne l'avoir pas mieux connu, puisqu'il avoit couvert pour eux son existence d'obscurité. Mais sans doute l'obscurité n'étoit pas suffisante pour les rendre excusables; ils étoient dans le cas de ces peuples que Dieu, par un jugement impénétrable, punira éternellement d'avoir ignoré les dogmes du christianisme; y vérité effrayante, que la foi nous oblige de croire.

Les sophismes par lesquels l'existence de Dieu peut être attaquée, ne feroient point ombrage au métaphysicien aidé des lumières de la religion. Il établira d'abord, ce qui est évident par soi-même, qu'il est nécessaire qu'il existe un être éternel; il montrera de plus que l'être éternel est distinct du monde; que l'arrangement physique de l'univers ne peut être l'ouvrage d'une matière brute & sans intelligence; qu'il n'entreprendra point de concilier avec la liberté de l'homme la toute-puissance de Dieu, la providence & la science éternelle, parce que l'oracle de Dieu même lui apprend que l'accord de ces vérités est au-dessus de

la raison; il n'imitera pas la philosophie orgueilleuse qui a entrepris de fonder cet abîme, & n'a fait que s'y perdre; mais il n'en reconnoitra pas moins l'une & l'autre de ces vérités. Il avouera, par les mêmes raisons, sans chercher à l'expliquer, la différence établie par les théologiens entre l'insaisissable & le nécessaire; il n'admettra point en Dieu, pour sauver la liberté de l'homme, une prévoyance des actions libres, indépendantes de ses décrets, parce qu'une telle prévoyance est impossible; il ne dira point avec d'autres, pour sauver la justice de Dieu, que cet être si bon, si parfait & si sage produit tout le physique des crimes, sans produire le moral, qui n'est autre chose qu'une privation; il renvoie aux rêveries des scholastiques cette distinction extravagante, & se contente de leur demander, pour leur fermer la bouche, comment Dieu, après avoir produit le physique des crimes, punit ensuite le moral, effet nécessaire de ce physique. Ainsi, au lieu de faire des détours inutiles pour se trouver au point d'où il est parti, au lieu de se couvrir de quelques raisonnemens subtils & frivoles, pour revenir ensuite pressé par les objections, à la profondeur des décrets éternels, il reconnoît dès le premier moment cette profondeur & son ignorance. Mais soit ôter aux athées tout sujet de triomphe, il remarque & fait voir sans peine que les objections contre la liberté ne sont pas moins fortes dans le système de l'éternité & de la nécessité de la matière, que dans celui d'une intelligence toute-puissante & éternelle. Enfin aux objections sur la misère de l'homme, sur les défordres de l'ordre moral & sur les imperfections de ce monde, il opposera les dogmes qui nous apprennent que l'homme a péché avant que de naître, qui nous promettent des récompenses & des peines dans une vie future, & qui nous font voir le plus parfait des mondes possibles dans celui où il a fallu que Dieu prit la forme humaine. Mais ces différentes matières étant l'objet de la révélation, le philosophe pour ne point en usurper les droits, laisse aux théologiens à les traiter avec le soin & les détails qu'elles exigent, & se contente de renvoyer les incrédules aux ouvrages où elles sont discutées.

Du reste, comme la meilleure réponse aux objections des athées consiste dans les preuves directes de la vérité qu'ils combattent, le philosophe s'appliquera principalement au choix de ces preuves: il évitera sur-tout d'en employer aucune qui puisse être sujette à contestation. Rien n'est, on ose le dire, plus indécent, plus scandaleux même, & ne seroit plus nuisible à cette grande vérité, si quelque chose pouvoit y nuire, que la licence avec laquelle les scholastiques s'attaquent réciproquement sur leurs démonstrations de l'existence de Dieu, qui ne méritent plus ce nom, dès qu'elles ne sont pas hors d'atteinte. L'école de Scot rejette celle des thomistes, les thomistes celle de Scot, Descartes celle de Scot

& des thomistes, les péripatéticiens celle de Descartes. Il suffit qu'une opinion soit combattue, comme celle des idées innées, pour qu'on ne doive pas en faire la base d'un argument de l'existence de Dieu. C'est alors moins prouver un premier être que l'outrager. Le philosophe se bornera donc aux preuves qui sont communes à toutes les sectes, aux seuls arguments qui sont fondés sur des principes avoués par tous les siècles & par tous les hommes. Il cherchera l'existence de Dieu dans les phénomènes de l'univers, dans les loix admirables de la nature, non dans ces loix métaphysiques, sujettes aux exceptions, & que chacun peut étendre, modifier & resserrer à son gré, mais dans les loix primitives fondées sur les propriétés invariables des corps. Ces loix si simples, qu'elles paroissent dériver de l'existence même de la matière, n'en dévoient que mieux l'intelligence suprême; par la manière dont elle a construit les différentes parties de notre univers, elle semble n'avoir eu besoin que de donner à cette grande machine la première impulsion, pour en régler à jamais les différens phénomènes, & pour produire, comme par un seul acte de sa volonté, l'ordre constant & inaltérable de la nature; impulsion trop admirable & trop raisonnée pour être l'effet d'un hasard aveugle. C'est dans ces loix générales, plutôt que dans les phénomènes particuliers, que le philosophe cherchera l'être suprême. Ce n'est pas que les procédés d'un intellectuel, qui occupe en apparence si peu de place dans l'univers, découvrent moins à un esprit attentif l'intelligence infinie que les phénomènes généraux: mais ce dernier spectacle est bien plus fait que le premier pour frapper tous les yeux: & les meilleurs arguments en ce genre sont ceux qui peuvent convaincre le plus grand nombre.

De toutes les vérités métaphysiques, celle qui nous intéresse le plus, après l'existence de Dieu, & sans laquelle même l'existence de Dieu nous intéresseroit beaucoup moins, est l'immortalité de l'ame. Comme cette vérité tient en même temps à la Philosophie & à la révélation, il est nécessaire de distinguer ce qu'elle emprunte de l'une & de l'autre.

La Philosophie fournit des arguments pressans de la réalité d'une autre vie. Nous avons de très-fortes raisons de croire que notre ame subsistera éternellement, parce que Dieu ne pourroit la détruire sans l'anéantir; que l'anéantissement de ce qu'il a produit une fois ne paroit pas être dans les vues de sa sagesse, & que les corps même ne se détruisent qu'en se transformant. Mais d'un autre côté, l'exemple des animaux, dans lesquels la substance immatérielle périt avec eux, & ce grand principe que rien de tout ce qui est créé n'est immortel de sa nature, fussient pour nous faire sentir que Dieu pouvoit ne créer notre ame que pour un temps; ainsi l'impénétrabilité des décrets éternels nous laisseroit toujours quelque espèce d'in-

certitude sur cet important objet, si la religion révélée ne venoit au secours de nos lumières, non pour y suppléer entièrement, mais pour y ajouter le peu qui leur manque. D'un côté, la vertu souvent malheureuse en ce monde, exige de la justice de l'être suprême des récompenses après la mort de l'autre, la révélation nous fait connoître pourquoi Dieu, qui doit des récompenses à la vertu, ne les lui accorde pas dès cette vie même, & souffre qu'elle soit malheureuse, sans paroître l'avoir méritée. La religion seule, dir Pascal, empêche l'état de l'homme en cette vie d'être une énigme. Voilà ce que le philosophe ne doit point perdre de vue, en traitant la question de l'immortalité de l'ame, pour distinguer, comme dans l'existence de Dieu, les preuves directes qui sont du ressort de la raison, d'avec les objections dont la révélation fournit la réponse.

Il est néanmoins assez surprenant que plusieurs anciens philosophes, quoique privés du secours de cette même révélation, aient cru l'ame immortelle, tandis que la spiritualité de l'ame, qui est une vérité purement philosophique n'a été connue distinctement d'aucun d'eux. La vanité des hommes, qui aime à se flatter d'une existence éternelle, a fait faire ce pas aux sages du paganisme; &, s'il est permis de le dire, leur erreur sur la nature de l'ame servoit à les confiner dans la croyance de son immortalité. Ils ne voyoient aucune différence entre dire que l'ame n'étoit rien, & la dépouiller absolument de toute espèce de matière; persuadés d'ailleurs qu'aucune particule de matière ne pouvoit périr, & qu'une matière douée de sentiment & de pensée, & par conséquent, selon eux, très-déliée & très-subtile, ne pouvoit perdre cette propriété sans cesser d'être, ils en concluoient que la substance de l'ame étoit immortelle; ils se partageoient seulement sur le sort de cette substance après la mort, & leurs systèmes sur ce point étoient autant de questions d'aveugles sur la lumière. Nous avons l'avantage d'être plus éclairés & plus instruits. Les difficultés que l'ame des bêtes sembloit fournir contre la spiritualité & contre l'immortalité de l'ame, n'ébranlent ni la raison ni la croyance du sage. Il n'y répond point, avec certains scholastiques, par cette absurdité ridicule, que l'ame des bêtes est matière, parce qu'elle est bornée à sentir, & qu'elle ne pense pas; il reconnoît que les sensations & la pensée ne peuvent appartenir qu'à un même principe; & l'expérience lui prouve d'ailleurs que les bêtes ne sont pas bornées aux sensations pures. Il convient donc que l'ame des bêtes est de même nature que celle de l'homme, quant à la spiritualité, parce qu'il seroit absurde de soutenir que la matière sent & pense dans les animaux & non dans l'homme. Mais il avoue en même temps que la différence de l'ame humaine & de celle des bêtes, quant à l'immortalité, vient uniquement de ce que Dieu a voulu que l'ame des animaux périt avec le corps, & qu'au contraire celle de l'homme

sublité éternellement. Si on lui propose d'expliquer pourquoi les bêtes souffrent, sans l'avoir mérité comme nous par le péché d'un premier pere, & sans aucun espoir de récompense dans une autre vie, il n'éludera point, avec Descartes, cette objection, en soutenant, contre la raison & l'expérience, que les bêtes sont de purs automates, il se contentera de répondre que si les bêtes ont des sensations cruelles, elles en ont aussi d'agréables qui les en dédommagent; que la nature de tout ce qui a des sensations est d'être également susceptible de douleur & de plaisir; que c'est une suite de l'union du corps & de l'ame & de l'action que les autres corps exercent sur les corps animés; action qui dépend elle-même de la constitution immuable de l'univers & des loix variables que son auteur a établies. Enfin il se contentera d'avoir tiré de la Philosophie toutes les lumières qu'elle peut fournir sur ce sujet, & se raira sur ce qu'il ne peut comprendre (*Elém. de Philof. de D'ALEMBERT*).

Des opérations de l'ame.

L'attention. On nomme en général objet tout ce qui s'offre aux sens & à l'esprit. Lorsque vous jetez indifféremment les yeux sur tous les objets qui se présentent à vous, vous ne remarquerez pas plus les uns que les autres. Mais si vous fixez les yeux sur l'un d'eux, vous remarquerez plus particulièrement les sensations qu'il fait sur vous, & vous ne vous apercevrez plus des sensations que les autres vous envoient. Or les sensations que vous remarquez plus particulièrement, vous sont connaitre ce qui se passe en vous, lorsque vous donnez votre attention.

L'attention suppose donc deux choses, l'une de la part du corps, l'autre de la part de l'ame. De la part du corps, c'est la direction des sens ou des organes sur un objet; de la part de l'ame, c'est la sensation même que cet objet fait sur vous & que vous remarquez plus particulièrement.

La direction des organes qui fait que vous remarquez plus particulièrement une sensation, n'est que la cause de l'attention. C'est uniquement dans votre ame que l'attention se trouve, & elle n'est que la sensation particulière que vous éprouvez.

Ainsi, lorsque de plusieurs sensations qui se font en même temps sur vous, la direction des organes vous en fait remarquer une, de manière que vous ne remarquiez plus les autres, cette sensation devient ce que nous appelons *attention*.

L'attention peut se porter sur un objet, sur une partie ou seulement sur une qualité. Dans tous ces cas, elle n'est jamais qu'une sensation qui se fait remarquer, & qui fait disparaître les autres.

Comme l'attention donnée à un objet présent n'est que la sensation plus particulière qu'il fait sur vous; l'attention donnée à un objet absent, n'est que le souvenir des sensations qu'il a faites: souvenir qui est assez vif pour se faire remarquer,

& qui n'est lui-même qu'une sensation plus ou moins distincte.

La comparaison. Donner tout-à-la-fois votre attention à deux objets, c'est les remarquer en même temps. Or les remarquer en même temps, c'est les comparer. La comparaison n'est donc que l'attention donnée à deux choses.

Vous pouvez comparer deux objets présents, deux objets absents, ou un objet présent avec un objet absent. Dans tous ces cas, la comparaison n'est jamais que l'attention donnée aux idées que vous avez de deux choses; c'est-à-dire, aux sensations que les objets font sur vous, s'ils sont présents, & au souvenir des sensations qu'ils ont faites, s'ils sont absents.

Dire que nous donnons notre attention à deux choses, c'est dire qu'il y a en nous deux attentions. La comparaison n'est donc qu'une double attention.

Nous venons de voir que l'attention n'est qu'une sensation qui se fait remarquer. Deux attentions ne sont donc que deux sensations qui se font remarquer également; & par conséquent, il n'y a dans la comparaison que des sensations.

Mais, pourroit-on demander, si l'attention n'est que sensation, comment donnons-nous notre attention? que signifie même ce langage *donner son attention*?

Il signifie que si l'objet est présent, nous dirigeons nos sens sur lui, pour recevoir d'une manière plus particulière les sensations qu'il fait, & pour les recevoir; en quelque sorte, à l'exclusion de toute autre. Aussi avons-nous remarqué que la direction des sens est la cause de l'attention.

Mais nous ne pouvons pas diriger nos sens sur un objet absent, comment donc alors donnons-nous notre attention?

Je réponds que nous ne donnons notre attention à un objet absent, qu'autant que le souvenir qui s'en retrace à notre esprit, a prévenu notre attention; car nous n'y penserions pas, si nous ne nous en souvenions point du tout. Or, quand le souvenir s'en retrace, il suffit, pour y donner notre attention, que nous ne la donnions pas à autre chose; car alors ce souvenir fera la sensation que nous remarquons plus particulièrement.

Le jugement. Lorsque vous comparez deux objets, vous voyez qu'ils font sur vous les mêmes sensations ou des sensations différentes; vous voyez donc qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent: or c'est-là juger. La comparaison renferme donc le jugement; & par conséquent, il n'y a dans le jugement, comme dans la comparaison, que ce que nous appelons sensation.

Les choses ne peuvent que se ressembler ou différer. Nos jugemens ne découvrent donc dans les objets que des ressemblances ou des différences, des égalités ou des inégalités. Vous mettez une feuille de papier sur une autre, & vous jugez si elles sont égales ou inégales en grandeur. Vous

les placez l'une à côté de l'autre, & vous jugez si elles se ressemblent par la couleur, ou si elles diffèrent. Or, les rapprocher ainsi pour juger de leur égalité ou de leur inégalité, de leur ressemblance ou de leur différence, c'est ce qu'on appelle les rapporter l'une à l'autre; & en conséquence, on dit qu'elles ont des rapports de ressemblance ou de différence, d'égalité ou d'inégalité. Voilà les rapports les plus généraux sous lesquels on peut considérer les choses.

La réflexion. Vous pouvez conduire successivement votre attention sur plusieurs choses, sur plusieurs parties de la même ou sur plusieurs qualités; & à mesure que vous la conduisez ainsi, vous pouvez comparer ces choses, ces parties, ces qualités, & en juger. Lorsque l'attention fait de la sorte une suite de comparaisons, & porte une suite de jugemens, vous remarquez qu'elle réfléchit en quelque sorte d'une chose sur une autre, d'une partie sur une partie, d'une qualité sur une qualité. Alors elle prend le nom de *réflexion*. La réflexion n'est donc que l'attention, qui va & revient d'une idée à une autre, jusqu'à ce que nous ayons assez observé & assez comparé pour juger de la chose que nous voulons connaître.

L'imagination. Mon attention peut se porter sur le souvenir d'un objet absent, & me le représenter comme présent. Elle peut aussi se porter, par exemple, d'un côté sur l'idée de l'homme, & de l'autre sur l'idée de cent coudees, & faire des deux une seule idée. Dans l'un & l'autre cas, l'attention prend le nom d'*imagination*. C'est pourquoi on dit qu'un homme à imagination est un esprit créateur. En effet, de plusieurs qualités que l'auteur de la nature a répandues dans différens objets, il en fait un seul tout, & il crée des choses qui n'existent que dans son esprit.

Le raisonnement. Un homme vertueux mérite d'être récompensé. Pierre est un homme vertueux : donc Pierre mérite d'être récompensé. Voilà un raisonnement : il est formé de trois jugemens qu'on appelle *propositions*.

Or, puisqu'un jugement n'est que l'attention qui compare & qui aperçoit un rapport, il est évident qu'un raisonnement ne peut être que l'attention même, puisqu'il n'est formé que de jugemens. Il nous reste à considérer ce qu'il y a de particulier dans les jugemens dont un raisonnement est composé.

D'après l'exemple que je viens d'apporter, nous voyons que ce qui constitue un raisonnement, c'est que le troisième jugement est renfermé dans les deux premiers; car lorsque je dis, Pierre est un homme vertueux & un homme vertueux mérite d'être récompensé, c'est dire que Pierre mérite d'être récompensé, la chose est même sensible à l'œil. Voilà pourquoi celui qui a aperçu la vérité des deux premiers jugemens, ne peut ne pas admettre le troisième. Il infère donc que Pierre mérite

d'être récompensé; & en tirant cette conséquence, il ne fait qu'annoncer explicitement ce qu'il a déjà dit implicitement.

D'après cet explication, je dis qu'un raisonnement n'est que l'attention qui est déterminée à porter un troisième jugement, parce qu'elle le voit renfermé dans deux jugemens qu'elle a faits.

L'entendement. Comme l'oreille entend les sons, l'ame entend les idées, & on dit l'entendement de l'ame. Or comment l'ame entend-elle les idées? C'est en donnant son attention, en comparant, en jugeant, en réfléchissant, en imaginant, en raisonnant. L'entendement embrasse donc toutes les opérations : il n'en est que le résultat.

On donne à ces opérations le nom de *facultés*, & alors on ne veut pas dire qu'elles sont actuellement dans l'ame, on veut dire seulement que l'ame en est capable. Ce nom se donne aussi dans le même sens aux actions du corps. Nous avons la faculté de voir, de marcher, de comparer & de juger; parce que nous sommes capables de marcher, de comparer & de juger.

D'après ce que nous venons d'exposer dans cet article, on peut conclure que les opérations de l'entendement ne sont que la sensation même, qui se transforme en attention, en comparaison, en jugement, en réflexion.

Le désir. La privation d'une chose que vous jugez vous être nécessaire; produit en vous un malaise ou une inquiétude, en sorte que vous souffrez plus ou moins. C'est ce qu'on nomme *désir*.

Le malaise détermine vos yeux, votre toucher, tous vos sens sur l'objet dont vous êtes privé. Il détermine encore votre ame à s'occuper de toutes les idées qu'elle a de cet objet & du plaisir qu'elle pourroit en recevoir. Il détermine donc l'action de toutes les facultés du corps & de l'ame.

Cette détermination des facultés sur l'objet dont on est privé, est ce qu'on appelle *désir*. Le désir n'est donc que la direction des facultés de l'ame, si l'objet est absent; il enveloppe encore la direction des facultés du corps, si l'objet est présent.

Les desirs sont plus ou moins vifs, à proportion que l'inquiétude, causée par la privation, est plus ou moins grande; car plus nous souffrons de la privation d'une chose, plus il y a de vivacité dans la direction des facultés de l'ame.

Les desirs prennent le nom de *passions*, lorsqu'ils sont vifs & continus; c'est-à-dire, lorsque nos facultés se dirigent avec force & continuent sur le même objet.

* Si, au désir de la chose dont on est privé, on ajoute ce jugement je l'obtiendrai, alors naît l'espérance. Aussi l'espérance suppose la privation de la chose, le jugement qu'elle nous est nécessaire, & le jugement qu'on l'obtiendra.

Si, à ce jugement, je l'obtiendrai, on substitue, je ne dois point trouver d'obstacle, rien ne peut me résister; le désir est alors ce qu'on nomme *volonté*.

Je veux signifie donc *je desiré*, & *je pense* que rien ne peut contrarier mon desir.

La volonté considérée comme faculté. Dans un sens plus général, la volonté se prend pour une faculté, qui embrasse toutes les opérations qui naissent du besoin, comme l'entendement est une faculté qui embrasse toutes les opérations qui naissent de l'attention.

La faculté de penser. Ces deux facultés, la volonté & l'entendement, se confondent dans une faculté plus générale, qu'on nomme la *faculté de penser*. Avoir des sensations, donner son attention, comparer, &c. c'est penser: éprouver un besoin, désirer, vouloir, c'est encore penser; enfin, le mot *pense* peut se dire en général de toutes les opérations de l'âme, & de chacune en particulier, comme le mot *mouvement* s'applique à toutes les actions du corps.

Le mot *penser* vient de *pensare*, qui signifie *peser*: on a voulu dire que, comme on pèse des corps, pour savoir dans quel rapport le poids de l'un est au poids de l'autre, l'âme pèse en quelque sorte les idées, lorsque nous les comparons pour savoir dans quels rapports elles sont entr'elles.

Par là vous voyez que le mot *penser* a eu deux acceptions: dans la première, qui est celle de peser, il s'est dit du corps, & il étoit pris au propre; dans la seconde, qui est celle que nous lui donnons aujourd'hui, il a été transféré à l'âme, & il se prend au figuré, ou, comme on dit encore, métaphoriquement. Les latins exprimoient la pensée par une autre métaphore. Ils se servoient d'un mot qui signifie *rassembler*, *mettre ensemble*, parce qu'en effet les opérations de l'entendement & de la volonté demandent que l'âme rassemble des idées.

Cet article est un peu plus difficile que le premier, j'en conviens; cependant je me borne à faire observer à un enfant ce qu'il fait continuellement: le grand point est de lui faire comprendre ce que c'est que l'attention; car dès qu'il le comprendra, tout le reste sera facile.

Des habitudes.

Le mot *agir* se dit du corps & de l'âme: or que fait le corps, quand il agit? il se meut; le mouvement est donc l'action du corps, & autant on distingue de mouvements dans le corps, autant on distingue d'actions différentes.

Parmi les actions, les unes sont naturelles, parce qu'elles se font par une suite de notre conformation & sans être dirigées par notre volonté. Tels sont les mouvements qui sont le principe de la vie.

D'autres actions du corps se font parce que nous les voulons faire, parce que nous dirigeons nous-mêmes nos mouvements. Vous vous promenez, parce que vous voulez vous promener: ces actions se nomment *volontaires*.

Lorsqu'on fait souvent faire aux corps les mêmes

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II,

actions, il arrive souvent qu'il les fait avec tant de facilité, que nous n'avons plus besoin d'en diriger les mouvements: il agit alors comme s'il y étoit déterminé par la seule organisation. Ces sortes d'actions sont ce qu'on nomme des *habitudes*: il est aisé d'en trouver des exemples.

Mais quoique les actions tournent en habitudes, elles ont été volontaires dans le commencement, & elles ne sont devenues habituelles, que parce que notre corps les a souvent répétées. Pour en contracter l'habitude, il faut qu'elles soient dirigées par l'attention; & quand l'habitude en est contractée, elles préviennent la volonté, & se font sans nous; c'est-à-dire, sans que nous soyons obligés d'y penser. Nous avons, par exemple, eu beaucoup de peine à apprendre à lire, & aujourd'hui nous lisons comme si nous n'avions pas eu besoin d'apprendre.

Les actions de l'âme, c'est-à-dire, les opérations de l'entendement & de la volonté, deviennent habituelles ainsi que les actions du corps. Il y a des choses que nous n'aurions pas entendues dans notre enfance, & sur lesquelles nous raisonnons aujourd'hui avec la même facilité que si nous les avions toujours sues. Une multitude de jugemens d'habitude se décèlent dans l'usage que nous faisons de nos sens: de pareils jugemens se montrent encore d'une manière plus sensible dans ces liaisons d'idées, qui sont tout-à-la-fois le principe de nos égaremens & de notre intelligence. Souvent nous ne nous trompons, que parce que nous obéissons, sans nous en douter, à de fausses liaisons, qui nous sont devenues habituelles & c'est alors que nous nous opiniâtrons davantage dans nos erreurs. D'autrefois nous ne concevons avec facilité, que parce que nous jugeons d'après les liaisons qui ont été mieux faites. Plus ces liaisons nous sont habituelles, moins nous les remarquons, & plus aussi notre conception est rapide. Notre esprit n'est même étendu qu'à proportion que nous avons eu occasion de former beaucoup de liaisons de cette espèce: ces exemples ne sont pas à la portée d'un enfant; mais il sera facile d'en trouver dans les jugemens qu'il portera lui-même, & on lui fera remarquer ce que ses jugemens d'habitude ont de vrai ou de faux.

Lorsque les habitudes sont une fois contractées, nous paroissions faire les choses naturellement, parce que nous les faisons avec la même facilité que si la nature seule nous les faisoit faire: mais si l'on nous dit que de pareilles actions sont naturelles, on parle improprement; & pour nous assurer qu'elles sont un effet des habitudes que nous avons contractées, il suffit de nous rappeler que nous avons appris à les faire.

Nous pouvons augmenter le nombre de nos habitudes, parce que nous n'avons qu'à faire souvent une chose, & nous contracterons l'habitude de la faire: nous pouvons aussi diminuer le nombre

de nos habitudes ; car si nous cessons de faire une chose , il arrivera que nous la ferons avec moins de facilité , &c que nous aurons même de la peine à la faire. Alors , bien loin de la faire par habitude , il nous sera difficile de la faire , même lorsque nous le voudrions.

De là il résulte que nous pouvons acquérir de bonnes habitudes , &c nous corriger des mauvaises.

Que l'ame est une substance différente du corps.

Lorsque nous touchons , nous ne pouvons remarquer , dans les organes du tact , que des mouvemens qui varient comme les impressions qui se font sur les fibres ; &c ces mouvemens occasionnent en nous des sensations de solidité ou de fluidité , de dureté ou de mollesse , de chaleur ou de froid , &c.

Lorsque nous voyons des couleurs , les rayons de lumière qui réfléchissent de dessus les objets viennent frapper les fibres d'une membrane qui est au fond de l'œil , &c y causent un ébranlement.

Lorsque nous entendons des sons , les vibrations du corps sonore se communiquent à l'air , &c de l'air au tympan.

En un mot , il ne peut y avoir que du mouvement dans les organes , &c cependant une sensation , quoique produire à l'occasion du mouvement , n'est pas ce mouvement même : les sensations ne sont donc pas dans les organes.

Elles sont par conséquent dans quelque chose qui est différent de tout ce qui est corps : c'est-à-dire , dans une substance où il y a autre chose que du mouvement ; c'est ce qu'on nomme *ame*, *esprit* ou *substance spirituelle*. Plus nous réfléchissons sur les propriétés de cette substance , plus nous nous convainçons qu'elle est tout-à-fait différente du corps.

L'ame compare les sensations qui lui sont transmises par différens organes : toutes les sensations se réunissent donc en elle comme dans une seule substance ; car si les cinq espèces de sensations appartiennent à cinq substances , comme les mouvemens qui les occasionnent , appartiennent à cinq organes différens , aucune de ces substances ne les pourroit comparer.

En quoi donc consiste l'unité de l'ame ? est-elle une dans le même sens que nous disons qu'un corps est un ? Mais un corps est composé de deux moitiés , &c chaque moitié l'est de deux autres : en sorte que pour arriver à une substance qui soit une , il faudroit arriver à une substance qui n'eût pas deux moitiés , qui n'eût pas plusieurs parties , qui ne fût point composée ; c'est-à-dire , à une substance simple.

Si l'ame est une dans le même sens que le corps , elle n'est pas une proprement ; elle est au contraire une collection de plusieurs substances.

Dans ce cas , ou les sensations se partageroient entre les substances , en sorte que l'une en auroit

que l'autre n'auroit pas , ou chaque sensation appartiendrait également à toutes les substances &c à chacune. Si les sensations se partageoient entre toutes les substances , il n'y en auroit aucune en nous qui pût les comparer ; cette supposition ne peut donc pas avoir lieu.

Si toutes les sensations se réunissent dans chacune également , c'est une conséquence que chaque substance soit une proprement &c absolument , sans composition. Voudra-t-on supposer qu'elles sont composées ? Je répéterai le même raisonnement , &c je dirai : ou les sensations se partagent entre ces substances , ou elles se rassemblent toutes dans chacune : on sera donc obligé de reconnoître enfin qu'elles ne peuvent se trouver ensemble que dans une substance qui n'est pas composée de plusieurs autres , que dans une substance simple ; l'ame est donc simple &c sans composition.

Nous voyons la substance étendue , nous la touchons ; c'est-à-dire que nous en apercevons les qualités , telles que la solidité , la figure , le mouvement : nous voyons également , &c nous touchons en quelque sorte la substance inétendue ou l'ame ; car nous apercevons des opérations qui n'appartiennent qu'à elle , &c que nous avons comprises sous le nom général de *pensée*. Mais comme nous n'apercevons pas ce qui est dans le corps le sujet de la solidité , de la figure &c du mouvement , nous n'apercevons pas non plus ce qui est dans l'ame le sujet des opérations de l'entendement &c de la volonté. En un mot , soit que nous observions la substance étendue , soit que nous observions la substance simple , nous ne pouvons apercevoir que les qualités qui leur appartiennent ; &c , dans l'un & l'autre cas , ce que nous nommons substance , c'est-à-dire , sujet ou soutien des qualités , nous est également inconnu.

Les corps ne sont donc figurés , mobiles , &c. que parce qu'ils sont étendus : l'étendue est donc la propriété qui les distingue ; toutes les autres qualités supposent cette propriété , &c elles n'en sont que des modifications.

De même l'ame ne juge &c ne raisonne que parce qu'elle a des sensations : la faculté de sentir est donc la propriété qui la distingue , &c toutes ses opérations ne sont que des différentes manières de sentir.

On peut donc définir le corps une substance étendue , &c l'ame une substance qui sent. Or il suffit de considérer que l'étendue & la sensation sont deux propriétés incompatibles , pour être convaincu que la substance de l'ame & la substance du corps sont deux substances absolument différencées.

Comment nous nous élevons à la connoissance de Dieu.

Nous ne pouvons pas nous dissimuler combien nous sommes foibles : à chaque instant nous sentons

l'impuissance où nous sommes d'avoir ou de faire ce que nous désirons ; & notre bonheur, comme notre vie, est au pouvoir de tout ce qui nous environne.

Mais les corps, dans la dépendance desquels nous sommes, ont-ils dessein d'agir sur nous ? nous sans dureté : ils dépendent eux-mêmes, & ils obéissent au mouvement qui leur est donné.

L'aiguille de votre montre marque les heures : elle n'a pas la volonté de les marquer ; elle obéit au ressort qui est dans la montre. L'horloger a fait l'aiguille & le ressort : il est la cause, & la montre est l'effet.

Vous voyez dans une montre une subordination d'effets & de causes : l'aiguille est mue, voilà un effet ; le mouvement lui est donné par une roue qui agit sur elle immédiatement, & cette roue est la cause du mouvement de l'aiguille : le mouvement de cette roue est un effet par rapport à une autre roue qui la fait mouvoir, & ainsi successivement. Par là, depuis le mouvement du premier ressort jusqu'à celui de l'aiguille, il y a une suite de mouvements, qui sont tous-à-la-fois effets & causes sous différents rapports.

Un exemple plus familier vous rendra la chose encore plus sensible : lorsque vous faites une procession avec des cartes, vous voyez qu'en faisant tomber la première, toutes les autres tombent ; & vous remarquez que la chute de la seconde est l'effet de la chute de la première, & en même temps la cause de la chute de la troisième. C'est-à-dire ce que j'appelle une suite de causes & d'effets subordonnés.

Or il est évident que dans une suite de causes & d'effets, il faut nécessairement qu'il y ait une première cause ; s'il n'y avait point d'horloger, il n'y aurait point de montre.

Réfléchissez sur vous-même ; & vous serez convaincu qu'il y a en vous, comme dans une montre, une suite de causes & d'effets subordonnés. Réfléchissez sur l'univers : ce sera à vos yeux une grande montre, où il y a encore une subordination de causes & d'effets.

Nous venons de voir que, lorsqu'il y a une subordination de causes & d'effets, il y a nécessairement une première cause : il y a donc une première cause qui a fait l'univers.

Pour établir cette subordination entre les choses, il en faut connaître parfaitement tous les rapports, il faut avoir l'intelligence de toutes les parties : un horloger ne fera pas capable de faire une montre, s'il y a une seule partie dont il ne sache pas les proportions ; l'horloger qui a fait l'univers a donc nécessairement de l'intelligence.

Comme l'intelligence de l'horloger doit embrasser toutes les parties d'une montre, l'intelligence de la première cause doit embrasser tout l'univers : si quelque partie échappait à sa connaissance, il ne lui serait pas possible de la mettre dans l'ordre où elle doit être ; & cependant son

ouvrage serait détruit, si une seule étoit hors de sa place. Or, une intelligence qui embrasse tout est une intelligence infinie. L'intelligence de la première cause est donc infinie.

Mais pour faire une montre, il ne suffit pas d'en avoir l'intelligence, il faut encore en avoir l'adresse ou le pouvoir : la puissance de la première cause est donc aussi étendue que son intelligence ; elle embrasse tout, elle est infinie.

Puisque cette première cause embrasse tout, elle est par-tout ; elle est donc immense.

Dés que cette cause est première, elle est indépendante : si elle dépendoit, il y aurait une cause qui serait avant elle ; mais puisqu'il faut nécessairement qu'il y ait une cause qui soit première, c'est une conséquence que cette même cause soit indépendante.

Cette première cause étant indépendante, toute-puissante & souverainement intelligente, elle fait tout ce qu'elle veut ; elle est donc libre.

Elle ne peut pas acquérir de nouvelles connaissances, car son intelligence serait bornée : elle voit donc tout-à-la-fois le passé, le présent & l'avenir. Elle ne peut pas non plus changer de résolution ; car, si elle en changeoit, elle n'aurait pas tout prévu ; elle est donc immuable.

C'est une suite de son indépendance qu'elle n'ait pas commencé & qu'elle ne puisse pas finir : si elle avoit commencé, elle dépendroit de celle qui lui auroit donné l'être ; & si elle pouvoit finir, elle dépendroit de celui qui pourroit cesser de la conserver ; elle est donc éternelle.

Comme intelligente, elle discerne le bien & le mal, juge le mérite & le déshonneur : comme libre, elle agit en conséquence ; c'est-à-dire, qu'elle aime le bien, hait le mal, récompense la vertu, punit le vice, & pardonne à celui qui se repent & se corrige. Dans tout cela elle ne fait que ce qu'elle veut ; parce qu'elle veut le bien, & ne veut que le bien.

Les qualités de cette cause s'appellent *attributs*, & on donne à l'attribut par lequel elle punit, le nom de *justice* ; à celui par lequel elle récompense, le nom de *bonté* ; à celui par lequel elle pardonne, le nom de *miséricorde*.

La puissance qui fait tout, l'intelligence qui règle tout, la bonté qui récompense, la justice qui punit, la miséricorde qui fait grâce, s'expriment par un seul nom celui de *providence* : il vient d'un mot latin qui signifie *pouvoir* ; c'est en effet par ces attributs que cette première cause pourvoit à tout.

Une première cause toute intelligente, toute-puissante, indépendante, libre, immuable, éternelle, immense, juste, bonne, miséricordieuse, & dont la providence embrasse tout, voilà l'idée que nous devons avoir de Dieu.

Si vous réfléchissez sur les attributs de Dieu, vous vertez dans quel ordre nous les concevons :

vous remarquerez premièrement que la liberté est le résultat de l'intelligence, de la toute-puissance & de l'indépendance. En second lieu, que la toute-puissance & l'intelligence infinie embrassent l'éternité & l'immensité; car il faut que Dieu voie & agisse dans tous les tems & dans tous les lieux. En troisième lieu, vous jugerez qu'une cause qui est par-tout, & qui voit tout, doit être immuable. Vous verrez, en quatrième lieu, que de sa connoissance & de sa liberté naissent sa justice, sa bonté & sa miséricorde. Enfin, lorsque vous réunirez tous ces attributs, vous vous ferez l'idée de la providence. (*CONDILLAC, Cours d'étude, premier volume.*)

MÉTHODE, f. f. On sait que l'esprit de l'homme est extrêmement sujet à l'erreur, que les illusoires de ses sens, les visions de son imagination & les abstractions de son esprit le trompent à chaque moment; que les inclinations de sa volonté & les passions de son cœur lui couvrent presque toujours la vérité, & ne la laissent paroître que lorsqu'elle est teinte de ces fausses couleurs qui fléttent la concupiscence; en un mot, l'on connoit en partie les erreurs de l'esprit & les causes de ses erreurs: il est tems présentement de rechercher les chemins qui conduisent à la connoissance de la vérité, & de donner à l'esprit toute la force & toute l'adresse que l'on pourra, pour marcher dans ces chemins sans se fatiguer inutilement & sans s'égarer.

Mais afin que l'on ne se donne point une peine inutile à la lecture de cet article, je crois devoir avertir qu'il n'est fait que pour ceux qui veulent chercher sérieusement la vérité par eux-mêmes, & se servir pour cela des propres forces de leur esprit. Je demande qu'ils méprisent pour un tems toutes les opinions vraisemblables, & tous les soupçons qu'ils peuvent avoir de la vérité des choses; qu'ils négligent l'autorité de tous les philosophes; qu'ils soient, autant qu'il leur sera possible, sans préoccupation, sans intérêt, sans passion, & dans une entière défiance de leurs sens.

Le dessein de cet article est d'essayer de rendre à l'esprit toute la perfection dont il est naturellement capable, en lui fournissant les secours nécessaires pour devenir plus attentif & plus étendu, & en lui prescrivant les règles qu'il doit observer dans la recherche de la vérité pour ne se tromper jamais, & pour savoir, avec le tems, tout ce que l'esprit est capable de savoir.

Si on pouvoit ce dessein jusques dans la dernière perfection, ce que l'on ne prétend pas, car ceci n'est qu'un essai, on pourroit dire qu'on auroit donné une science universelle, & que ceux qui la pénétreroient, & qui en sauroient faire usage seroient véritablement sçavans, puisqu'ils auroient le fondement de toutes les sciences particulières, & qu'ils les acqueroient à proportion de l'usage qu'ils seroient de cette science; car on tâche,

par ce traité, de rendre les esprits capables de former des jugemens assurés sur les questions qui leur seront proportionnées, sans qu'ils aient sujet de craindre qu'ils se trompent.

Comme il ne fust pas, pour être bon géomètre, de savoir par mémoire toutes les démonstrations d'Euclide, de Pappus, d'Archimède, d'Appollonius, & de tous ceux qui ont écrit de la Géométrie, ainsi ce n'est pas assez, pour être savant philosophe, d'avoir lu Platon, Aristote, Descartes, & de savoir parfaitement leurs sentimens sur la nature & sur les autres questions de la Philosophie. La connoissance de toutes les opinions & de tous les jugemens des autres hommes, philosophes ou géomètres, n'est pas tant une science qu'une histoire; car la véritable science, qui seule peut rendre à l'esprit de l'homme la perfection dont il est présentement capable, consiste dans une certaine capacité de juger solidement de toutes les choses qui lui sont proportionnées. Mais afin de ne point perdre de tems, & de ne préoccuper personne par des jugemens précipités, commençons à traiter de la chose qu'il nous est d'une extrême conséquence, de savoir.

Il faut se ressouvenir d'abord de cette règle, parce qu'elle est le fondement & le premier principe de tout ce que nous dirons dans la suite: « On ne doit jamais donner un consentement entier qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne peut le leur refuser, » sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de sa raison; c'est-à-dire, sans que l'on connoisse clairement qu'on seroit mauvais usage de sa liberté, si on ne vouloit pas consentir. Toutes les fois que l'on consent à des vraisemblances, on se met certainement en danger de se tromper, & l'on se trompe en effet presque toujours, ou enfin si l'on ne se trompe pas, ce n'est que par hasard & par bonheur. Ainsi la vue confuse d'un grand nombre de vraisemblances ne rend point notre raison plus parfaite, & il n'y a que la vue claire de la vérité qui lui puisse donner quelque perfection & quelque satisfaction solide.

Il est donc facile de conclure que n'y ayant que l'évidence qui, selon notre première règle, nous assure que nous ne nous trompons point, la seule chose qui est à faire, est de conserver cette évidence dans toutes nos perceptions, afin que nous puissions faire des jugemens assurés des choses qui sont soumises à notre raison, & découvrir ainsi toutes les vérités dont nous sommes capables.

Les choses qui peuvent apporter & conserver cette évidence sont de deux sortes: il y en a qui sont en nous, ou qui dépendent en quelque manière de nous, d'autres qui n'en dépendent point; car de même que pour voir évidemment & distinctement les objets visibles, il est nécessaire d'avoir la vue bonne, & de l'arrêter fixée

ment sur ces objets, qui sont deux choses qui sont en nous ou qui dépendent de nous en quelque manière, il faut aussi avoir l'esprit bon & apporter une attention sérieuse pour pénétrer le fond des choses intelligibles, qui sont deux choses qui sont aussi en nous, ou qui dépendent de nous en quelque manière.

Mais de même encore que les yeux ont besoin de lumière pour voir, & que cette lumière dépend de causes étrangères, l'esprit aussi a besoin d'idées pour concevoir, & ces idées, comme l'on a prouvé ailleurs, ne dépendent point de nous, mais d'une cause étrangère qui nous les fournit. S'il arrivoit donc que les idées des choses ne fussent pas présentes à notre esprit toutes les fois que nous souhaitions de les avoir, & si celui qui éclaire le monde nous les vouloit cacher, il nous seroit impossible d'y remédier & de connaître aucune chose, de même qu'il ne nous est pas possible de voir les objets visibles, lorsque la lumière nous manque; mais c'est ce qu'on n'a pas suet de craindre, car la présence des idées à notre esprit étant naturelle & dépendante de la volonté générale de Dieu, qui est toujours constante & immuable, elles ne nous manquent jamais pour découvrir les choses qui sont naturellement sujettes à la raison; car le soleil qui éclaire les esprits n'est pas comme le soleil qui éclaire les corps; il ne s'éclipse jamais, & il pénètre toutes choses, sans que sa lumière soit partagée.

Les idées de toutes choses nous étant donc continuellement présentes, dans le tems même que nous ne les considérons pas avec attention, il ne reste autre chose à faire, pour conserver l'évidence dans toutes nos perceptions, qu'à chercher les moyens de rendre notre esprit plus attentif & plus étendu; de même que pour bien distinguer les objets visibles qui nous sont présents, il n'est nécessaire de notre part que d'avoir bonne vue & de les considérer fixement.

Mais parce que les objets que nous considérons ont souvent plus de côtés & de rapports que nous n'en pouvons découvrir tout d'une vue par un simple effort d'esprit, nous avons encore besoin de quelques règles qui nous donnent l'adresse de développer si bien toutes les difficultés, & dans un ordre si naturel, qu'étant aidés des secours qu'on nous rendront l'esprit plus attentif & plus étendu, nous puissions découvrir tout d'une vue, avec une entière évidence tous les rapports de la chose que nous examinons, & reconnoître ainsi la vérité que nous cherchons.

Nous diviserons donc cet article en deux parties: nous traiterons dans la première des secours dont l'esprit se peut servir pour devenir plus attentif & plus étendu, & dans la seconde nous donnerons les règles qu'il doit suivre dans la recherche des vérités pour former des jugemens solides & sans crainte de se tromper.

Que l'attention est nécessaire pour conserver l'évidence dans nos connoissances. Que les modifications de l'ame la rendent attentive, mais qu'elles partagent trop la capacité qu'elle a d'apercevoir.

Nous avons montré que l'entendement ne fait seulement qu'apercevoir, & qu'il n'y a point de différence de la part de l'entendement entre les simples perceptions, les jugemens & les raisonnemens, si ce n'est que les jugemens & les raisonnemens sont des perceptions beaucoup plus composées que les simples perceptions, parce qu'ils ne représentent pas seulement plusieurs choses, mais même les rapports que plusieurs choses ont entre elles; car les simples perceptions ne représentent à l'esprit que les choses; mais les jugemens représentent à l'esprit les rapports qui sont entre les choses & les raisonnemens représentent les rapports qui sont entre les rapports des choses, si ce sont des raisonnemens simples; mais si ce sont des raisonnemens composés, ils représentent les rapports des rapports, ou les rapports composés qui sont entre les rapports des choses, & ainsi à l'infini; car, à mesure que les rapports se composent, les raisonnemens qui représentent à l'esprit ces rapports deviennent aussi plus composés. Mais les jugemens, les raisonnemens simples & les raisonnemens composés ne sont que de pures perceptions de la part de l'entendement, parce que l'entendement ne fait simplement qu'apercevoir.

Les jugemens & les raisonnemens n'étant, du côté de l'entendement, que de pures perceptions, il est visible que l'entendement ne tombe jamais dans l'erreur, puisque l'erreur ne se trouve point dans les perceptions, & qu'elle n'est pas même intelligible. Car, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, elle ne consiste que dans un consentement précipité de la volonté, qui se soumet à quelque fausse lueur, & qui, au lieu de conserver sa liberté autant qu'elle le peut, se repose avec négligence dans l'apparence de la vérité.

Mais cependant, parce qu'il arrive ordinairement que l'entendement n'a que des perceptions confuses & imparfaites des choses, il est véritablement une cause de nos erreurs, que l'on peut appeler occasionnelle: car de même que la vue corporelle nous jette souvent dans l'erreur, parce qu'elle nous représente les objets de dehors confusément & imparfaitement: confusément, lorsqu'ils sont trop éloignés de nous ou sans de lumière; & imparfaitement, parce qu'elle ne nous représente que les côtés qui sont tournés vers nous. Ainsi l'entendement n'ayant souvent qu'une perception confuse & imparfaite des choses, parce qu'elle ne lui sont pas assez présentes, & qu'il n'en pénètre pas toutes les parties; il est véritablement cause que la volonté tombe dans un très-grand nombre d'erreurs, en se rendant volontairement à ces perceptions obscures & sans évidence.

Il est donc nécessaire de chercher les moyens d'empêcher que nos perceptions ne soient confuses & imparfaites. Et parce qu'il n'y a rien qui les rende plus claires & plus distinctes que l'attention, comme tout le monde en est intérieurement convaincu, il faut tâcher de trouver des moyens dont nous puissions nous servir pour devenir plus attentifs que nous ne sommes dans nos perceptions, c'est ainsi que nous pouvons conserver l'évidence dans nos raisonnemens, & voir même tout d'une vue, comme par un mouvement subit de l'imagination, une connexion nécessaire entre toutes les parties de nos plus longues deductions.

Pour trouver ces moyens, il est nécessaire de bien considérer ce que nous avons déjà dit ailleurs, que l'esprit n'apporte pas une égale attention à toutes les choses qu'il aperçoit; car il s'applique infiniment plus à celles qui le touchent, qui le modifient & qui le pénètrent, qu'à celles qui lui sont présentes, mais qui ne le touchent pas & qui ne lui appartiennent pas: en un mot, il s'occupe beaucoup plus de ses propres modifications que des simples idées des objets, lesquelles sont quelque chose de différent de lui-même.

C'est pour cela que nous ne considérons qu'avec dégoût & sans beaucoup d'application, les idées abstraites de l'entendement pur; que nous nous appliquons beaucoup davantage aux choses que nous imaginons, principalement lorsque nous avons l'imagination forte, & qu'il se trace de grands vestiges dans notre cerveau: enfin, c'est à cause de cela que nous nous occupons entièrement des qualités sensibles, sans pouvoir même nous appliquer aux idées pures de l'esprit, dans le tems que nous sentons quelque chose de fort agréable ou de fort pénible; car la douleur, le plaisir & les autres sensations n'étant que des manières d'être de l'esprit, il n'est pas possible que nous soyons sans les appercevoir, & que la capacité de notre esprit n'en soit occupée, puisque toutes nos sensations ne sont que des perceptions & rien autre chose.

Mais il n'en est pas de même des idées des choses, & nous pouvons les avoir intimement unies à notre esprit, sans les considérer avec la moindre attention, car quoique Dieu soit très-intimement uni à nous, cependant ces idées, quoique présentes & au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées, lorsque le mouvement des esprits n'en réveille point les traces, ou lorsque notre volonté n'y applique pas notre esprit; c'est-à-dire, lorsqu'elle ne forme point les actes auxquels la représentation de ces idées est attachée par l'auteur de la nature. Ces choses sont le fondement de tout ce que nous allons dire des secours qui peuvent nous rendre l'esprit plus attentif; ainsi ces secours seront appuyés sur la nature même de l'esprit; & il y a lieu d'espérer qu'ils ne seront

pas chimériques & inutiles, comme beaucoup d'autres, qui embarrassent beaucoup plus qu'ils ne servent. Mais enfin s'ils n'ont pas tout l'usage que l'on souhaite, on ne perdra pas tout-à-fait son tems à lire ce que l'on en dira, puisqu'on en connoitra mieux la nature de son esprit.

Les modifications de l'ame ont trois causes; les sens, l'imagination & les passions. Tout le monde sait par sa propre expérience que les plaisirs, les douleurs, & généralement toutes les sensations un peu fortes, que les grandes passions occupent si fort notre esprit, qu'il n'est pas capable d'attention dans le tems que ces choses le touchent trop vivement, parce que sa capacité ou sa faculté d'apercevoir en est toute remplie: & même, quoique ces modifications soient modérées, elles ne laissent pas de partager en quelque sorte cette capacité de l'esprit, & il ne peut employer tout ce qu'il est pour considérer la vérité des choses un peu abstraites.

Il faut donc tirer cette conclusion importante, que tous ceux qui veulent s'appliquer sérieusement à la recherche de la vérité, doivent avoir un grand soin d'éviter, autant que cela se peut, les sensations trop fortes, comme le grand bruit, la lumière trop vive, le plaisir, la douleur, &c. Qu'ils doivent veiller sans cesse à la pureté de leur imagination, & qu'il ne se trace point dans leur cerveau de ces vestiges profonds, qui inquiètent & qui dissipent continuellement l'esprit; enfin qu'ils doivent sur toutes choses arreter les mouvemens des passions, qui sont dans le corps & dans l'ame des impressions si puissantes, qu'il est d'ordinaire comme impossible que l'esprit pense à autre chose; car encore que les idées pures de la vérité nous soient toujours présentes, nous ne les pouvons considérer, lorsque la capacité que nous avons de penser est remplie de ces modifications qui nous pénètrent.

Mais parce qu'il n'est pas possible que l'ame soit sans passion, sans sentiment, ou sans quelque autre modification particulière, il faut faire de nécessité vertu, & tirer même de ces modifications des secours pour se rendre plus attentif; mais il faut bien de l'adresse & de la circonspection dans l'usage de ces secours pour en tirer quelque avantage. Il faut bien examiner soi-même le besoin que l'on en a, & ne s'en servir qu'autant que la nécessité de se rendre attentif nous y contraint.

De l'usage que l'on peut faire des passions & des sens pour conserver l'attention de l'esprit.

Les passions auxquelles il est permis de s'exciter dans la recherche de la vérité, sont celles qui donnent la force & le courage de surmonter la peine que l'on trouve à se rendre attentif. Il y en a de bonnes & de mauvaises: de bonnes,

comme le desir de trouver la vérité, d'acquiescer assez de lumière pour se conduire, de se rendre utile au prochain, & quelques autres semblables : de mauvaises ou de dangereuses, comme le desir d'acquiescer de la réputation, de se faire quelque établissement, de s'élever au-dessus de ses semblables, & quelques autres encore plus déréglées dont il n'est pas nécessaire de parler.

Il arrive souvent dans le malheureux état où nous sommes, que les passions les moins raisonnables nous excitent davantage à la recherche de la vérité, & nous consolent plus agréablement dans les peines que nous y trouvons, que celles qui sont les plus justes & les meilleures. La vanité, par exemple, nous agite beaucoup plus que l'amour de la vérité, & l'on voit tous les jours que des personnes s'appliquent continuellement à l'étude, lorsqu'ils trouvent des gens à qui ils puissent dire ce qu'ils ont appris, & qu'ils l'abandonnent entièrement, lorsqu'ils ne trouvent plus personne qui les écoute. La vue confuse de quelque gloire qui les environne, lorsqu'ils débitent leurs opinions, leur soutient le courage dans des études, toutes stériles & toutes ennuyeuses qu'elles soient par elles-mêmes. Mais si, par hasard, ou par la nécessité de leur condition, ils se trouvent éloignés de ce petit troupeau qui leur applaudissoit, leur ardeur se refroidit incontinent : les érudites, même les plus solides, n'ont aucun attrait pour eux ; le dégoût, l'ennui, le chagrin les prend, ils quittent tout. La vanité triomphoit de leur paresse naturelle, mais la paresse triomphe à son tour de l'amour de la vérité : car la vanité résiste quelquefois à la paresse, mais la paresse est presque toujours victorieuse de l'amour de la vérité.

Cependant la passion pour la gloire se pouvant rapporter à une bonne fin, puisqu'on peut se servir utilement de la réputation que l'on a acquise pour la gloire de Dieu & pour l'utilité des autres, il semble qu'il soit permis de se servir de cette passion comme d'un secours pour rendre l'esprit plus attentif ; mais il faut bien prendre garde de n'en faire usage que lorsque les passions raisonnables, dont nous venons de parler, ne suffisent pas. Premièrement parce que cette passion est très-dangereuse pour la conscience : secondement, parce qu'elle engage insensiblement dans de mauvaises études, & qui ont plus d'éclat que d'utilité & de vérité, & enfin parce qu'il est très-difficile de la modérer.

Car on doit considérer que cette passion s'accroît, se fortifie & s'établit dans le cœur de l'homme d'une manière insensible, & que, lorsqu'elle est trop violente, au lieu d'aider l'esprit dans la recherche de la vérité, elle le confond étrangement, & lui fait souvent croire que les choses sont comme il souhaite qu'elles soient,

Il est sans doute qu'il ne se trouveroit pas tant de fausses inventions & tant de découvertes imaginaires, si les hommes ne se laissent point égarer par les desirs ardents de paroître inventeurs, car la persuasion ferme & obliuée où ont été plusieurs personnes, qu'ils avoient trouvé, par exemple, le mouvement perpétuel & le moyen d'égaliser le cercle au carré, & de doubler le cube par la Géométrie ordinaire, leur eût venue apparemment du grand desir qu'ils avoient de paroître avoir exécuté ce que plusieurs personnes avoient tenté inutilement.

Il est donc bien plus à propos de s'exciter à des passions qui sont d'autant plus utiles pour la recherche de la vérité, qu'elles sont plus fortes, & dans lesquelles l'excès n'est pas fort à craindre, comme sont les desirs de faire bon usage de son esprit, d'acquiescer assez de lumières pour se conduire dans l'état dans lequel on est, de se rendre l'esprit plus vif, plus pénétrant & plus propre à discerner la vérité d'avec la fausseté, de se délivrer de ses préjugés & de ses erreurs, & d'autres passions semblables qui ne nous engagent point dans des études inutiles, & qui ne nous portent point à faire des jugemens trop précipités.

Quand on a commencé à goûter le plaisir qui se trouve dans l'usage que l'on fait de son esprit, que l'on reconnoît l'utilité qui en revient, & que l'on s'est défait des grandes passions & des plaisirs des sens, qui sont rouleurs, lorsqu'on s'y abandonne indifféremment, les maîtres & les tyrans de la raison : on n'a pas besoin d'autres passions que de celles dont on vient de parler, pour se rendre entièrement attentif aux choses que l'on veut méditer.

Mais la plupart des hommes ne sont point en cet état : ils n'ont du goût, de l'intelligence & du raffinement que pour ce qui touche les sens ; leur imagination est corrompue d'un nombre presque infini de traces profondes, qui ne réveillent que de fausses idées, qui tiennent à tout ce qui tombe sous les sens & sous l'imagination, & ils en jugent toujours selon l'impression qu'ils en reçoivent, c'est-à-dire, par rapport à eux. L'orgueil, la débauche, les engagements, les desirs inquiets de faire quelque fortune, si communs dans les gens du monde, empêchent en eux la vue de la vérité, comme ils étouffent en eux les sentimens de piété, parce qu'ils les détachent de Dieu, qui peut seul nous éclairer, comme il peut seul nous régler ; car nous ne pouvons augmenter notre union avec les choses sensibles, sans nous détacher de celles qui sont intelligibles, puisque nous ne pouvons dans un même tems tenir étroitement à des choses si différentes & si opposées.

Ceux donc qui ont l'imagination pure & chaste, je veux dire, dont le cerveau n'est point rempli de traces profondes qui attachent aux choses

visibles, peuvent facilement s'unir à Dieu & se rendre attentifs à la vérité qui leur parle; ils peuvent se passer des passions les plus justes & les plus raisonnables. Mais ceux qui sont dans le grand monde, qui tiennent à trop de choses, dont l'imagination est toute fautive & toute déréglée par les idées fausses & obscures que les choses sensibles qui les environnent ont excitées en eux, ils ne peuvent s'appliquer à la vérité, s'ils ne sont soutenus de quelque passion assez forte pour contrebalancer le poids du corps qui les entraîne, & pour exciter dans leur cerveau des traces capables de faire révolutions dans les esprits : mais parce que toute passion ne peut par elle-même que confondre les idées des choses, ils ne doivent s'en servir que dans la nécessité, & qu'autant que la nécessité le demande; & tous les hommes doivent s'étudier eux-mêmes, afin de proportionner leurs passions à leur faiblesse.

Il n'est pas difficile de trouver les moyens d'exciter en soi-même les passions que l'on souhaite. La connoissance que l'on a de l'union de l'âme avec le corps, donne assez d'ouverture pour cela; car en un mot, il suffit de penser avec attention aux objets sensibles qui les causent, selon l'institution de la nature : ainsi l'on peut presque toujours faire naître dans son cœur les passions dont on a besoin; mais si l'on peut presque toujours les faire naître, on ne peut pas toujours les faire mourir, ni remédier aux désordres qu'elles ont causés dans l'imagination : on doit donc en user avec beaucoup de modération.

Il faut sur-tout prendre garde à ne pas juger des choses par passion, mais seulement dans la vue claire de la vérité, ce qu'il est presque impossible de faire, lorsque les passions sont un peu vives. La passion ne doit servir qu'à réveiller l'attention; mais elle produit toujours ses propres idées, & elle incline puissamment la volonté à juger des choses par ces idées qui la touchent, plutôt que par les idées pures & abstraites de la vérité qui ne la touchent pas; de sorte que l'on forme souvent des jugemens qui ne durent qu'autant que la passion, parce que ce n'est point la vue claire de la vérité immuable, mais la circulation du sang qui les produit.

Il est vrai que les hommes sont étrangement obéissants dans leurs erreurs, & qu'ils en soutiennent la plupart toute leur vie; mais c'est que ces erreurs ont souvent d'autres causes que les passions, ou bien elles dépendent de certaines passions durables qui viennent de la conformation du corps, de l'intérêt ou de quelque chose de subsistant. L'intérêt, par exemple, durant toujours, il produit une passion qui ne meurt jamais, & les jugemens que cette passion nous fait porter sont assez durables; mais tous les autres sentimens des hommes, qui dépendent des passions particulières, sont aussi inconstans que le peut être l'alternation de leurs humeurs : ils durent tantôt

d'une façon, tantôt d'une autre, & ils le pensent assez souvent comme ils le disent. Comme ils courent d'un faux bien à un autre faux bien par le mouvement de leur passion, & qu'ils s'en dégoûtent lorsque ce mouvement cesse : ils courent aussi de faux système en faux système, ils embrassent un faux sentiment; & lorsque la passion qui le rendoit vraisemblable s'est évanouie, ils l'abandonnent. Ils goûtent, par les passions, de tous les biens, sans rien trouver de bon : ils voient par les mêmes passions toutes les vérités sans rien voir de vrai, quoique dans le tems que la passion dure, ce qu'ils goûtent leur paroisse le seul vrai bien, & que ce qu'ils voient leur paroisse une vérité incontestable.

La seconde source d'où l'on peut tirer quelque secours pour rendre l'esprit attentif, sont les sens. Les sensations sont les propres modifications de l'âme, les idées pures de l'esprit font tout autre chose : les sensations réveillent donc notre attention d'une manière beaucoup plus vive que les idées pures; ainsi il est visible que l'on peut remédier à l'inapplication de l'esprit aux objets qui ne le touchent pas, en les couvrant & en les exprimant par des choses sensibles qui le touchent.

C'est pour cela que les Géomètres expriment par des lignes sensibles les proportions qui sont entre les choses qu'ils veulent considérer : en traçant ces lignes sur le papier, ils tracent, pour ainsi dire, dans leur esprit les idées qui y répondent : ils se les rendent plus familières, parce qu'ils les sentent en même tems qu'ils les conçoivent. C'est de cette manière que l'on peut apprendre aux enfans, qui ne sont pas capables des vérités abstraites à cause de la délicatesse des fibres de leur cerveau, plusieurs choses assez difficiles. Ils ne voient des yeux que des couleurs, des tableaux, des images, mais ils considèrent de l'esprit les idées qui répondent à ces choses.

Il faut prendre garde sur toutes choses à ne point couvrir les objets que l'on veut considérer ou que l'on veut faire voir aux autres, de tant de sensibilité, que l'esprit en soit plus occupé que de la vérité de la chose, car c'est un défaut des plus considérables & des plus ordinaires. On voit tous les jours des personnes qui ne s'attachent qu'au sensible, & qui s'expriment d'une manière si sensible, que la vérité est comme étouffée sous les vains ornemens de leur éloquence, de sorte que ceux qui les écoutent, étant beaucoup plus touchés de la mesure de leurs périodes & par les mouvemens sensibles de leurs figures, que par les raisons qu'ils entendent, se laissent persuader sans savoir seulement ce qui les persuade, ni la chose même dont ils sont persuadés.

Il faut donc bien prendre garde à tempérer d'une telle manière la sensibilité dont on exprime les choses, qu'on ne fasse que rendre l'esprit plus attentif : il n'y a rien de si beau que la vérité, il ne faut pas prétendre qu'on la puisse rendre

rendre plus belle en la fardant de quelques couleurs sensibles qui n'ont rien de solide & qui ne peuvent charmer que fort peu de tems : on la rendroit peut-être plus délicate, mais on lui ôteroit autant de la force. On ne doit pas la revêtir de tant d'éclat & de brillant, que l'esprit s'arrêter davantage à ses ornemens qu'à elle-même, car ce seroit la traiter comme certaines personnes qui l'on charge de tant d'or & de pierreries, qu'elles paroissent enfin la partie la moins considérable du tout qu'elles composent avec leurs habits. Il faut revêtir la vérité comme certains magistrats, qui sont obligés de porter une robe & une toque toute simple qui ne fait que les distinguer du commun des hommes, afin qu'on les regarde au visage avec attention & avec respect, & qu'on ne s'arrête pas à leur chaussure. Enfin il faut prendre garde à ne lui pas donner une trop grande suite de choses agréables qui dissipent l'esprit, & qui l'empêchent de la reconnoître, de peur qu'on ne rende à quelqu'autre les honneurs qui lui sont dus, comme il arrive quelquefois aux princes qu'on ne peut reconnoître dans le grand nombre des gens de cour qui les environnent, & qui prennent trop de cet air grand & majestueux qui n'est propre qu'aux souverains.

Mais afin de donner le plus grand exemple qui se puisse en cette matière, je dis qu'il faut exposer aux autres la vérité, comme la vérité elle-même s'est exposée. Les hommes, depuis le péché de leur père, ayant la vue trop foible pour considérer la vérité en elle-même, cette souveraine vérité s'est rendue sensible en se couvrant de notre humanité, afin d'attirer nos regards, de nous éclairer, & de se rendre aimable à nos yeux. Ainsi on peut, à son exemple, couvrir de quelque chose de sensible les vérités que nous voulons comprendre & enseigner aux autres, afin d'arrêter l'esprit qui aime le sensible, & qui ne se prend aisément que par quelque chose de sensible. La sagesse éternelle s'est rendue sensible, mais non dans l'éclat : elle s'est rendue sensible, non pour nous arrêter au sensible, mais pour nous élever à l'intelligible : elle s'est rendue sensible, pour condamner & sacrifier en sa personne toutes les choses sensibles. Nous devons donc nous servir, dans la connoissance de la vérité, de quelque chose de sensible qui n'ait point trop d'éclat, & qui ne nous arrête point trop au sensible ; mais qui puisse seulement soutenir la vue de notre esprit vers les vérités purement intelligibles. Nous devons nous servir de quelque chose de sensible, que nous puissions dissiper, anéantir, sacrifier avec plaisir à la vue de la vérité vers laquelle elle nous aura conduits. La sagesse éternelle s'est présentée hors de nous d'une manière sensible, non pour nous arrêter hors de nous, mais afin de nous faire rentrer dans nous-mêmes, & que, selon l'homme intérieur, nous la puissions considérer d'une manière intelligible. Nous devons aussi,

Encyclopédie. Logique & métaphysique. Tom. II.

dans la recherche de la vérité, nous servir de quelque chose de sensible, qui ne nous arrête point hors de nous par son éclat, mais qui nous fasse rentrer dans nous-mêmes, qui nous applique & qui nous unisse à la vérité éternelle, laquelle seule préside à l'esprit, & le peut éclairer sur quelque sujet que ce puisse être.

De l'usage de l'imagination pour conserver l'attention de l'esprit, & de l'utilité de la Géométrie.

Il faut user de grande circonspection dans le choix & dans l'usage des secours que l'on peut tirer de ses sens & de ses passions pour se rendre attentif à la vérité, parce que nos passions & nos sens nous touchent trop vivement, & qu'ils remplissent de telle sorte la capacité de l'esprit, qu'il ne voit souvent que ses propres sensations, lorsqu'il pense découvrir les choses en elles-mêmes. Mais il n'en est pas de même des secours que l'on peut tirer de son imagination : ils rendent l'esprit attentif sans en partager inutilement la capacité, & ils aident ainsi merveilleusement à appercevoir clairement & distinctement les choses : de sorte qu'il est presque toujours avantageux de s'en servir.

On peut exprimer par lignes & représenter ainsi à l'imagination la plupart de nos idées, & la Géométrie, qui apprend à faire toutes les comparaisons nécessaires pour connoître les rapports des lignes, est d'un usage beaucoup plus étendu qu'on ne le pense ordinairement ; car enfin l'Astronomie, la Musique, les Mécaniques, & généralement toutes les sciences qui traitent des choses capables de recevoir du plus & du moins, & par conséquent que l'on peut regarder comme étendues, c'est-à-dire toutes les sciences exactes, se peuvent rapporter à la Géométrie, parce que toutes les vérités spéculatives ne consistent que dans les rapports des choses & dans les rapports qui se trouvent être leurs rapports, elles se peuvent toutes rapporter à des lignes : on en peut tirer géométriquement plusieurs conséquences ; & ces conséquences étant rendues sensibles par les lignes qui les représentent, il n'est presque pas possible de se tromper, & l'on peut pousser les sciences fort loin avec beaucoup de facilité.

La raison, par exemple, pour laquelle on reconnoît très-distinctement & que l'on marque précisément dans la musique une octave, une quinte, une quarte, c'est que l'on exprime les sons avec des cordes exactement divisées, & que l'on sait que la corde qui sonne l'octave est en proportion double avec l'autre avec laquelle se fait l'octave, que la quinte est en proportion sesquialtère ou de trois à deux, & ainsi des autres ; car l'oreille seule ne peut juger des sons avec la précision & la justesse nécessaire à une science. Les plus habiles praticiens, ceux qui ont l'oreille la plus fine & la plus délicate, ne sont pas encore assez sensibles

C

pour reconnoître la différence qu'il y a entre certains sons, & ils se persuadent fausement qu'il n'y en a point, parce qu'ils ne jugent des choses que par le sentiment qu'ils en ont; il y en a qui ne mettent point de différence entre une octave & trois tons; quelques-uns même s'imaginent que le ton majeur n'est point différent du ton mineur, de sorte que le comma qui en est la différence leur est insensible, & à plus forte raison le schisma qui n'est que la moitié du comma.

Il n'y a donc que la raison qui nous fasse manifestement voir que l'espace de la corde qui fait la différence entre certains sons, étant divisible en plusieurs parties, il peut y avoir encore un nombre très-grand de différens sons utiles & inutiles pour la musique, lesquels l'oreille ne peut discerner; d'où il est clair que sans l'Arithmétique & la Géométrie, la Musique régulière & exacte nous seroit inconnue, & que nous ne pourrions réussir en cette science que par hasard & par imagination; c'est-à-dire, que la Musique ne seroit plus une science fondée sur des démonstrations incontestables; quoique les airs que l'on compose par la force de l'imagination soient plus beaux & plus agréables aux sens que ceux que l'on compose par les règles.

De même dans les Mécaniques, la pesanteur de quelque poids & la distance du centre de gravité de ce poids d'avec le soutien, étant capable du plus & du moins, l'une & l'autre se peuvent exprimer par des lignes. Ainsi l'on se sert utilement de la Géométrie pour découvrir & pour démontrer une infinité de nouvelles inventions très-utiles à la vie, & même très-agréables à l'esprit, à cause de l'évidence qui les accompagne.

Si, par exemple, on a un poids donné, comme de six livres, que l'on veuille mettre en équilibre avec un poids de trois livres seulement, & que ce poids de six livres soit attaché au bras d'une balance éloigné du soutien de deux pieds, sachant seulement le principe général de toutes les mécaniques, que les poids, pour demeurer en équilibre, doivent être en proportion réciproque avec leurs distances de soutien; c'est-à-dire, qu'un poids doit être à l'autre poids comme la distance qui est entre le dernier & le soutien est à la distance du premier d'avec le même soutien: il sera facile de trouver par la Géométrie quelle doit être la distance du poids de trois livres, afin que tout demeure en équilibre, en trouvant, selon la douzième proposition du sixième livre d'Euclide, une quatrième ligne proportionnelle qui sera de quatre pieds; & sorte que sachant seulement le principe fondamental des Mécaniques, on peut découvrir avec évidence toutes les vérités qui en dépendent, en appliquant la Géométrie à la mécanique; c'est-à-dire, en exprimant sensiblement par des lignes toutes les choses que l'on considère dans les mécaniques.

Les lignes & les figures de Géométrie sont donc

très-propres pour représenter à l'imagination les rapports qui sont entre les grandeurs, ou entre les choses qui diffèrent du plus & du moins, comme les espaces, les tems, les poids, &c. tant parce que ce sont des objets très-simples, qu'à cause qu'on les imagine avec beaucoup de facilité, & qu'ils conservent ainsi merveilleusement l'attention de l'esprit, qui se prend & qui s'attache facilement aux choses qui tombent sous l'imagination. On pourroit même dire à l'avantage de la Géométrie, que les lignes peuvent représenter à l'imagination plus de choses que l'esprit n'en peut connoître, puisque les lignes peuvent exprimer les rapports des grandeurs incommensurables, c'est-à-dire des grandeurs dont on ne peut connoître les rapports à cause qu'elles n'ont aucune commune mesure par laquelle on en puisse faire la comparaison; mais cet avantage n'est pas fort considérable pour la recherche de la vérité, puisque ces expressions sensibles des grandeurs incommensurables, ne découvrent rien à l'esprit.

La Géométrie est donc très-utile pour rendre l'esprit attentif aux choses dont on veut découvrir les rapports, mais il faut avouer qu'elle nous est quelquefois occasion d'erreur, à cause que nous nous occupons si fort des démonstrations évidentes & très-agréables que cette science nous fournit, que nous ne considérons pas assez la nature. C'est principalement pour cette raison que toutes les machines que l'on invente ne réussissent pas, que toutes les compositions de musique les plus agréables, & que les supputations les plus exactes, & où les proportions des consonances sont les mieux observées, ne sont pas les plus exactes dans l'Astronomie, ne prédisent quelquefois pas mieux la grandeur & le tems des éclipses. La nature n'est pas abstraite; les leviers & les roues des mécaniques ne sont pas des lignes & des cercles mathématiques; nos goûts pour les airs de musique ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes ni dans les mêmes hommes en différens tems, ils changent dans les différentes émotions des esprits, & il n'y a rien de si bizarre. Enfin, pour ce qui regarde l'Astronomie, il n'y a point de parfaite régularité dans le cours des planètes; les lignes qu'elles décrivent ne sont pas régulières; & nageant dans ces grands espaces, ils sont emportés irrégulièrement par le cours de la matière qui les environne. Ainsi les erreurs où l'on tombe dans l'Astronomie, les Mécaniques, la Musique & dans toutes les sciences auxquelles on applique la Géométrie, ne viennent point de la Géométrie qui est une science incontestable, mais de la fausse application qu'on en fait.

On suppose, par exemple, que les planètes décrivent par leurs mouvemens des cercles & des éclipses parfaitement régulières, ce qui n'est point vrai. On fait bien de le supposer afin de raisonner, & aussi parce qu'il s'en faut peu que cela ne soit vrai; mais on doit toujours se souvenir que le

principe sur lequel on raisonne est une supposition : de même, dans les Mécaniques, on suppose que les roues & les leviers sont parfaitement durs & semblables à des lignes & à des cercles mathématiques, sans pesanteur & sans frottement ; ou plutôt on ne considère pas affecté leur pesanteur, leur frottement, leur matière, ni le rapport que ces choses ont entre elles. Que la dureté ou la grandeur augmente la pesanteur ; que la pesanteur augmente le frottement ; que le frottement diminue la force & arrête la machine, ou bien qu'elle la rompt ou l'use en peu de tems, & qu'ainsi ce qui réussit presque toujours en petit ne réussit presque jamais en grand.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on se trompe, puisque l'on veut raisonner sur des principes qui ne sont pas exactement connus : & il ne faut pas s'imaginer que la Géométrie soit inutile, à cause qu'elle ne nous délivre pas de toutes nos erreurs. Les suppositions établies, elle nous fait raisonner conséquemment : nous rendant attentifs à ce que nous considérons, elle nous les fait connoître évidemment ; nous reconnaissons même par elle lorsque nos suppositions sont fausses ; car étant toujours certains que nos raisonnemens sont vrais, & l'expérience ne s'accordant point avec eux, nous découvrons que nos principes sont faux. Mais on ne peut rien découvrir dans les sciences exactes qui soit un peu difficile sans la Géométrie & l'Arithmétique, quoique l'on ait des principes certains & incontestables ; & lorsqu'on raisonne sur une fausse supposition, ce qui est fort ordinaire, on tire éternellement de fausses conclusions, sans reconnoître jamais clairement la fausseté du principe.

On doit donc regarder la Géométrie comme une espèce de science universelle qui ouvre l'esprit, qui le rend attentif & qui lui donne l'adresse de régler son imagination, & d'en tirer tout le secours qu'il en peut recevoir : car par la Géométrie l'esprit règle le mouvement de l'imagination, & l'imagination étant réglée, elle soutient la vue & l'application de l'esprit.

Mais afin que l'on fasse un usage réglé de la Géométrie, il faut remarquer que toutes les choses qui tombent sous l'imagination, ne peuvent pas s'imaginer avec une égale facilité, car toutes les images ne remplissent pas également la capacité de l'esprit. Il est plus difficile d'imaginer un solide qu'un plan, & un plan qu'une simple ligne ; car il y a plus de pensée dans la vue claire d'un solide, que dans la vue claire d'un plan & d'une ligne : il en est de même des différens lignes, il faut davantage de pensées, c'est-à-dire davantage de capacité d'esprit, pour se représenter une ligne parabolique, ou elliptique, ou quelques autres plus composées, que pour se représenter la circonférence d'un cercle, & davantage pour la circonférence d'un cercle que pour une ligne droite, parce qu'il est plus difficile d'ima-

giner des lignes qui se décrivent par des mouvements fort composés & qui ont plusieurs rapports, que celles qui se décrivent par des mouvements très-simples, ou qui ont moins de rapports ; car les rapports ne pouvant être clairement aperçus sans l'attention de l'esprit à plusieurs choses, il faut d'autant plus de pensée pour les apercevoir, qu'ils sont en plus grand nombre. Il y a donc des figures si composées, que l'esprit n'a point assez d'étendue pour les imaginer distinctement ; mais il y en a aussi d'autres que l'esprit imagine avec beaucoup de facilité.

Il faut aussi considérer que de trois espèces d'angles rectilignes, l'aigu, le droit, & l'obtus, il n'y a que le droit qui réveille dans l'esprit une idée distincte & bien terminée. Il y a une infinité d'angles aigus qui diffèrent tous entr'eux : il en est de même de ceux qui sont obtus ; ainsi lorsqu'on imagine un angle aigu ou un angle obtus, on n'imagine rien d'assuré ni rien de distinct ; mais lorsqu'on imagine un angle droit, on ne peut se tromper, l'idée en est bien terminée, & l'image même que l'on s'en forme dans le cerveau est d'ordinaire assez julle.

Il est vrai qu'on peut aussi déterminer l'idée vague d'angle aigu à l'idée particulière d'un angle de trente degrés, & que l'idée d'un angle de trente degrés est aussi exacte que celle d'un angle de quatre-vingt-dix, c'est-à-dire d'un angle droit ; mais l'image que l'on tâcherait de s'en former dans le cerveau ne seroit point, à beaucoup près, si juste que celle d'un angle droit. On n'est point accoutumé à se représenter cette image, & on ne peut la tracer qu'en pensant à un cercle ou à une partie terminée d'un cercle divisé en parties égales ; mais pour imaginer un angle droit, il n'est point nécessaire de penser à cette division de cercle, la seule idée de perpendiculaire suffit à l'imagination pour en tracer l'image, & l'on ne sent aucune difficulté de se représenter toutes choses debout & par conséquent à angle droit.

Il est donc facile de voir que pour avoir un objet simple, distinct, bien terminé, propre pour être imaginé avec facilité, & par conséquent pour rendre l'esprit attentif & lui conserver l'évidence dans les vérités qu'il cherche, il faut rapporter toutes les grandeurs que nous considérons à des simples surfaces terminées par des lignes & par des angles droits, comme sont les carrés parfaits & les autres figures rectangulaires, ou bien à des simples lignes droites ; car ces figures sont celles dont on connoît plus facilement la nature.

Ce n'est pas que l'on prétende ici que toutes les choses dont on recherche la connoissance se puissent exprimer par des lignes & par des figures de Géométrie : il y en a beaucoup que l'on ne peut & que l'on ne doit pas assujettir à cette règle. La connoissance, par exemple, que l'on a d'un Dieu infiniment puissant, infiniment juste, de qui toutes choses dependent en toutes manières.

res, qui veut que toutes ses créatures exécutent ses ordres pour se rendre capables de quelque félicité, est le principe de toute la morale, & on peut en tirer une infinité de conséquences certaines & indubitables ; & cependant on ne peut exprimer par des figures de Géométrie ni ce principe ni ses conséquences. Il n'est pas possible aussi de terminer ou de représenter par des lignes une infinité de notions de Physique, qui peuvent toutefois nous faire connoître évidemment plusieurs vérités ; mais cependant il est vrai de dire qu'il y a une infinité de choses que l'on peut examiner & que l'on peut apprendre par cette manière géométrique, & qu'il est toujours avantageux de s'en servir, à cause qu'elle accoutume l'esprit à se rendre attentif par l'usage réglé que l'on y fait de son imagination, & que les choses que l'on apprend de cette manière paroissent plus clairement démontrées, & se retiennent avec plus de facilité que les autres.

J'aurois pu attribuer aux sens le secours que l'on tire de la Géométrie pour conserver l'attention de l'esprit ; mais j'ai cru que la Géométrie appartenoit davantage à l'imagination qu'aux sens, quoique les lignes soient quelque chose de sensible : il seroit assez inutile de déduire ici les raisons que j'ai eues, puisqu'elles ne serviroient qu'à justifier l'ordre que j'ai gardé dans ce que je viens de dire, ce qui n'est point une chose essentielle. Je n'ai point aussi parlé d'Arithmétique ni de l'Algèbre, parce que les chiffres & les lettres de l'alphabet dont on se sert dans ces sciences, ne sont pas si utiles pour augmenter l'attention de l'esprit que pour en augmenter l'étendue, ainsi que nous expliquerons dans le chapitre suivant.

Voilà quels sont les secours généraux qui peuvent rendre l'esprit plus attentif, on n'en fait point d'autres, si ce n'est la volonté d'avoir de l'attention, de quoi on ne parle pas, parce qu'on suppose que tous ceux qui étudient veulent être attentifs à ce qu'ils étudient.

Il y en a cependant encore plusieurs qui sont particuliers à certaines personnes, comme sont certaines boisons, certaines viandes, certains lieux, certaines dispositions du corps, desquels secours on doit s'instruire par sa propre expérience : on doit observer l'état de son imagination après le repas, & considérer quelles sont les choses qui entretiennent ou qui dissipent l'attention de son esprit. Ce qu'on peut dire de plus général, c'est que l'usage modéré des choses qui sont beaucoup d'esprits animaux est très-propre pour augmenter l'attention de l'esprit & la force de l'imagination dans ceux qui l'ont foible & languissante.

Des moyens d'augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit ; que l'Arithmétique & l'Algèbre y sont absolument nécessaires.

Il ne faut pas s'imaginer d'abord que l'on puisse

jamais augmenter véritablement la capacité & l'étendue de son esprit. L'ame de l'homme est une portion de pensée qui a des bornes qu'elle ne peut outre-passer : elle ne peut devenir plus grande ni plus étendue qu'elle est ; elle ne s'ensle & ne s'étend pas de même qu'on le croit des liqueurs & des métaux : enfin elle n'apperoit jamais davantage dans un tems que dans un autre.

Il est vrai que cela semble contraire à l'expérience : souvent on pense à beaucoup d'objets, souvent on ne pense qu'à une seule chose, & souvent même on dit que l'on ne pense à rien ; mais cependant si l'on considère que la pensée est à l'ame ce que l'étendue est au corps, on reconnoittra manifestement que de même qu'un corps ne peut véritablement être plus étendu en un tems qu'en un autre, ainsi l'ame ne peut jamais penser davantage en un tems qu'en un autre, à le prendre comme il faut ; soit qu'elle apperçoive plusieurs objets, soit qu'elle n'apperçoive qu'une seule chose, soit même dans le tems que l'on dit que l'on ne pense à rien.

Mais la cause pour laquelle on s'imagine que l'on pense plus en un tems qu'en un autre, c'est qu'on ne distingue pas assez entre appercevoir confusément & appercevoir distinctement : il faut sans doute avoir davantage de pensée, ou remplir davantage la capacité qu'on a de penser, pour appercevoir plusieurs choses distinctement que pour n'en appercevoir qu'une seule ; mais il ne faut pas davantage de pensée pour appercevoir plusieurs choses confusément, que pour en appercevoir une seule distinctement. Ainsi il n'y a pas plus de pensée dans l'ame lorsqu'elle pense à plusieurs choses, que lorsqu'elle ne pense qu'à une seule, puisque si elle ne pense qu'à une seule, elle l'apperçoit toujours beaucoup plus clairement que lorsqu'elle s'applique à plusieurs.

Car il faut remarquer qu'une perception toute simple renferme quelquefois autant de pensée, je veux dire qu'elle remplit autant de la capacité que l'esprit a de penser, qu'un jugement & même qu'un raisonnement composé, puisque l'expérience apprend qu'une perception simple, mais vive, claire & évidente d'une seule chose, nous applique & nous occupe autant qu'un raisonnement composé, ou que la perception obscure & confuse de plusieurs rapports entre plusieurs choses.

Car de même qu'il y a autant & plus de sentiment dans la vue sensible & attentive d'un objet que je tiens tout proche de mes yeux, & que j'examine avec soin, que dans la vue d'une campagne entière que j'examine avec négligence & sans attention ; en sorte que la netteté du sentiment que j'ai de l'objet qui est tout proche de mes yeux, récompense l'étendue du sentiment confus que j'ai de plusieurs choses que je vois sans attention dans une campagne : ainsi la vue que l'esprit a d'un seul objet est quelquefois si vive & si distincte, qu'elle renferme autant & même plus

de pensée, que la vue des rapports qui sont entre plusieurs choses.

Il est vrai qu'en de certains tems, il nous semble que nous ne pensons qu'à une seule chose, & que cependant nous avons de la peine à la bien comprendre, & que dans d'autres tems nous comprenons cette chose & plusieurs autres avec une très-grande facilité; d'où nous nous imaginons que l'ame a plus d'étendue, je veux dire une plus grande capacité de penser en un tems qu'en un autre; mais il est visible que nous nous trompons. La raison pour laquelle, en de certains tems, nous avons de la peine à concevoir les choses les plus faciles, n'est pas que la pensée de l'ame ou sa capacité pour penser soit diminuée, mais c'est que cette capacité est remplie par quelque sensation vive de douleur ou de plaisir, ou par un très-grand nombre de sensations foibles & obscures, qui sont un espèce d'étourdissement; l'étourdissement n'étant d'ordinaire qu'un sentiment confus d'un très-grand nombre de choses.

Un morceau de cire est capable d'une figure bien distincte: il n'en peut recevoir deux que l'une ne confonde l'autre; car il ne peut être entièrement rond & quarré dans le même tems; enfin s'il en reçoit un million, il n'y en aura aucune de distincte. Or si ce morceau de cire étoit capable de connoître ses propres figures, il ne pourroit toutefois savoir quelle figure le termineroit, si le nombre en étoit trop grand. Il en est de même de notre ame, lorsqu'un très-grand nombre de modifications la remplissent, elle ne les peut appercevoir distinctement, parce qu'elle ne les sent point séparément, & elle pense ainsi qu'elle ne sent rien: elle ne peut dire qu'elle sente de la douleur, du plaisir, de la lumière, du son, des saveurs, ce n'est rien de tout cela, & cependant ce n'est que cela qu'elle sent.

Mais quand nous supposerions que l'ame ne seroit point soumise au mouvement confus & déréglé des esprits animaux, & que nous la détacherions de son corps de telle sorte que ses pensées ne dépendroient point de ce qui s'y passe, il pourroit encore arriver que nous comprendrions avec plus de facilité certaines choses en un tems qu'en un autre, selon l'application que nous y aurions, sans que la capacité de notre ame se diminuât ni s'augmentât, mais alors nous penserions à d'autres choses en particulier ou à l'être indéterminé & en général.

L'idée générale de l'infini est inséparable de l'esprit, & elle en occupe entièrement la capacité, lorsque nous ne pensons point à quelque chose de particulier; car quand nous disons que nous ne pensons à rien, cela ne veut pas dire que nous ne pensons pas à cette idée générale, mais simplement que nous ne pensons point à quelque chose en particulier.

Certainement si cette idée ne remplissoit pas notre esprit, nous ne pourrions pas penser à toute

sorte de chose comme nous le pouvons, puisqu'on ne peut penser aux choses dont on n'a aucune connoissance; & si cette idée n'étoit pas plus présente à l'esprit, lorsqu'il nous semble que nous ne pensons à rien, que lorsque nous pensons à quelque chose en particulier, nous aurions autant de facilité à penser à ce que nous voudrions, lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque vérité particulière, que lorsque nous ne sommes appliqués à rien, ce qui est contre l'expérience; car lorsque nous sommes fortement appliqués à quelque proposition de Géométrie, par exemple, nous n'avons pas tant de facilité à penser à toutes choses, que lorsque nous ne sommes occupés d'aucune pensée particulière. Ainsi on pense davantage à l'être général & infini, quand on pense moins aux êtres particuliers & finis, & l'on pense toujours autant en un tems qu'en un autre.

On ne peut donc augmenter l'étendue & la capacité de l'esprit en l'enfant, pour ainsi dire, & en lui donnant plus de réalité qu'il n'en a naturellement, mais seulement en la ménagant avec adresse, ce qui se fait parfaitement par l'Arithmétique & par l'Algèbre; car ces sciences apprennent le moyen d'abréger de telle sorte les idées, & de les considérer dans un tel ordre, qu'encore que l'esprit ait peu d'étendue, il est capable, par le secours de ces sciences, de découvrir des vérités très-composées, & qui paroissent d'abord incompréhensibles; mais il faut prendre les choses dans leur principe, pour les expliquer avec plus de solidité & de lumière.

La vérité n'est rien autre chose qu'un rapport réel, soit d'égalité, soit d'inégalité: la fausseté n'est que la négation de la vérité, ou un rapport faux & imaginaire; la vérité est ce qui est, la fausseté n'est point, ou si on le veut, elle est ce qui n'est point. On ne se trompe jamais, lorsqu'on voit les rapports qui sont, puisqu'on ne se trompe jamais, lorsqu'on voit la vérité: On se trompe toujours, quand on voit qu'on voit certains rapports, & que ces rapports ne sont point; car alors on voit la fausseté, on voit ce qui n'est point, ou plutôt on ne voit point. Quiconque voit le rapport d'égalité entre deux fois 2 & 4 voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'égalité qui est tel qu'il le voit. De même quiconque voit un rapport d'inégalité entre deux fois 2 & 5 voit une vérité, parce qu'il voit un rapport d'inégalité qui est. Mais quiconque juge qu'il voit un rapport d'égalité entre deux fois 2 & 5, se trompe, parce qu'il voit, ou plutôt parce qu'il pense voir un rapport d'égalité qui n'est point. Les vérités ne sont donc que des rapports, & la connoissance des vérités la connoissance des rapports; mais les faussetés ne sont point, & la connoissance de la fausseté ou d'une connoissance fautive est la connoissance de ce qui n'est point, si cela se peut dire, car comme l'on ne peut connoître ce qui

n'est point que par rapport à ce qui est, on ne reconnoît l'erreur que par la vérité.

On peut distinguer autant de genres de faussetés que de vérités; & comme il y a des rapports de trois sortes, d'une idée à une autre idée, d'une chose à son idée, ou d'une idée à sa chose, enfin d'une chose à une autre chose: il y a des vérités & des faussetés de trois sortes; il y en a entre les idées, entre les choses & leurs idées & entre les choses seulement. Il est vrai que deux fois 2 sont 4; il est faux que deux fois 2 sont 5, voilà une vérité & une fausseté entre les idées. Il est vrai qu'il y a un soleil: il est faux qu'il y en ait deux; voilà une vérité & une fausseté entre les choses & leurs idées. Il est vrai enfin que la terre est plus grande que la lune; & il est faux que le soleil soit plus petit que la terre; voilà une vérité & une fausseté qui est seulement entre les choses.

De ces trois sortes de vérités, celles qui sont entre les idées sont éternelles & immuables; & à cause de leur immutabilité, elles sont aussi les règles & les mesures de toutes les autres; car toute règle ou toute mesure doit être invariable, & c'est pour cela que l'on ne considère dans l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie, que ces sortes de vérités, parce que ces sciences générales régissent & renferment toutes les sciences particulières. Tous les rapports ou toutes les vérités qui sont entre les choses créées ou entre les idées & les choses créées, sont sujettes au changement dont toute créature est capable. Il n'y a que les seules vérités qui sont entre nos idées & l'être souverain, qui soient immuables comme celles qui sont entre les seules idées, parce que Dieu n'est point sujet au changement, non plus que les idées qu'il renferme.

Il n'y a aussi que les vérités qui sont entre les idées, que l'on tâche de découvrir par le seul exercice de l'esprit; car on se sert presque toujours de ses sens pour découvrir les autres. On se sert de ses yeux & de ses mains pour s'assurer de l'existence des choses, & pour reconnoître les rapports d'égalité ou d'inégalité qui sont entre elles. Il n'y a que les seules idées dont l'esprit puisse connoître infailliblement les rapports par lui-même & sans l'usage des sens. Mais non-seulement il y a rapport entre les idées, mais encore entre les rapports qui sont entre les idées, entre les rapports des rapports des idées, & enfin entre les assemblages de plusieurs rapports, & entre les rapports de ces assemblages de rapports, & ainsi à l'infini; c'est-à-dire, qu'il y a des vérités simples & des vérités composées à l'infini. On appelle en termes de Géométrie une vérité simple, c'est-à-dire le rapport d'une idée toute entière à une autre, le rapport de 4 à 2 ou à deux fois 2, une raison géométrique ou simplement une raison, car l'excès ou le défaut d'une idée, ou pour me servir des termes ordinaires, l'excès ou le défaut

d'une grandeur n'est pas proprement une raison, ni les excès ou les défauts égaux des raisons égales. Lorsque les idées ou les grandeurs sont égales, c'est une raison d'égalité, lorsqu'elles sont inégales, la raison est d'inégalité.

Le rapport qui est entre les rapports des grandeurs; c'est-à-dire entre les raisons, s'appelle *raison composée*, parce que c'est un rapport composé: le rapport qui est entre le rapport de 6 à 4 & de 3 à 2 est une raison composée; & lorsque les raisons composantes sont égales, cette raison composée s'appelle *proportion ou raison doublée*. Le rapport qui est entre le rapport de 8 à 4, & le rapport de 6 à 3, est une proportion, parce que ces deux rapports sont égaux.

Or il faut remarquer que tous les rapports où toutes les raisons, tant simples que composées, sont de véritables grandeurs, & que le terme même de grandeur est un terme relatif qui marque nécessairement quelque rapport; car il n'y a rien de grand par soi-même & sans rapport à toute autre chose que l'infini ou l'unité. Tous les nombres anciens sont même des rapports aussi véritablement que les nombres rompus ou que les nombres comparés à un autre, ou divisés par quelqu'autre; quoique l'on puisse n'y pas faire de réflexion, à cause que ces nombres entiers peuvent s'exprimer par un seul chiffre. 4, par exemple, ou $\frac{4}{1}$ est un rapport aussi véritablement que $\frac{2}{1}$ ou $\frac{3}{1}$; l'unité à laquelle 4 à rapport n'est pas exprimée; mais elle est sous-entendue, car 4 est un rapport aussi bien que $\frac{2}{1}$ ou $\frac{3}{1}$, puisque 4 est égal à $\frac{4}{1}$ ou à $\frac{8}{2}$. Toute grandeur étant donc un rapport, ou tout rapport une grandeur, il est visible qu'on peut exprimer tous les rapports par des chiffres, & les représenter à l'imagination par des lignes.

Puisque toutes les vérités ne sont que des rapports pour connoître exactement toutes les vérités tant simples que composées, il suffit de connoître exactement tous les rapports tant simples que composés. Il y en a de deux sortes, comme on vient de dire, rapports d'égalité & d'inégalité: il est visible que tous les rapports d'égalité sont semblables, & que dès qu'on connoît qu'une chose est égale à une autre connue, l'on en connoît exactement le rapport. Mais il n'en est pas de même de l'inégalité: on fait qu'une tour est plus grande qu'une toise, & plus petite que mille toises, & cependant on ne fait point au juste sa grandeur, & le rapport qu'elle a avec une toise.

Pour comparer les choses entre elles, ou plutôt pour mesurer exactement les rapports d'inégalité, il faut une mesure exacte, il faut une idée simple & infiniment intelligible, une mesure universelle, & qui puisse s'accommoder à toute sorte de sujets: cette mesure est l'unité; c'est par elle qu'on mesure exactement toutes choses, & sans elle il est impossible de rien connoître avec quelque exactitude. Et parce que tous les nombres ne sont

composées que de l'unité, il est déjà évident que sans les idées des nombres, & sans la manière de comparer & de mesurer ces idées, c'est-à-dire sans l'Arithmétique, il est impossible d'avancer dans la connoissance des vérités composées.

Les idées ou les rapports entre les idées, en un mot les grandeurs pouvant être plus grandes & plus petites que d'autres grandeurs, on ne peut les rendre égales que par le plus & par le moins joints avec l'unité répétée autant de fois qu'il est nécessaire : ainsi ce n'est que par l'addition & la soustraction de l'unité, & des parties de l'unité, lorsqu'on la conçoit divisée, que l'on mesure exactement toutes les grandeurs, & que l'on découvre toutes les vérités ; & parce que de toutes les sciences, l'Arithmétique & l'Algèbre principalement sont celles qui nous apprennent à faire ces opérations avec adresse, avec lumière, & avec un ménagement admirable de la capacité de l'esprit, ces deux sciences sont les seules qui donnent à l'esprit toute la perfection & toute l'étendue dont il est capable, puisque c'est par elles seules que l'on découvre toutes les vérités qui se peuvent connoître avec une entière exactitude.

Car la Géométrie ordinaire ne perfectionne pas tant l'esprit que l'imagination, & les vérités que l'on découvre par cette science ne sont pas toujours si évidentes que les géomètres s'imaginent : ils pensent, par exemple, avoir exprimé la valeur de certaines grandeurs, lorsqu'ils ont prouvé qu'elles sont égales à certaines lignes qui sont les soutendues d'angles droits dont les côtés sont exactement connus, ou à d'autres qui sont déterminées par quelqu'une des sections coniques ; mais il est visible qu'ils se trompent, car ces soutendues, par exemple, sont elles-mêmes inconnues. L'on connoit plus exactement $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ qu'une ligne que l'on s' imagine ou que l'on décrit sur le papier, pour servir de soutendue à un angle droit dont les côtés sont deux, ou dont l'un côté est 2 & l'autre 4. On fait au moins que $\sqrt{8}$ approche fort de 3, & que $\sqrt{20}$ est environ 4 & $\frac{1}{2}$, & l'on peut par certaines règles approcher toujours à l'infini de leur véritable grandeur ; & si l'on ne peut y arriver, c'est que l'esprit ne peut comprendre l'infini. Mais on n'a qu'une idée fort confuse de la grandeur des soutendues, & on est même obligé de recourir à $\sqrt{8}$ ou $\sqrt{20}$ pour les exprimer : ainsi les constructions géométriques dont l'on se sert pour exprimer les valeurs des quantités inconnues, ne sont pas si utiles à régler l'esprit & à découvrir les rapports ou les vérités que l'on cherche qu'à régler l'imagination. Mais plutôt qu'on se plait beaucoup plus à faire usage de son imagination que de son esprit, les personnes d'étude ont d'ordinaire plus d'estime pour la Géométrie que pour l'Arithmétique & pour l'Algèbre.

Pour faire parfaitement comprendre que l'Arithmétique & l'Algèbre sont ensemble la véritable Logique qui sert à découvrir la vérité & à donner

à l'esprit toute l'étendue dont il est capable, il suffit de faire quelque réflexion sur les règles de ces sciences.

On vient de dire que toutes les vérités n'étoient que des rapports, & que le plus simple & le mieux connu de tous les rapports étoit celui d'égalité, qu'il étoit le commencement d'où il falloit mesurer les autres pour avoir une idée exacte de l'inégalité, que cette mesure étoit l'unité, & qu'il falloit l'ajouter ou l'ôter autant de fois qu'il étoit nécessaire, pour mesurer l'excès ou le défaut de l'inégalité de ces grandeurs.

D'où il est clair que toutes les opérations qui peuvent servir à découvrir les rapports d'égalité ne sont que des additions & des soustractions : additions de grandeurs pour élever des grandeurs, additions de rapports, pour élever des rapports ou pour mettre les grandeurs en proportion, enfin additions de rapports de rapports pour élever des rapports de rapports ou pour mettre les grandeurs en proportion composée.

Pour élever 4 avec 2, il n'y a qu'à ajouter 2 avec 2 ou retrancher 2 de 4, on enfin ajouter l'unité à 2 & la retrancher de 4 ; cela est clair.

Pour élever le rapport ou la raison de 8 à 2 au rapport de 6 à 3, il ne faut pas ajouter 3 à 2 ou retrancher 3 de 8, en sorte que l'excès d'un nombre à l'autre soit égal à 3 qui est l'excès de 6 sur 3 ; ce ne seroit qu'ajouter & qu'élever des grandeurs simples. Il faut voir d'abord quelle est la grandeur du rapport de 8 à 2, ou ce que vaut $\frac{8}{2}$, & l'on trouve, en divisant 8 par 2, que l'exposant de ce rapport est 4, ou que $\frac{8}{2}$ est égal à 4. Il sur de même voir quelle est la grandeur du rapport de 6 à 3, & l'on trouve qu'elle est égale à 2. Ainsi l'on reconnoît que ces deux rapports, $\frac{8}{2}$ égal à 4, & $\frac{6}{3}$ égal à 2, ne sont différens que de deux ; de sorte que, pour les élever, on peut, ou bien ajouter à $\frac{8}{2}$ encore $\frac{8}{2}$ égal à 2, car l'on aura $\frac{16}{2}$ qui sera un rapport égal à $\frac{8}{2}$ ou bien retrancher $\frac{8}{2}$ égal à 2 de $\frac{16}{2}$, car l'on aura $\frac{8}{2}$ qui sera un rapport égal à $\frac{8}{2}$, ou enfin ajouter l'unité à $\frac{8}{2}$ & la retrancher de $\frac{16}{2}$, car l'on aura $\frac{8}{2}$ & $\frac{8}{2}$ qui sont des rapports égaux, car 9 est à 3 comme 6 à 2.

Enfin, pour trouver la grandeur de l'inégalité entre les rapports qui résultent, l'un de la raison composée ou du rapport de rapport de 12 à 1 & de 3 à 3, & l'autre de la raison composée ou du rapport de rapport de 8 à 2 & de 2 à 1, la grandeur de la raison de 12 à 3 se marque par 4, où 4 est l'exposant de la raison de 12 à 3, & trois est l'exposant de 3 à 1, & l'exposant de la raison des exposants 4 & 3 est $\frac{4}{3}$. De même l'exposant de 8 à 2 est 4, & de 2 à 1 est 2 ; & l'exposant des exposants 4 & 2 est 2 ; ainsi l'inégalité entre les rapports qui résultent des rapports de rapports est la différence entre $\frac{4}{3}$ & 2, c'est-à-dire $\frac{2}{3}$. Donc $\frac{2}{3}$ ajouté au rapport des raisons 12 à 3 & 3 à 1 ou retranché du rapport

des autres raisons 8 à 2 & 2 à 1 met en égalité ces rapports de rapports, & produit une proportion composée. Ainsi on peut se servir d'additions & de soustractions pour égarer les grandeurs & leurs rapports tant simples que composés, & pour avoir une idée exacte de la grandeur de leur inégalité.

Il est vrai que l'on se sert de multiplications & de divisions tant simples que composées, mais ce ne sont que des additions & des soustractions composées. Multiplier 4 par 3, c'est faire autant d'additions de 4 que 3 contient d'additions de l'unité, ou trouver un nombre qui ait même rapport à 4 que 3 avec l'unité; & diviser 12 par 4, c'est soustraire 4 de 12 autant de fois qu'il se peut, c'est à-dire, trouver un rapport à l'unité égale à celui de 12 à 4; car 3, qui en fera l'exposant, a même rapport à l'unité que 12 à 4. Les extractions des racines quarrées, cubiques, &c., ne sont que des divisions par lesquelles on cherche une, deux ou trois moyennes proportionnelles.

Il est évident que l'esprit de l'homme est si petit, sa mémoire si peu fidelle, & son imagination si peu étendue, que, sans l'usage des chiffres & de l'Ecriture, & sans l'adresse dont on se sert dans l'Arithmétique, il seroit impossible de faire les opérations nécessaires pour connoître l'inégalité des grandeurs & de leurs rapports. Lorsqu'il y auroit plusieurs nombres à ajouter ou à soustraire, ou, ce qui est la même chose, lorsque ces nombres sont grands, & qu'on ne les peut ajouter que par parties, on en oublieroit toujours quelqu'une. Il n'y a point d'imagination assez étendue pour ajouter ensemble les fractions un peu grandes, comme $\frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4} + \frac{1}{5}$ ou pour soustraire l'une de l'autre.

Les multiplications, les divisions & les extractions de racines des nombres entiers sont infiniment plus embarrassantes que les simples additions ou soustractions: l'esprit seul, sans le secours de l'Arithmétique, est trop petit & trop foible pour les faire, & il est inutile que je m'arrête ici à le faire voir.

Cependant l'analyse ou l'Algèbre est encore toute autre chose que l'Arithmétique: elle partage beaucoup moins la capacité de l'esprit; elle abrège les idées de la manière la plus simple & la plus facile qui se puisse concevoir; ce qui se fait en beaucoup de tems par l'Arithmétique, se fait en un moment par l'Algèbre, sans que l'esprit se brouille par le changement de chiffres & par la longueur des opérations. Enfin il y a voit des choses qui se pouvoient savoir, & qu'il étoit nécessaire de savoir, dont on ne pouvoit avoir la connoissance par l'usage de l'Arithmétique seule; mais je ne crois pas qu'il y ait rien qui soit utile, & que les hommes puissent savoir avec exactitude dont ils ne puissent avoir la connoissance par l'Arithmétique & par l'Algèbre, de sorte que ces deux sciences sont le fondement de toutes les

autres, & le véritable instrument de savoir, s'il est permis de parler ainsi, parce qu'on ne peut ménager davantage la capacité de l'esprit que l'on le fait par l'Arithmétique & principalement par l'Algèbre.

Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité.

Après avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif & plus étendu, qui sont les seuls qui peuvent le rendre plus paisible, je veux dire plus éclairé & plus pénétrant: il est tems de venir aux règles qu'il est absolument nécessaire d'observer dans la résolution de toutes les questions. Et c'est à quoi je m'arrêterai beaucoup, & que je tâcherai de bien expliquer par plusieurs exemples, afin d'en faire mieux connoître la nécessité, & d'accoutumer l'esprit à la mettre bien en usage: parce que le plus nécessaire & le plus difficile n'est pas de les bien savoir, mais de les bien pratiquer.

Il ne faut pas s'attendre ici d'avoir quelque chose de fort extraordinaire, qui surprenne & qui applique beaucoup l'esprit: au contraire, afin que ces règles soient bonnes, il faut qu'elles soient simples & naturelles, en petit nombre, très-intelligibles, & dépendantes les unes des autres. En un mot, elles ne doivent que conduire notre esprit, & régler notre attention sans la partager: car l'expérience fait assez connoître que la Logique d'Aristote n'est pas de grand usage, à cause qu'elle occupe trop l'esprit, & qu'elle le détourne de l'attention aux choses qu'il devroit considérer pour les pénétrer. Que ceux donc qui n'aiment que les mystères & les choses extraordinaires, quittent pour quelque tems cette humeur, & qu'ils apportent toute l'attention dont ils sont capables, afin d'examiner si les règles, que l'on va donner, suffisent pour conserver toujours l'évidence dans les perceptions de l'esprit, & pour pénétrer les choses les plus cachées. S'ils ne se préoccupent point injustement contre la simplicité & contre la facilité de ces règles, j'espère qu'ils reconnoîtront par l'usage qu'ils en feront & que nous montrerons dans la suite qu'on en peut faire, que les principes les plus clairs & les plus simples sont les plus seconds, & que les choses extraordinaires & difficiles ne sont pas toujours aussi utiles que notre vaine curiosité nous le fait croire.

Le principe de toutes ces règles est qu'il faut toujours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, pour découvrir la vérité sans crainte de se tromper. De ce principe dépend cette règle générale qui regarde le sujet de toutes nos études, savoir, que nous ne devons raisonner que sur des choses dont nous avons des idées claires, & par une suite nécessaire, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples & les plus

plus faciles, & nous y arrêter fort long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Les règles qui regardent la manière dont il s'y faut prendre pour résoudre les questions, dépendent aussi de ce même principe : & la première de ces règles est qu'il faut concevoir très-distinctement l'état de la question qu'on se propose de résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes pour les pouvoir comparer, & pour en reconnoître ainsi les rapports que l'on cherche.

Mais, lorsqu'on ne peut reconnoître les rapports que les choses ont entr'elles, en les comparant immédiatement, la seconde règle est qu'il faut découvrir par quelque effort d'esprit une ou plusieurs idées moyennes qui puissent servir comme de mesure commune pour reconnoître par leur moyen les rapports qui sont entr'elles. Et il faut observer inviolablement que ces idées soient claires & distinctes, à proportion que l'on tâche de découvrir des rapports plus exacts & en plus grand nombre.

Mais, lorsque les questions sont difficiles & de longue discussion, il faut par la troisième règle retrancher avec soin du sujet que l'on doit considérer, toutes les choses qu'il n'est point nécessaire d'examiner pour découvrir la vérité que l'on cherche : car il ne faut point partager inutilement la capacité de l'esprit, & toute sa force doit être employée aux choses seules qui le peuvent éclairer. Les choses que l'on peut ainsi retrancher, sont toutes celles qui ne touchent point la question, & qui étant retranchées, la question subsiste dans son entier.

Lorsque la question est ainsi réduite aux moindres termes, il faut, par la quatrième règle, diviser le sujet de la méditation par parties, & les considérer toutes les unes après les autres selon l'ordre naturel, en commençant par les plus simples. c'est-à-dire, par celles qui enserment moins de rapports ; & ne passer jamais aux plus composées avant que d'avoir reconnu distinctement les plus simples, & se les être rendus familières.

Lorsque ces choses sont rendues familières par la méditation, on doit, selon la cinquième règle, en abrégier les idées, & les ranger ainsi dans son imagination, ou les écrire sur le papier, afin qu'elles ne remplissent plus la capacité de l'esprit. Quoique cette règle soit toujours utile, elle n'est absolument nécessaire que dans les questions très-difficiles, & qui demandent une grande étendue d'esprit, puisqu'on n'entend l'esprit qu'en abrégant ses idées. L'usage de cette règle, & de celles qui suivent, ne se reconnoît bien que dans l'Algèbre.

Les idées de toutes les choses qu'il est absolument nécessaire de considérer, étant claires, familières, abrégées, & rangées par ordre dans l'imagination, ou exprimées sur le papier ; il est nécessaire de les comparer toutes alternativement les unes avec les autres selon les règles de

combinaisons, ou par la seule vue de l'esprit, ou par le mouvement de l'imagination accompagnée de la vue de l'esprit, ou par le calcul de la plume, joint à l'attention de l'esprit & de l'imagination.

Si de tous les rapports qui résultent de toutes ces comparaisons, il n'y en a aucun qui soit celui que l'on cherche, il faut de nouveau retrancher de tous ces rapports ceux qui sont inutiles à la résolution de la question, se rendre les autres familiers, les abrégier, & les ranger par ordre dans son imagination, ou les exprimer sur le papier, les comparer ensemble selon les règles des combinaisons, & voir si le rapport composé, que l'on cherche, est quelqu'un de tous les rapports composés qui résultent de ces nouvelles comparaisons.

S'il n'y a pas un de ces rapports que l'on a découverts qui renferme la résolution de la question, il faut de tous ces rapports retrancher les inutiles, se rendre les autres familiers, &c. &c. & en continuant cette manière d'agir, on découvrira la vérité ou le rapport que l'on cherche, si composé qu'il soit : pourvu que l'on puisse étendre suffisamment la capacité de l'esprit par l'abrégement des idées, & que dans toutes ces opérations l'on ait toujours en vue le terme où l'on doit tendre, car c'est la vue continuelle de la question qui doit régler toutes les démarches de l'esprit, puisqu'il faut toujours savoir où l'on va.

Il faut sur toutes choses prendre garde à ne pas se contenter de quelque lueur ou de quelque vraisemblance, & recommencer si souvent les comparaisons qui servent à découvrir la vérité que l'on cherche, que l'on ne puisse s'empêcher de la croire sans sentir les reproches secrets du maître qui répond à notre demande, je veux dire à notre travail, à l'application de notre esprit, & aux desirs de notre cœur : & alors cette vérité pourra nous servir de principe infailible pour avancer dans les sciences.

Toutes ces règles, que nous venons de donner, ne sont pas nécessaires généralement dans toute sorte de questions ; car, lorsque les questions sont très-faciles, la première règle suffit : l'on n'a besoin que de la première & de la seconde dans quelques autres questions. En un mot, puisqu'il faut faire usage de ces règles jusqu'à ce qu'on ait découvert la vérité que l'on cherche, il est nécessaire d'en pratiquer d'autant plus que les questions sont plus difficiles à résoudre.

Ces règles ne sont pas en grand nombre, elles dépendent toutes les unes des autres, elles sont naturelles, & on se les peut rendre si familières, qu'il ne sera point nécessaire d'y penser beaucoup dans le tems qu'on s'en voudra servir ; en un mot, elles peuvent régler l'attention dans la par-

tager, c'est-à-dire, qu'elles ont une partie de ce qu'on souhaite. Mais elles paroissent si peu considérables par elles-mêmes, qu'il est nécessaire, pour les rendre recommandables, que je fasse voir que les philosophes sont tombés dans un très-grand nombre d'erreurs & d'extravagances, à cause qu'ils n'ont pas seulement observé les deux premières, qui sont les plus faciles & les principales; & que c'est aussi par l'usage de Descartes en a fait, qu'il a découvert toutes ces grandes & secondes vérités dont on peut s'instruire dans ses ouvrages.

De la règle générale qui regarde le sujet de nos études.
Que les philosophes de l'école ne l'observent point, ce qui est cause de plusieurs erreurs dans la Philosophie.

La première de ces règles, & celle qui regarde le sujet de nos études, nous apprend que nous ne devons raisonner que sur des idées claires: de laquelle on tire cette conséquence que, pour étudier par ordre, on doit commencer par les choses les plus simples & les plus faciles à comprendre, & s'y arrêter même long-temps avant que d'entreprendre la recherche des plus composées & des plus difficiles.

Tout le monde tombera facilement d'accord de la nécessité de cette règle générale; car on voit assez que c'est marcher dans les ténèbres que de raisonner sur des idées obscures & sur des principes incertains: mais on s'otonnera peut-être si je dis que l'on ne l'observe presque jamais, & que la plupart des sciences qui sont encore à présent le sujet de l'orgueil de quelques faux savans, ne sont appuyées que sur des idées ou trop confuses ou trop générales, pour être utiles à la recherche de la vérité.

Aristote, qui mérite avec justice la qualité de prince de ces philosophes dont je parle, parce qu'il est le père de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, & que sur ces autres idées vagues, générales & indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit. Car les termes ordinaires à ce philosophe ne peuvent servir qu'à exprimer confusément aux sens & à l'imagination les sentimens confus que l'on a des choses sensibles; ou à faire parler d'une manière si vague & si indéterminée, que l'on n'exprime rien de distinct. Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit livres de Physique, dont il y a tant de commentateurs différens qu'il y a de régens en Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il y parle beaucoup, & il n'y dit rien. Ce n'est pas qu'il soit diffus, mais c'est qu'il a le secret d'être concis & de ne rien dire. Dans ses autres ouvrages il ne fait pas un si fréquent usage de ses termes vagues & généraux; mais

ceux dont il se sert ne s'évillent que les idées confuses des sens: & c'est par ces idées qu'il prétend dans ces problèmes résoudre en deux mots une infinité de questions, dont on peut donner démonstration qu'elles ne se peuvent résoudre.

Mais, afin que l'on comprenne mieux ce que je veux dire, on doit se souvenir de ce que j'ai prouvé ailleurs, que tous les termes qui ne réveillent que des idées sensibles, sont tous équivoques, mais (ce qui est à considérer) équivoques par erreur & par ignorance, & par conséquent cause d'un nombre infini d'erreurs.

Le mot de *belier* est équivoque, il signifie un animal qui rumine, & une consellation dans laquelle le soleil entre au printems; mais il est rare qu'on s'y trompe: car il faut être astrologue dans l'excès pour s'imaginer quelque rapport entre ces deux choses, & pour croire par exemple qu'on est sujet à vomir en ce tems les médecines que l'on prend, à cause que le belier rumine. Mais, pour les termes des idées sensibles, il n'y a presque personne qui reconnoisse qu'ils soient équivoques. Aristote & les anciens philosophes n'y ont pas seulement pensé, & l'on en tombera d'accord, si on lit quelque chose de leurs ouvrages, & si l'on sait distinctement la cause pour laquelle ces termes sont équivoques: car il n'y a rien de plus évident que les philosophes ont cru sur ce sujet tout le contraire de ce qu'il faut croire.

Lorsque les philosophes disent, par exemple, que le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux, &c. ils entendent comme les enfans, & comme le commun des hommes, que le feu a ce qu'ils sentent lorsqu'ils se chauffent, que l'herbe a sur elle les couleurs qu'ils y croient voir, que le sucre sentir la douceur qu'ils sentent en le mangeant, & ainsi de toutes les choses que nous voyons ou que nous sentons: il est impossible d'en douter en lisant leurs écrits. Ils parlent des qualités sensibles comme des sentimens, ils prennent de la chaleur pour du mouvement, & ils confondent enfin, à cause de l'équivoque des termes, les manières d'être des corps avec celles des esprits.

Ce n'est que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses & indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, si le sucre est doux, &c. on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment: si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou un tel mouvement de parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe verte, le sucre doux; mais, si par chaleur & les autres qualités, vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, &c., le feu n'est point chaud, ni l'herbe verte, &c., car la chaleur que l'on sent, & les couleurs que l'on voit ne sont que dans l'ame. Mais, parce que les hommes pensent

que ce qu'ils sentent, & ce qui est dans l'objet est la même chose, ils croient avoir droit de juger des qualités des objets par les sentimens qu'ils en ont, & ainsi ils ne disent pas deux mots sans dire quelque chose de faux, & ils ne disent jamais rien sur cette matière qui ne soit obscur & confus.

1. Parce que tous les hommes n'ont point les mêmes sentimens des mêmes objets, ni un même homme en différens tems, ou lorsqu'il sent ces mêmes objets par différentes parties du corps. Ce qui semble doux à l'un, semble amer à l'autre : ce qui est chaud à l'un, est froid à l'autre : ce qui semble chaud à une personne, quand elle a froid, semble froid à cette même personne quand elle a chaud, ou lorsqu'elle sent par différentes parties de son corps. Si l'eau semble chaude par une main, elle semble souvent froide par l'autre, ou si on s'en lave quelque partie proche du cœur. Le sel semble salé à la langue, & cuisant ou, si on le veut, douloureux à une plaie; le sucre est doux à la langue, & l'aloës extrêmement amer, mais rien n'est doux ni amer par les autres sens. Ainsi, lorsqu'on dit qu'une telle chose est froide, douce, amère, cela ne signifie rien de certain.

2. Parce que différens objets peuvent faire la même sensation : le plâtre, le pain, la neige, le sucre, le sel, &c., font même sentiment de couleur : cependant leur blancheur est différente, si l'on en juge autrement que par les sens. Ainsi, lorsqu'on dit que la farine est blanche, on ne dit rien de distinct.

3. Parce que les qualités des corps, qui nous causent des sensations tout-à-fait différentes, sont presque les mêmes : & au contraire, celles, dont nous avons presque les mêmes sensations, sont souvent très-différentes. Les qualités de douceur & d'amertume dans les objets ne sont presque point différentes, & les sentimens de douceur & d'amertume sont essentiellement différens. Les mouvemens qui causent de la douleur & du chatouillement, ne diffèrent que du plus & du moins, & cependant les sentimens de chatouillement & de douleur sont essentiellement différens. Au contraire, l'appréhension d'un fruit ne semble pas au goût si différente de l'amertume que la douceur, & cependant cette qualité est la plus éloignée de l'amertume qu'il puisse y avoir. Lorsque les fruits sont mûrs, ils semblent doux ; & lorsqu'ils le sont un peu trop, ils semblent amers. L'amertume & la douceur dans les fruits ne diffèrent donc que du plus & du moins : & c'est pour cela qu'il y a des hommes qui les trouvent doux lorsque d'autres les trouvent amers, car il y en a même qui trouvent que l'aloës est doux comme du miel. C'est la même chose de toutes les idées sensibles, les termes de doux, d'amer, de salé, d'aigre, d'acide, &c., de rouge, de vert, de jaune, &c., de telle ou telle odeur,

saveur, couleur, &c., sont donc tous équivoques, & ne réveillent point dans l'esprit d'idée claire & distincte. Et cependant les philosophes de l'école & le commun des hommes ne jugent de toutes les qualités sensibles des corps, que par les sentimens qu'ils en reçoivent.

Non - seulement ces philosophes jugent des qualités sensibles par les sentimens qu'ils en reçoivent, ils jugent des choses mêmes par les faux jugemens qu'ils ont fait touchant les qualités sensibles. Car de ce qu'ils ont des sentimens essentiellement différens de certaines qualités, ils jugent qu'il y a génération de formes nouvelles qui produisent ces différences imaginaires de qualités. Du bled paroit jaune, dur, &c., la farine blanche, molle, &c., & de-là ils concluent sur le rapport de leurs yeux & de leurs mains que ce sont des corps essentiellement différens, supposé qu'ils ne pensent pas à la manière dont le bled est changé en farine. Cependant de la farine n'est que du bled froissé & moulu ; comme du feu n'est que du bois divisé & agité ; comme de la cendre n'est que le plus grossier du bois divisé sans être agité ; comme du verre n'est que de la cendre dont chaque partie a été polie & quelque peu arrondie par le froissement causé par le feu, & ainsi des autres transmutations des corps. Il est donc évident que les termes & les idées sensibles sont entièrement inutiles pour proposer nettement & pour résoudre clairement les questions, c'est-à-dire, pour découvrir la vérité. Cependant il n'y a point de questions, si embarrassées qu'elles puissent être par les termes équivoques des sens, qu'Aristote & la plupart des philosophes ne prétendent résoudre dans leurs livres sans ces distinctions que nous venons de donner ; parce que ces termes sont équivoques par erreur & par ignorance.

Si l'on demande, par exemple, à ceux qui ont passé toute leur vie dans la lecture des anciens philosophes ou médecins, & qui en ont entièrement pris l'esprit & les sentimens : si l'eau, par exemple, est humide, si le feu est sec, si le vin est chaud, si le sang des poissons est froid, si l'eau est plus crüe que le vin, si l'or est plus parfait que le vis-argent, si les plantes & les bêtes ont des âmes, & un million d'autres questions indéterminées ; ils y répondront imprudemment sans consulter autre chose que les impressions que ces objets ont fait sur leurs sens, ou ce que leur lecture a laissé dans leur mémoire. Ils ne verront point que ces termes sont équivoques. Ils trouveront étrange qu'on les veuille définir, & ils s'impacienteront si l'on tâche de leur faire connaître qu'ils se précipitent un peu trop & que leurs sens les séduisent. Ils ne manquent point de *distinguo* pour confondre les choses les plus évidentes ; & dans ces questions, où il est si nécessaire d'ôter l'équivoque, ils ne trouvent rien à distinguer.

Si l'on considère que la plupart des questions des philosophes & des médecins renferment quelques termes équivoques semblables à ceux dont nous parlons, on ne pourra douter que ces savans, qui n'ont pu les définir, n'ont pu aussi rien dire de solide dans les gros volumes qu'ils ont composés, & ce que je viens de dire suffit pour renverser presque toutes les opinions des anciens. Il n'en est pas de même de Descartes, il a su parfaitement distinguer ces choses, il ne résout aucune question par les idées sensibles; & si l'on prend la peine de le lire, on verra qu'il explique d'une manière claire, évidente, & presque toujours démonstrative par les seules idées distinctes d'étendue, de figure & de mouvement, les principaux effets de la nature.

L'autre genre de termes équivoques, dont les philosophes se servent, comprend tous ces termes généraux de Logique, par lesquels il est facile d'expliquer toutes choses, sans en avoir aucune connoissance. Aristote est celui qui en a le plus fait d'usage, tous ses livres en sont remplis, & il y en a quelques-uns qui ne sont que pure Logique. Il propose & résout toutes choses par ces beaux mots de *genre, d'espèce, d'ailé, de puissance, de nature, de forme, de facultés, de qualités, de cause par soi, de cause par accident*. Ses sectateurs ont de la peine à comprendre que ces mots ne signifient rien, & qu'on n'est pas plus savant qu'on étoit auparavant, quand on leur a oui dire que le feu dissout les métaux, parce qu'il a la faculté de dissoudre; & qu'un homme ne digère pas, parce qu'il a l'estomac foible, ou que la faculté concoctrice ne fait pas bien ses fonctions.

Il est vrai que ceux, qui ne se servent que de ces termes & de ces idées générales pour expliquer toutes choses, ne tombent pas d'ordinaire dans un si grand nombre d'erreurs, que ceux qui se servent seulement des termes qui ne réveillent que les idées confuses des sens. Les philosophes scholastiques ne sont pas si sujets à l'erreur que certains médecins qui dogmatisent, & qui sont des systèmes sur quelques expériences, dont ils ne connoissent point les raisons, parce que les scholastiques parlent si généralement, qu'ils ne se hasardent pas beaucoup.

Le feu échauffe, sèche, durcit & amollir, parce qu'il a la faculté de produire ces effets. Le feu purgé par sa qualité purgative, le pain même nourrit, si on le veut, par sa qualité nutritive ou nourissante: ces propositions ne sont point sujettes à l'erreur. Une qualité est ce qui fait que l'on appelle une chose d'un tel nom, on ne peut le nier à Aristote, car enfin cette définition est incontestable. Telles ou semblables manières de parler ne sont point fausses, mais c'est qu'en effet elles ne signifient rien. Ces idées vagues & indéterminées n'engagent point dans l'erreur,

mais elles sont entièrement inutiles à la découverte de la vérité.

Car encore que l'on sache qu'il y a dans le feu une forme substantielle accompagnée d'un million de facultés ou de qualités semblables à celle d'échauffer, de dilater, de fondre l'or, l'argent & tous les métaux, d'éclaircir, de brûler, de cuire, &c., si l'on me propose cette difficulté à résoudre, savoir, si le feu peut durcir de la boue & amollir de la cire, les idées de formes substantielles, & des facultés de produire la chaleur, la lumière, la raréfaction, la fluidité, &c., ne me serviroient de rien, pour reconnoître si le feu seroit capable de durcir de la boue & d'amollir de la cire; car il n'y a aucune liaison entre les idées de dureté de la boue & de mollesse de la cire, & celles de forme substantielle du feu, & des qualités de produire la chaleur, la lumière, la raréfaction, la fluidité. C'est la même chose de toutes les idées générales, ainsi elles sont entièrement inutiles pour résoudre aucune question.

Mais si l'on fait que le feu n'est autre chose que du bois, dont toutes les parties sont en continue agitation; & que c'est seulement par cette agitation qu'il excite en nous le sentiment de chaleur. Si l'on fait en même tems que la mollesse de la boue ne consiste que dans un mélange de terre & d'eau: comme ces idées ne sont point confuses & générales, mais distinctes & particulières, il ne sera pas difficile de voir que la chaleur du feu doit durcir la boue: parce qu'il n'y a rien de plus facile à concevoir qu'un corps en peut remuer un autre, si, étant agité, il le rencontre. On voit sans peine que, puisque la chaleur que l'on ressent auprès du feu est causée par le mouvement des parties insensibles du bois qui heurtent contre les mains, si l'on expose de la boue à la chaleur du feu, les parties d'eau qui sont jointes à la terre étant plus déliées, & par conséquent plutôt agitées par le choc des petits corps qui sortent du feu, que les parties grossières de la terre, elles doivent s'en séparer & la laisser sèche & dure. On verra de même avec évidence que le feu ne doit point durcir la cire, si l'on fait que les parties qui la composent sont branchues & à-peu-près de même grosseur. Ainsi, les idées particulières sont utiles à la recherche de la vérité, & les idées vagues & indéterminées n'y peuvent de rien servir, & engagent cependant insensiblement dans l'erreur.

Car les philosophes ne se contentent pas de se servir de termes généraux & des idées générales qui y répondent: ils veulent, outre cela, que ces termes signifient de certains êtres particuliers. Ils prétendent ordinairement qu'il y a quelque substance distinguée de la matière qui en est la forme, & une infinité de petits êtres réels, qui sont leurs qualités & leurs facultés, distingués réellement de la forme & de la matière; & ils

en supposent d'ordinaire autant qu'ils ont de sensations différentes des corps, & qu'ils pensent que ces corps produisent d'effets différens.

Cependant il est visible à tout homme capable de quelque attention que tous ces petits êtres distingués du feu, par exemple, & que l'on suppose être contenus dans le feu pour produire la chaleur, la lumière, la sécheresse, la dureté, la fluidité, &c., ne sont que des fictions de l'imagination qui se révolte contre la raison; car la raison n'a point d'idée particulière qui représente ces petits êtres. Si l'on demande aux philosophes quelle sorte d'entité c'est que la faculté qu'a le feu d'éclairer, ils ne répondent autre chose si ce n'est que c'est un être qui est la cause que le feu est capable de produire la lumière. Ainsi l'idée qu'ils ont de cette faculté d'éclairer n'est pas différente de l'idée générale de cause, & de celle de l'effet qu'ils voient. Ils n'ont donc point d'idée claire de ce qu'ils disent lorsqu'ils admettent de ces êtres particuliers, & ils disent ainsi ce qu'ils ne conçoivent pas, & ce qu'il est même impossible de concevoir.

De l'erreur la plus dangereuse de la Philosophie des Anciens.

Non-seulement les philosophes disent ce qu'ils ne conçoivent point, lorsqu'ils expliquent les effets de la nature par de certains êtres dont ils n'ont aucune idée particulière; ils fournissent même un principe dont on peut tirer directement des conséquences très-fausSES & très-dangereuses.

Car si l'on suppose, selon leur sentiment, qu'il y a dans les corps quelques entités distinguées de la matière; n'ayant point d'idée distincte de ces entités, on peut facilement s'imaginer qu'elles sont les véritables ou les principales causes des effets que l'on voit arriver, & c'est même le sentiment commun des philosophes ordinaires: car c'est principalement pour expliquer ces effets, qu'ils pensent qu'il y a des formes substantielles, des qualités réelles, & d'autres semblables entités. Ensuite en considérant attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin: car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la suprême divinité, & l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins selon la pensée des payens, si la puissance ou la cause est véritable. On admet donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus, & des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature; & l'on entre ainsi insensiblement dans

le sentiment des payens par le respect que l'on a pour leur Philosophie. Il est vrai que la foi nous redresse, mais peut-être que l'on peut dire que, si le cœur est chrétien, le fond de l'esprit est payen.

De plus, il est difficile de se persuader que l'on ne doive point craindre & que l'on ne doive point aimer; & puisque l'amour & la crainte sont la véritable adoration de l'esprit, il est difficile de se persuader que l'on ne doive point adorer les choses qui peuvent agir sur nous, qui peuvent nous punir par quelque douleur, ou nous récompenser par quelque plaisir. Car tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable & réelle, est nécessairement au-dessus de nous, selon saint Augustin & selon la raison; & selon le même Saint & la même raison, c'est une loi immuable que les choses inférieures servent aux supérieures: & c'est pour ces raisons que ce grand saint reconnoît que le corps ne peut agir sur l'âme, & que rien ne peut être au-dessus de l'âme que Dieu.

Dans les saintes écritures, lorsque Dieu prouve aux israélites qu'ils le doivent adorer, c'est à-dire, qu'ils le doivent craindre & qu'ils le doivent aimer, les principales raisons qu'il apporte sont tirées de sa puissance pour les récompenser & pour les punir. Il leur représente les bienfaits & les punitions qu'ils ont reçues de lui, & qu'il a encore la même puissance. Il leur défend d'adorer les dieux des payens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, & qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien & du mal, & qu'il n'en arrive point dans leur ville selon le prophète, qu'il ne fasse lui-même; parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire; & comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre & qu'il faut aimer en elles, *soli Deo honor & gloria*.

Enfin ce sentiment, qu'on doit craindre & qu'on doit aimer, ce qui peut être véritable cause du bien & du mal, semble si naturel & si juste, qu'il ne paroît pas possible de s'en défaire. De forte que, si l'on suppose cette fausse opinion des philosophes, & que nous tâchons ici de détruire, que les corps qui nous environnent, sont les véritables causes des plaisirs & des maux que nous sentons; la raison établit une religion semblable à celle des payens, & va à prouver le dérèglement universel des mœurs.

Il est vrai que la raison n'enseigne pas qu'il faille adorer les oignons & les porreaux, par exemple, comme la souveraine divinité, parce qu'ils ne peuvent rendre les hommes entièrement heureux lorsqu'ils en ont, ou entièrement malheureux lorsqu'ils n'en ont point. Les payens aussi ne leur ont jamais rendu tant d'honneur

qu'au grand Jupiter, duquel toutes leurs divinités dépendoient, ou qu'au soleil que nos sens nous représentent comme la cause universelle, qui donne la vie & le mouvement à toutes choses; & que l'on ne peut s'empêcher de regarder comme la souveraine divinité, si l'on suppose, comme les philosophes payens, qu'il renferme dans son être les causes véritables de tout ce qu'il semble produire non-seulement sur notre corps & sur notre esprit, mais encore sur tous les êtres qui nous environnent.

Mais si l'on ne doit pas rendre un honneur souverain aux portaux & aux oignons, on peut toujours leur rendre, quelque adoration particulière, je veux dire qu'on peut y penser, & les aimer en quelque manière, puisqu'ils peuvent rendre les hommes heureux en quelque manière, & qu'on doit leur rendre honneur à proportion du bien qu'ils peuvent faire. Et certainement les hommes pensent que ces légumes sont capables de leur faire du bien, car les Israélites, par exemple, ne les auroient pas regrettés dans le désert, ils ne se seroient point considérés comme malheureux sans eux, s'ils n'eussent été en quelque façon heureux avec eux. Voilà les dérèglemens où nous engage la raison, lorsqu'elle est jointe aux principes de la Philosophie payenne, & lorsqu'elle suit les impressions des sens.

Ain que l'on ne puisse plus douter de la fausseté de cette misérable Philosophie, & que l'on reconnoisse avec évidence la solidité des principes & la netteté des idées dont on se sert, il est nécessaire d'établir clairement & démonstrativement les vérités qui sont opposées aux erreurs des anciens philosophes, & de prouver en peu de mots qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, parce qu'il n'y a qu'une vraie cause; que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu: que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles, & quelques autres vérités qui seront des suites de celles-ci.

Il est évident que tous les corps grands & petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits & idées de corps; & ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. Ainsi, puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connoître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. Mais, quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté & le mouvement de quelque corps que ce soit: on voit, au contraire, qu'il n'y en a

point, & qu'il n'y en peut avoir. On doit donc aussi conclure, si l'on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit comme cause véritable ou principale, de même que l'on a dit qu'aucun corps ne se pouvoit remuer soi-même.

Mais, lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire, d'un être infiniment parfait & par conséquent tout puissant, on reconnoît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté & le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mu & que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, & non pas comme nous les sentons. La force mouvante des corps n'est donc point dans les corps qui se remuent, puisque cette force mouvante n'est autre chose que la volonté de Dieu. Ainsi les corps n'ont aucune action, & lorsqu'une boule qui se remue en rencontre & en meur une autre, elle ne lui communique rien qu'elle ait; car elle n'a pas elle-même l'impression qu'elle lui communique. Cependant une boule est cause naturelle du mouvement qu'elle communique, une cause naturelle n'est donc point une cause réelle & véritable, mais seulement une cause occasionnelle, & qui détermine l'auteur de la nature à agir de telle & telle manière en telle rencontre.

Il est constant que c'est par le mouvement des corps sensibles ou insensibles, que toutes choses se produisent: car l'expérience nous apprend que les corps, dont les parties sensibles ou insensibles ont plus de mouvement, sont toujours ceux qui agissent davantage, & qui produisent plus de changemens dans le monde. Toutes les forces de la nature ne sont donc que la volonté de Dieu. Dieu a créé le monde, parce qu'il l'a voulu, *dixit & facta sunt*: & il remue toutes choses, & produit ainsi tous les effets que nous voyons arriver, parce qu'il a voulu aussi certaines loix, selon lesquelles les mouvemens se communiquent à la rencontre des corps; & parce que ces loix sont efficaces, elles agissent, & les corps ne peuvent agir. Il n'y a donc point de forces, de puissances, de causes véritables dans le monde matériel & sensible; & il n'y faut point admettre de formes, de facultés, & de qualités réelles pour produire des effets que les corps ne produisent point, & pour partager avec Dieu la force & la puissance qui lui est essentielle.

Mais non-seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connoître si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir si Dieu ne les modifie; & ils ne sont capables de vouloir

quelque chose, que parceque Dieu les agit vers lui. Ils peuvent déterminer l'impression que Dieu leur donne pour lui, vers autre chose que lui, je l'avoue, mais je ne fais si cela se peut appeler puissance. Si pouvoir pécher est une puissance, ce sera une puissance que le tout-puissant n'a pas, dit quelque part saint Augustin. Si les hommes tenoient d'eux-mêmes la puissance d'aimer le bien, on pourroit dire qu'ils auroient quelque puissance, mais les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu veut qu'ils aiment, & que sa volonté est efficace. Les hommes ne peuvent aimer que parce que Dieu les pousse sans cesse vers le bien en général, c'est-à-dire, vers lui, car Dieu ne les crée & ne les conserve jamais sans les tourner & sans les pousser vers lui. Ce ne sont pas eux qui se meuvent vers le bien; en général, c'est Dieu qui les meut. Ils suivent seulement par un choix entièrement libre cette impression selon la loi de Dieu, où il s'a déterminent vers de faux biens, mais ils ne peuvent la déterminer que par la vue du bien : car, ne pouvant que ce que Dieu leur fait faire, ils ne peuvent aimer que le bien.

Mais, quand on supposeroit, ce qui est vrai en un sens, que les esprits ont d'eux-mêmes la puissance de connoître la vérité & d'aimer le bien, si leurs pensées & leurs volontés ne produisoient rien au-dehors, on pourroit toujours dire qu'ils ne peuvent rien. Or, il me paroît très-certain que la volonté des esprits n'est pas capable de mouvoir le plus petit corps qu'il y ait au monde : car il est évident qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre la volonté que nous avons, par exemple, de remuer notre bras & le mouvement de notre bras. Il est vrai qu'il se remue lorsque nous le voulons, que nous finissons ainsi la cause naturelle du mouvement de notre bras : mais les causes naturelles ne font point de véritables causes, ce ne sont que des causes occasionnelles, qui n'agissent que par la force & l'efficacité de la volonté de Dieu comme je viens d'expliquer.

Car comment pourrions-nous remuer notre bras ? pour le remuer il faut avoir des esprits animaux, les envoyer par certains nerfs vers de certains muscles pour les enfler & les raccourcir ; car c'est ainsi que le bras qui y est attaché se remue, ou, selon le sentiment de quelques autres, on ne sait encore comment cela se fait : & nous voyons que les hommes qui ne savent pas seulement s'ils ont des esprits, des nerfs & des muscles, remuent leurs bras, & les remuent même avec plus d'adresse & de facilité, que ceux qui savent le mieux l'anatomie. C'est donc que les hommes veulent remuer leur bras, & qu'il n'y a que Dieu qui le puisse & qui le fasse remuer. Si un homme ne peut pas renverser une tour, au moins fait-il bien ce qu'il faut faire pour la renverser ; mais il n'y a point d'hom-

me qui sache seulement ce qu'il faut faire, pour remuer un de ses doigts par le moyen des esprits animaux. Comment donc les hommes pourroient-ils remuer leurs bras ? Ces choses me paroissent évidentes & à tous ceux qui veulent penser, quoiqu'elles soient peut-être incompréhensibles à tous ceux qui ne veulent que s'en tenir.

Mais non-seulement les hommes ne sont point les véritables causes des mouvements qu'ils produisent dans leurs corps, il semble même qu'il y ait contradiction qu'ils le puissent être. Cause véritable est une cause entre laquelle & son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire, c'est ainsi que je l'entends. Mais il n'y a que l'être infiniement parfait, entre la volonté duquel & les effets l'esprit aperçoit une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause, & qui ait véritablement la puissance de mouvoir les corps. Or, on ne conçoit pas que Dieu puisse communiquer à un homme ou à un ange cette puissance : ou si l'on veut dire qu'il le puisse, on doit dire aussi qu'il pourra leur donner celle de créer, d'aucanter, de faire toutes les choses possibles, en un mot, qu'il pourra les rendre tout puissans, comme je le vas faire voir.

Dieu n'a pas besoin d'instrumens pour agir, il suffit qu'il veuille afin qu'une chose soit, parce qu'il y a contradiction qu'il veuille, & que ce qu'il veut ne soit pas. Sa puissance est donc sa volonté, & communiquer sa puissance, communiquer sa volonté. Mais Dieu communiquer sa volonté à un homme ou à un ange, ne peut signifier autre chose, que vouloir que, lorsqu'un homme ou qu'un ange voudra qu'un tel corps, par exemple, soit mu, que ce corps soit effectivement mu. Or, en ce cas, je vois deux volontés qui concourent lorsqu'un ange remuera un corps, celle de Dieu & celle de l'ange : & afin de connoître laquelle des deux sera la véritable cause du mouvement de ce corps, il faut savoir quelle est celle qui est efficace. Il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu & la chose qu'il veut. Dieu veut, en ce cas, que, lorsqu'un ange voudra qu'un tel corps soit mu, que ce corps soit mu. Donc il y a une liaison nécessaire entre la volonté de Dieu & le mouvement de ce corps ; donc c'est Dieu qui est véritable cause du mouvement de ce corps, & la volonté de l'ange n'est que cause occasionnelle.

Et, pour le faire voir encore plus clairement, supposons que Dieu veuille qu'il arrive le contraire de ce que vouloient quelques esprits, comme on le peut penser des démons ou de quels autres esprits qui méritent cette punition ; on ne pourroit pas dire, en ce cas, que Dieu leur communiqueroit sa puissance, puisqu'ils ne pourroient rien faire de ce qu'ils souhaiteroient. Cependant les volontés de ces esprits seroient des causes naturelles des effets qui se produiroient.

Tels corps ne feroient mûs à droite, que parce que ces esprits voudroient qu'ils fussent mûs à gauche; & les desirs de ces esprits détermineroient la volonté de Dieu à agir, comme nos volontés de remuer les parties de notre corps, déterminent la première cause à les remuer, de sorte que toutes les volontés des esprits ne sont que des causes occasionnelles.

Que, si, après toutes ces raisons, l'on vouloit encore soutenir que la volonté d'un ange qui remueroit quelque corps, seroit une véritable cause & non pas une cause occasionnelle; il est évident que ce même ange pourroit être véritable cause de la création & de l'aneantissement de toutes choses. Car Dieu lui pourroit communiquer sa puissance de créer & d'aneantir les corps comme celle de les remuer, s'il vouloit que les choses fussent créées & anéanties, en un mot, s'il vouloit que toutes choses arrivassent comme l'ange le souhaiteroit, de même qu'il a voulu que les corps fussent mûs comme l'ange le voudroit. Si l'on prétend donc pouvoir dire qu'un ange & qu'un homme soient véritablement moteurs, à cause que Dieu renue les corps lorsqu'ils le souhaitent: il faut dire aussi qu'un homme & qu'un ange peuvent être véritablement créateurs, puisque Dieu peut créer lorsqu'ils le voudront. Peut-être même qu'on pourroit dire que les plus vils des animaux ou que la matière toute seule seroit effectivement cause de la création de quelque substance, si on supposoit, comme les philosophes, qu'à l'exigence de la matière Dieu produisit les formes substantielles. Et enfin parce que Dieu a résolu de toute éternité de créer en de certains tems certaines choses, on pourroit dire aussi que ces tems seroient causes de la création de ces êtres; de même qu'on prétend qu'une boule qui en rencontre une autre, est la véritable cause du mouvement qu'elle lui communique, à cause que Dieu a voulu, par sa volonté générale, qui fait l'ordre de la nature, que lorsque deux corps se rencontreroient, il se fit une telle & telle communication de mouvement.

Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu & qu'une seule cause qui soit véritablement cause, & l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effet en soit la véritable cause. Dieu ne peut même communiquer sa puissance aux créatures, si nous suivons les lumières de la raison; il n'en peut faire de véritables causes, il n'en peut faire des dieux; mais, quand il le pourroit, nous ne pourrions concevoir pourquoi il le voudroit. Corps, esprits, pures intelligences, vous ne pouvez donc rien. C'est celui qui vous a faits, qui vous éclaire, & qui vous agit: c'est celui qui a créé le ciel & la terre qui en règle les mouvemens: enfin, c'est l'auteur de notre être qui exécute nos volontés, *semel jussit, semper parat*. Il renue même notre bras lorsque nous nous en servons contre ses ordres, car il se plaint par ses prophètes

que nous le faisons servir à nos desirs injustes & criminels.

Toutes ces petites divinités des payens, & toutes ces causes particulières des philosophes ne sont donc que des chimères que l'esprit malin tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu. Ce n'est point la Philosophie que l'on a reçue d'Adam qui apprend ces choses, c'est celle que l'on a reçue du serpent; car, depuis le péché, l'esprit de l'homme est tout payen. C'est cette Philosophie qui, jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le soleil; & qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit & de la corruption du cœur des hommes. Pourquoi disent-ils par leurs actions, & quelquefois même par leurs paroles: n'aimerons-nous pas les corps, puisque les corps sont capables de nous combler de plaisirs? & pourquoy moque-t-on des Israélites qui regrettoient les choux & les oignons de l'Egypte, puisqu'ils étoient effectivement malheureux étant privés de ce qui étoit capable de les rendre en quelque manière heureux? mais la Philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effaroucher les esprits foibles, que l'on méprise & que l'on condamne sans l'entendre, contre laquelle tant de gens combattent, & par laquelle aussi tant de gens sont vains; car il est juste que la vérité triomphe: la Philosophie nouvelle, dis-je, puisqu'on se plaint à l'appeler ainsi, ruine toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand des principes, qui s'accorde parfaitement avec le fondement & le premier principe de la religion chrétienne, qu'il ne faut aimer & craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux.

Car, si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette Philosophie nous fait connoître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinités du paganisme ne sont que des pierres & des métaux sans vie & sans mouvement, cette Philosophie nous découvre aussi que toutes les causes secondes ou toutes les divinités de la fausse Philosophie, ne sont que de la matière & des volontés inefficaces. Enfin, si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant les dieux qui ne sont point dieux, cette Philosophie nous apprend aussi que notre imagination & notre esprit ne doivent point s'abattre devant la grandeur & la puissance imaginaire des causes qui ne sont point causes: qu'il ne faut point les aimer; qu'il ne les faut point craindre; qu'il ne faut point s'en occuper: qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, adorer Dieu en toutes choses, craindre & aimer Dieu en toutes choses.

Mais ce n'est pas là l'inclination de quelques philosophes, ils ne veulent point voir Dieu, ils ne veulent point penser à Dieu; car, depuis le

péché, il y a une secrète opposition entre l'homme & Dieu. Ils prennent plaisir à se fabriquer des dieux à leur fantaisie, & ils aiment & craignent volontiers les fictions de leur imagination, comme les payens les ouvrages de leurs mains. Ils ressemblent aux enfans qui tremblent devant leurs compagnons après qu'ils les ont barbouillés. Ou, si l'on veut une comparaison plus noble, quoiqu'elle ne soit peut-être pas si juste, ils ressemblent à ces fameux romains qui avoient de la crainte & du respect pour les fictions de leur esprit, & qui adoroient fortement leurs empereurs, après avoir lâché l'aigle dans leurs apothéoses.

Explication de la seconde partie de la règle générale. Que les philosophes ne l'observent point, & que M. Descartes l'a fort exactement observée.

On vient de faire voir dans quelles erreurs on est capable de tomber, lorsqu'on raisonne sur les idées confuses des sens, & sur les idées vagues & indéterminées de la pure Logique : & l'on reconnoît assez par-là que, pour conserver l'évidence dans ses perceptions, il est absolument nécessaire d'observer exactement la règle que nous venons de prescrire, & d'examiner quelles sont les idées claires & distinctes des choses, pour ne raisonner que sur ces idées.

Dans cette même règle générale, qui regarde le sujet de nos études, il y a encore cette circonstance à bien remarquer, savoir, que nous devons toujours commencer par les choses les plus simples & les plus faciles, & nous y arrêter même long-tems avant que d'entreprendre la recherche des plus composées. Car, si l'on ne doit raisonner que sur des idées claires & distinctes, pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il est clair qu'il ne faut jamais passer à la considération des choses composées, avant que d'avoir considéré avec beaucoup de soin & s'être rendu fort familières les simples dont elles dépendent, puisque les idées des choses composées ne sont point claires, & ne le peuvent être, lorsqu'on ne connoît que confusément & qu'imparfaitement les plus simples qui les composent.

On connoît les choses imparfaitement, lorsqu'on n'est point assuré que l'on en a considéré toutes les parties : & on les connoît confusément, lorsqu'elles ne sont point assez familières à l'esprit, quoique l'on soit assuré que l'on en a considéré toutes les parties. Lorsqu'on ne les connoît qu'imparfaitement, on ne fait que des raisonnemens vraisemblables. Lorsqu'on les aperçoit confusément, il n'y a point d'ordre ni de lumière dans les deductions, on ne fait souvent où l'on en est, & où l'on va. Mais, lorsqu'on les connoît imparfaitement & confusément tout ensemble, ce qui est le plus ordinaire, on ne

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

fait jamais clairement ni ce qu'on recherche ni les moyens de le rencontrer. De sorte qu'il est absolument nécessaire de garder inviolablement cet ordre dans les études, de commencer toujours par les choses les plus simples, en examiner toutes les parties, & se les rendre familières avant que de passer aux plus composées dont elles dépendent.

Mais cette règle ne s'accorde point avec l'inclination des hommes, ils ont naturellement du mépris pour les choses qui semblent faciles, & leur esprit, qui n'est pas fait pour un objet borné & qu'il soit aisé de comprendre, ne peut s'arrêter long-tems à la considération de ces idées simples, qui n'ont point le caractère de l'infini pour lequel ils sont faits. Ils ont, au contraire, & par la même raison, beaucoup de respect & d'empressement pour les choses grandes & qui tiennent de l'infini, & pour celles qui sont obscures & mystérieuses. Ce n'est pas qu'ils aiment les ténèbres, mais c'est qu'ils espèrent trouver dans les ténèbres un bien & une vérité capable de les satisfaire.

La vanité, qui est toujours de toutes les méchantes affaires, donne aussi beaucoup de branle aux esprits pour les jeter d'abord dans le grand & l'extraordinaire, & une forte espérance de bien rencontrer les y fait courir. L'expérience apprend que la connoissance la plus exacte des choses ordinaires ne donne point de réputation dans le monde, & que celles des choses peu communes, si confuse & si imparfaite qu'elle puisse être, attire toujours l'estime & le respect de ceux qui se sont volontiers une haute idée de ce qu'ils n'entendent pas : & cette expérience détermine tous ceux qui sont plus sensibles à la vanité qu'à la vérité (qui sont certainement le plus grand nombre) à une recherche aveugle de ces connoissances spécieuses & imaginaires des choses grandes & obscures.

Combien de gens rejettent la Philosophie de M. Descartes par cette plaisante raison que les principes en sont trop simples & trop faciles. Il n'y a point de termes obscurs & mystérieux dans cette Philosophie : des femmes & des personnes qui ne savent ni grec ni latin, sont capables de l'apprendre : il faut donc que ce soit peu de chose, & il n'est pas juste que de grands génies s'y appliquent. Ils s'imaginent que des principes si clairs & si simples ne sont pas assez féconds, pour expliquer les effets de la nature qu'ils supposent obscure & embarrassée. Ils ne voient point d'abord l'usage de ces principes, & ils sont trop simples & trop faciles pour retenir leur attention autant de tems qu'il en faut pour en reconnoître l'usage & l'étendue. Ils aiment donc mieux expliquer des effets, dont ils ne comprennent point la cause, par des principes qu'ils ne conçoivent point, & qu'il est absolument impossible de concevoir, que par des principes simples & intelligibles tout ensemble ; car ces philosophes expliquent

E

des choses obscures par des principes qui ne sont pas seulement obscurs, mais entièrement incompréhensibles.

Lorsque quelques personnes prétendent expliquer par des principes clairs & connus de tout le monde des choses extrêmement embarrassées, il est facile de voir s'ils y réussissent, parce que, si l'on conçoit bien ce qu'ils disent, l'on peut reconnoître s'ils disent vrai. Ainsi les faux savans ne trouvent point leur compte, je veux dire qu'ils ne se font point admirer comme ils le souhaitent, lorsqu'ils se servent de principes intelligibles, parce que l'on reconnoît évidemment qu'ils ne disent rien. Mais, lorsqu'ils se servent de principes inconnus & qu'ils parlent des choses fort composées, comme s'ils en connoissoient exactement tous les rapports, on les admire, parce qu'on ne conçoit point ce qu'ils disent, & que nous avons naturellement du respect pour ce qui passe notre intelligence.

Mais, parce que les choses obscures & incompréhensibles semblent mieux se lier les unes avec les autres, que les choses obscures avec celles qui sont claires & intelligibles, les principes incompréhensibles sont d'un plus grand usage que les principes intelligibles dans les questions très-composées. Il n'y a rien de si difficile dont les philosophes & les médecins ne rendent raison en peu de mots par leurs principes, car leurs principes étant encore plus incompréhensibles que toutes les questions que l'on peut leur faire, lorsqu'on suppose ces principes pour certains, il n'y a point de difficulté qui puisse les embarrasser.

Ils répondent, par exemple, hardiment & sans hésiter à ces questions obscures ou très-difficiles, d'où vient que le soleil attire les vapeurs, d'où vient que le kinquina arrête la fièvre quarte, que la rhubarbe purge la bile, & le sel polycreste les phlegmes, & à d'autres questions semblables. Et la plupart des hommes sont assez satisfaits de leurs réponses, parce que l'obscur & l'incompréhensible s'accoutument bien l'un avec l'autre. Mais les principes incompréhensibles ne s'accoutument pas facilement avec les questions que l'on expose clairement, & qu'il est facile de résoudre, parce qu'on reconnoît évidemment qu'ils ne signifient rien. Les Philosophes ne peuvent par leurs principes expliquer comment des chevaux tirent un chariot, comment la poussière arrête une montre, comment le tripoli nettoie les métaux, & les broches les habits. Car ils se rendroient ridicules à tout le monde s'ils supposoient un mouvement d'attraction & des facultés attractives, pour expliquer d'où vient que les chariots suivent les chevaux qui y sont attelés, & une faculté déterfève dans des broches pour nettoyer des habits, & ainsi des autres questions. De sorte que leurs grands principes ne sont utiles

que pour les questions obscures, parce qu'ils sont incompréhensibles.

Il ne faut donc point s'arrêter à aucun de tous ces principes, que l'on ne connoît point clairement & évidemment, & que l'on peut penser que quelques nations ne reçoivent pas : & considérer avec attention les idées que l'on a d'étendue, de figure & de mouvement local, & les rapports que ces choses ont entr'elles. Si l'on conçoit distinctement ces idées, & si on les trouve si claires, qu'on soit persuadé que toutes les nations les ont reçues dans tous les tems, il faut s'y arrêter & en examiner tous les rapports : mais si on les trouve obscures, il en faut chercher d'autres si l'on en peut trouver : car, si, pour raisonner sans crainte de se tromper, il est nécessaire de conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, il ne faut raisonner que sur des idées claires & sur leurs rapports clairement connus.

Pour considérer par ordre les propriétés de l'étendue, il faut, comme a fait M. Delcattes, & commencer par leurs rapports les plus simples, & passer des plus simples aux plus composés, non-seulement parce que cette manière est naturelle, & qu'elle aide l'esprit dans ces opérations : mais encore parce que Dieu agissant toujours avec ordre, c'est-à-dire, par les voies les plus simples, cette manière d'examiner nos idées & leurs rapports nous fera mieux connoître les ouvrages. Et, si l'on considère que les rapports les plus simples sont toujours ceux qui se présentent les premiers à l'imagination, lorsqu'elle n'est point déterminée à penser plutôt à une chose qu'à une autre ; on reconnoît qu'il suffit de regarder les choses avec attention & sans préoccupation, pour entrer dans cet ordre que nous précrivons, & pour découvrir des vérités très-composées, pourvu qu'on ne veuille point courir trop vite d'une chose à une autre.

Si l'on considère donc avec attention l'étendue, on conçoit sans peine qu'une partie peut être séparée d'une autre, c'est-à-dire, que l'on conçoit sans peine le mouvement local, & que ce mouvement local produit une figure dans l'un & dans l'autre des corps qui sont mêlés. Le plus simple des mouvemens, & celui qui se présente le premier à l'imagination, est le mouvement en ligne droite. Si l'on suppose donc qu'il y ait quelque partie d'étendue qui se meuve par un mouvement en ligne droite, il est nécessaire que celle qui se trouve dans le lieu où cette première étendue se va rendre, se meuve circulairement pour prendre la place qu'elle quitte, & ainsi qu'il se fasse un mouvement circulaire. Et, si l'on conçoit une infinité de mouvemens en ligne droite dans une infinité de semblables parties de cette étendue immense que nous considérons, il est encore nécessaire que tous ces corps s'empêchant, les uns les autres, conspirant tous par leur mu-

tuelle action & réaction, je veut dire par leur mutuelle communication de tous leurs mouvemens particuliers, à se mouvoir par un mouvement circulaire.

Cette première considération des rapports les plus simples de nos idées, nous fait déjà reconnoître la nécessité des tourbillons de M. Descartes: que leur nombre sera d'autant plus grand, que les mouvemens en ligne droite de toutes les parties de l'étendue ayant été plus contraires les uns aux autres, ils auront eu plus de difficulté à conspirer en un même mouvement: & que, de tous ces tourbillons, ceux-là seront les plus grands où il y aura plus de parties qui auront conspiré au même mouvement, ou dont les parties auront eu plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite.

Mais il faut prendre garde à ne pas dissiper l'attention de son esprit à la considération du nombre & de la grandeur des tourbillons. Il faut d'abord s'arrêter quelque temps à quel-qu'un de ces tourbillons, & rechercher avec attention tous les mouvemens de la matière qu'il renferme, & toutes les figures dont toutes les parties de cette matière se doivent revêtir.

Comme il n'y a que le mouvement en ligne droite qui soit simple, il faut d'abord considérer ce mouvement comme celui selon lequel tous les corps tendent sans cesse à se mouvoir, puisqu'il Dieu agit toujours selon les voies les plus simples, & qu'en effet les corps ne se meuvent circulairement que parce qu'ils trouvent des oppositions continuelles dans leurs mouvemens directs. Ainsi, tous les mouvemens n'étant pas d'une égale grandeur, & ceux qui sont les plus grands ayant plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite, que les autres; on conçoit facilement que les plus petits de tous les corps doivent être vers le centre du tourbillon, & les plus grands vers la circonférence; puisqu'il les lignes, que l'on conçoit être décrites par les mouvemens des corps qui sont vers la circonférence, approchent plus de la droite, que celles que décrivent les corps qui sont vers le centre.

Si l'on pense de nouveau que chaque partie de cette matière n'a pu se mouvoir d'abord, & trouver sans cesse quelque opposition à son mouvement sans s'arrondir & sans rompre ses angles; on reconnoitra sans peine que toute cette étendue ne sera encore composée que de deux sortes de corps; de boules rondes qui tournent sans cesse sur leur centre en plusieurs façons différentes, & qui, outre le mouvement particulier, sont encore emportées par le mouvement commun du tourbillon; & d'une matière très-fluide & très-agitée, qui aura été engendrée par le frottement des boules dont on vient de parler, laquelle, outre le mouvement circulaire commun à toutes

les parties du tourbillon, aura encore un mouvement particulier en ligne presque droite du centre du tourbillon vers la circonférence, par les intervalles des boules qui leur laissent le passage libre, de forte que leur mouvement composé de ces mouvemens sera en ligne spirale. Cette matière fluide, que M. Descartes appelle le premier élément, étant divisée en des parties beaucoup plus petites, & qui ont beaucoup moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, que les boules ou le second élément; il est évident que ce premier élément doit être dans le centre du tourbillon, & dans les intervalles qui sont entre les parties du second, & que les parties du second doivent remplir le reste du tourbillon, & approcher de sa circonférence à proportion de la grosseur ou de la force qu'ils ont pour continuer leur mouvement en ligne droite. Pour la figure de tout le tourbillon, on ne peut douter par les choses que l'on vient de dire, que l'éloignement d'un pôle à l'autre ne soit beaucoup plus petit que la ligne qui traverse l'équateur; & si l'on considère que les tourbillons s'environnent les uns les autres & se pressent inégalement, on verra encore clairement que leur équateur est une ligne courbe irrégulière, & qui peut approcher de l'ellipse.

Voilà les choses qui se présentent naturellement à l'esprit, lorsque l'on considère avec attention ce qui doit arriver aux parties de l'étendue qui tendent sans cesse à se mouvoir en ligne droite, c'est-à-dire, par le plus simple de tous les mouvemens. Et si l'on veut supposer une chose qui semble très-digne de la sagesse & de la puissance de Dieu, savoir qu'il a formé tout d'un coup toutes choses, comme elles se seroient arrangées avec le tems selon les voies les plus simples, & qu'il les conserve aussi par les mêmes loix naturelles, & faire ainsi l'application de nos pensées avec les choses que nous voyons; nous pourrions juger que le soleil est le centre du tourbillon: que la lumière corporelle qu'il répand de tous côtés, n'est autre chose que l'effort continu des petites boules, qui tendent à s'éloigner du centre du tourbillon; & que cette lumière doit se communiquer en un instant par des espaces immenses, parce que, tout étant plein de ces boules, on ne peut en presser une qu'on ne presse toutes les autres qui lui sont opposées.

On pourra encore déduire, de ce que je viens de dire, plusieurs autres choses; car les principes les plus simples sont les plus seconds pour expliquer les ouvrages de celui qui agit toujours selon les voies les plus simples: mais on a besoin de considérer encore certaines choses qui doivent arriver à la matière. Nous devons donc penser qu'il y a plusieurs tourbillons semblables à celui que nous venons de décrire en peu de paroles: que les centres de ces tourbillons sont les étoiles, lesquelles sont autant de soleils: que

les tourbillons s'environnent les uns les autres, & qu'ils sont ajustés de telle manière qu'ils se nuisent le moins qu'il se peut dans leurs mouvements : mais que les choses n'ont pu en venir là que les plus faibles des tourbillons n'aient été entraînées & comme englouties par les plus forts.

Pour comprendre ceci, il n'y a qu'à penser que le premier élément, qui est dans le centre d'un tourbillon, peut s'échapper & s'échappe sans cesse par les intervalles des boules vers la circonférence du même tourbillon ; & que dans le tems que ce centre ou cette étoile se vuide par son équateur, il doit y rentrer d'autre premier élément par ses poles ; car cette étoile ne se peut vider d'un côté, qu'elle ne se remplit de l'autre, puisqu'il n'y a point de vuide dans l'étendue. Mais, parce qu'il peut y avoir une infinité de causes qui peuvent empêcher qu'il n'entre beaucoup du premier élément dans cette étoile dont nous parlons, il est nécessaire que les parties du premier élément, qui sont obligées de s'y arrêter, s'accroissent pour se mouvoir dans un même sens, & ainsi s'attachent & se lient les uns aux autres, forment des taches qui s'épaississent en croûtes, couvrent peu-à-peu ce centre, & fassent une matière solide & grossière du plus subtil & du plus agité de tous les corps. C'est cette matière grossière que M. Descartes appelle *le troisième élément* ; & il faut remarquer que, comme elle est engendrée du premier, dont les figures sont infinies, elle doit être revêtue d'une infinité de formes différentes.

Cette étoile, ainsi couverte de taches & de croûtes, & devenue comme les autres planètes, n'a plus la force de soutenir & de défendre son tourbillon contre l'effort continu de ceux qui l'environnent : ce tourbillon diminue donc peu-à-peu ; la matière qui le compose se répand de toutes parts, & le plus fort de ces tourbillons environnans en entraîne une plus grande partie, & il enveloppe enfin la planète qui en est le centre. Cette planète se trouvant toute environnée de la matière de ce grand tourbillon, elle y nage en conservant avec quelque peu de la matière de son tourbillon le mouvement circulaire qu'elle avoit auparavant, & elle y prend enfin une situation qui la met en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elle nage. Si elle a peu de solidité & de grandeur, elle descend fort proche du centre du tourbillon qui l'a enveloppée : parce qu'ayant peu de force pour continuer son mouvement en ligne droite, elle doit prendre dans le tourbillon une situation où un égal volume du second élément a autant de force qu'elle pour s'éloigner du centre du tourbillon, puisqu'elle ne peut être en équilibre qu'en cet endroit. Si cette planète est plus grande ou plus solide, elle doit se mettre en équilibre dans un lieu plus éloigné du centre du tourbillon. Et

enfin, s'il n'y a dans le tourbillon aucun lien où un égal volume de la matière ait autant de solidité que cette planète, & par conséquent autant de force pour continuer son mouvement en ligne droite, à cause que cette planète sera peut-être fort grande & couverte de croûtes fort solides & fort épaisses ; elle ne pourra s'arrêter dans ce tourbillon, puisqu'elle ne pourra s'y mettre en équilibre. Elle passera donc dans les autres : &, si elle ne trouve point son équilibre dans les autres, elle ne s'y arrêtera point aussi : de sorte qu'on la verra quelquefois passer comme les comètes, lorsqu'elle sera dans notre tourbillon & assez proche de nous pour cela ; & l'on sera long - tems sans la revoir, lorsqu'elle sera dans les autres tourbillons ou dans l'extrémité du nôtre.

Si l'on pense présentement qu'un seul tourbillon par sa grandeur, par sa force & par sa situation avantageuse, peut miner peu-à-peu, envelopper & entraîner enfin plusieurs tourbillons, & des tourbillons même qui en auroient surmonté quelques autres ; il sera nécessaire que les planètes qui se feront faites dans les centres de ces tourbillons, étant entrées dans le grand tourbillon qui les aura vaincues, s'y mettent en équilibre avec un égal volume de la matière dans laquelle elles nagent. De sorte que, si ces planètes sont inégales en solidité, elles seront dans une distance inégale du centre du tourbillon dans lequel elles nageront. Et s'il se trouve que deux planètes aient à-peu-près la même force pour continuer leur mouvement en ligne droite, ou qu'une planète entraîne dans son petit tourbillon une ou plusieurs autres plus petites planètes qu'elle aura vaincues selon notre manière de concevoir la formation des choses, alors ces petites planètes tourneront à l'entour de la plus grande, & la plus grande sur son centre, & toutes ces planètes seront emportées par le mouvement du grand tourbillon dans une distance presque égale de son centre.

Nous sommes obligés, en suivant les lumières de la raison, d'arranger ainsi les parties qui composent le monde, que nous imaginons se former par les voies les plus simples : car tout ce qu'on vient de dire n'est appuyé que sur l'idée que l'on a de l'étendue dont on a supposé que les parties tendent à se mouvoir par le mouvement le plus simple, qui est le mouvement en ligne droite. Et lorsque nous examinons par les effets si nous ne nous sommes point trompés, en voulant expliquer les choses par leurs causes, nous sommes comme surpris de voir que les phénomènes des corps célestes s'accroissent parfaitement avec ce qu'on vient de dire. Car nous voyons que toutes les planètes, qui sont dans le centre d'un petit tourbillon, tournent sur leur propre centre comme leur soleil : qu'elles nagent toutes dans le tourbillon du soleil & à l'entour du soleil ; que les

plus petites ou les moins solides sont les plus proches du centre du tourbillon ou du soleil; les plus solides, les plus éloignées, & qu'il y en a aussi, comme les comètes, qui ne peuvent s'y arrêter: qu'il y a plusieurs planètes qui en ont encore une ou plusieurs autres petites qui tournent à l'entour d'elles, comme la lune à l'entour de la terre. Mars en a une, Jupiter six, & Saturne en a peut-être un si grand nombre de si petites, qu'elles font le même effet qu'un cercle continu, qui semble n'avoir point d'épaisseur à cause de son grand éloignement. Ces planètes étant les plus grandes que nous voyons, on peut les considérer comme ayant été engendrées de tourbillons assez grands pour en avoir vaincu d'autres, avant que d'avoir été enveloppées dans le tourbillon où nous sommes.

Toutes ces planètes tournent sur leur centre, la terre en vingt-quatre heures, Mars en vingt-cinq ou environ, Jupiter en dix heures ou environ, &c. Elles tournent à l'entour du soleil, Mercure qui en est la plus proche, environ en quatre mois, Saturne qui est la plus éloignée environ en trente années, & celles qui sont entre deux en plus ou moins de temps, mais non pas tout-à-fait dans la proportion de leur distance: car toute la matière dans laquelle elles nagent fait son tour plus vite lorsqu'elle est plus proche du soleil, parce que la ligne de son mouvement est plus pente. Lorsque Mars est opposé au soleil, il est assez proche de la terre, & il en est extrêmement éloigné lorsqu'il lui est joint: c'est la même chose des planètes supérieures Jupiter & Saturne, car les inférieures, comme Mercure & Vénus, ne sont jamais opposées au soleil à proprement parler. Les lignes, que toutes les planètes semblent décrire à l'entour de la terre, ne sont point des cercles, mais elles approchent fort des ellipses, & toutes ces ellipses sont différentes à cause de leurs différentes situations à son égard. Enfin, tout ce qu'on remarque dans les cieux avec certitude touchant le mouvement des planètes, s'accommode parfaitement avec les choses que l'on vient de dire de leur formation selon les voies les plus simples.

Pour les étoiles fixes, l'expérience apprend qu'il y en a qui diminuent & qui disparaissent entièrement, & qu'il y en a aussi qui paraissent toutes nouvelles, & dont l'éclat & la grandeur augmentent beaucoup. Elles augmentent ou diminuent selon que les tourbillons, dont elles sont les centres, reçoivent plus ou moins du premier élément; & l'on cesse de les voir, ou bien l'on commence à les découvrir, lorsqu'il s'y forme des taches & des croûtes, ou lorsque ces choses qui en empêchent l'éclat se dissipent entièrement. Toutes ces étoiles gardent entr'elles à-peu-près la même distance, puisqu'elles sont les centres des tourbillons; & qu'elles ne sont point entraînées tant qu'elles résistent aux autres

tourbillons, ou qu'elles sont étoilées. Elles sont toutes éclatantes comme de petits soleils, parce qu'elles sont comme lui les centres de quelques tourbillons qui ne sont point encore vaincus. Elles sont toutes inégalement distantes de la terre, quoiqu'elles paroissent aux yeux comme attachées à une voûte; car si l'on n'a point encore remarqué la parallaxe des plus proches avec les plus éloignées, par la différente situation de la terre de six mois en six mois, c'est que cette différence de situation n'est pas assez grande, eu égard à l'éloignement où nous sommes des étoiles, pour rendre cette parallaxe sensible: peut-être que par le moyen des télescopes on y pourra remarquer quelque chose. Enfin, tout ce qu'on peut remarquer dans les étoiles par l'usage des sens & par l'expérience, n'est point différent de ce qu'on vient de découvrir par l'esprit en examinant les rapports les plus simples & les plus naturels qui se trouvent entre les parties & les mouvements de l'étendue.

Si l'on veut examiner la nature des corps qui sont ici-bas, il faut d'abord se représenter que le premier élément étant composé d'un nombre infini de figures différentes, les corps, qui auront été formés par l'assemblage des parties de cet élément, seront de plusieurs sortes. Il y en aura dont les parties seront branchues: d'autres dont elles seront longues: d'autres dont elles seront comme rondes, mais irrégulières en toutes façons. Si leurs parties branchues sont assez grossières, ils seront durs, mais flexibles & sans ressort comme l'or: si leurs parties sont moins grossières, ils seront mous ou fluides comme les gommés, les graisses, les huiles; mais, si leurs parties branchues sont extrêmement délicates, ils seront semblables à l'air. Si les parties longues des autres corps sont grosses & inflexibles, ils seront piquans, incorruptibles, faciles à dissoudre comme les sels: si ces mêmes parties longues sont flexibles, ils seront insipides comme les eaux: s'ils ont des parties grossières & irrégulières en toutes façons, ils seront semblables à la terre & aux pierres: enfin, il y aura des corps de plusieurs différentes natures, & il n'y en aura pas deux qui soient entièrement semblables, parce que le premier élément est capable d'une infinité de figures, & que toutes ces figures ne se combineront jamais de la même manière dans deux différens corps. Quelles figures qu'aient ces corps, s'ils ont des pores assez grands pour laisser passer le second élément en tout sens, ils seront transparens comme l'air, l'eau, le verre, &c. Et quelles figures qu'aient ces corps, si le premier élément en environne entièrement quelques parties, & les agit assez fort & assez promptement pour repousser le second élément de tous côtés, ils seront lumineux comme la flamme. Si ces corps repoussent tout le second élément qui les choque, ils seront très-blancs; s'ils le reçoivent sans le repousser,

ils seront très-noirs ; &c enfin, s'ils le repoussent en le modifiant diversément, ils paroîtront de différentes couleurs.

Pour leur situation les plus pesants ou les moins légers, c'est-à-dire, ceux qui auront moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, seront les plus proches du centre, comme les métaux. La terre, l'eau, l'air en seront plus éloignés, &c tous les corps garderont la situation où nous les voyons, parce qu'ils doivent s'être placés d'autant plus loin du centre de la terre, qu'ils ont plus de mouvement.

Et l'on ne doit pas être surpris si je dis présentement que les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, que la terre, l'eau, &c d'autres corps encore moins solides ; quoique j'aie dit auparavant que les corps les plus solides ont plus de force à continuer leur mouvement en ligne droite, que les autres : car la raison, pour laquelle les métaux ont moins de force pour continuer leur mouvement que de la terre ou des pierres, est que les métaux ont beaucoup moins de mouvement ; car il est toujours vrai que deux corps inégaux en solidité étant mus d'une égale vitesse, le plus solide a plus de force pour aller en ligne droite, parce qu'alors le plus solide a plus de mouvement, &c que c'est le mouvement qui fait la force.

Et, si l'on veut savoir la raison pourquoi vers les centres des tourbillons, les corps grossiers sont pesants, & qu'ils sont légers lorsqu'ils en sont éloignés, on doit penser que les corps grossiers reçoivent leur mouvement de la matière subtile qui les environne, &c dans laquelle ils nagent. Or, cette matière subtile se meut actuellement en ligne circulaire, &c tend seulement à se mouvoir en ligne droite, &c elle communique aux corps grossiers qu'elle transporte dans son cours ce mouvement circulaire, sans leur communiquer son effort pour s'éloigner en ligne droite, qu'autant que cet effort est une suite du mouvement qu'elle leur communique. Mais, parce que la matière subtile, qui est vers le centre du tourbillon, a beaucoup plus de mouvement que celui qu'elle emploie à circuler, qu'elle ne communique aux corps grossiers qu'elle entraîne, que leur mouvement circulaire ou commun à toutes leurs parties, &c que si les corps grossiers avoient d'ailleurs plus de mouvement que celui qui est comme un tourbillon, ils le perdroient incontinent en le communiquant aux petits corps qu'ils rencontrent ; il est évident que les corps grossiers, vers le centre du tourbillon n'ont point tant de mouvement que la matière dans laquelle ils nagent, dont chaque partie se meut en plusieurs façons différentes outre leur mouvement circulaire ou commun : mais si les corps grossiers ont moins de mouvement, ils sont certainement moins d'effort pour aller en ligne droite : &c, s'ils sont moins d'effort, ils sont obligés de céder à ceux qui qu-

font davantage, &c par conséquent de se rapprocher vers le centre du tourbillon, c'est-à-dire, qu'ils sont d'autant plus pesants qu'ils sont plus solides.

Mais, lorsque les corps grossiers sont fort éloignés du centre du tourbillon ; comme le mouvement circulaire de la matière subtile est alors fort grand, à cause qu'elle emploie presque tout son mouvement à tourner à l'entour du centre du tourbillon, les corps ont d'autant plus de mouvement qu'ils sont plus solides, puisqu'ils vont de la même vitesse que la matière subtile dans laquelle ils nagent : ainsi ils ont plus de force pour continuer leur mouvement en ligne droite. De sorte que les corps grossiers dans une certaine distance du centre du tourbillon sont d'autant plus légers qu'ils sont plus solides.

Cela fait donc voir que la terre est métallique vers le centre : qu'elle n'est pas fort solide vers sa circonférence : que l'eau & l'air doivent demeurer dans la situation où nous les voyons, mais que tous ces corps sont pesants, l'air aussi bien que l'or & le vis-argent, parce qu'ils sont plus solides & plus grossiers que le premier & le second élément : que la lune étant un peu trop éloignée du centre du tourbillon de la terre, n'est point pesante quoiqu'elle soit solide, que Mercure, Venus, la Terre, Mars, Jupiter & Saturne ne peuvent tomber dans le soleil, &c qu'ils ne sont point assez solides pour sortir de leur tourbillon comme les comètes : qu'ils sont en équilibre avec la matière dans laquelle ils nagent, &c que si l'on pouvoit jeter assez haut une balle de mousquet ou un boulet de canon, ces deux corps deviendroient de petites planètes, ou bien ils seroient assez solides pour devenir comme de petites comètes qui ne pourroient plus s'arrêter dans les tourbillons.

Je ne prétens pas avoir suffisamment expliqué toutes les choses que je viens de dire, ou d'avoir déduit tout ce que l'on peut déduire des principes simples d'étendue, de figure, &c de mouvement dont je me suis servi. Je veux seulement faire voir la manière dont M. Descartes s'est pris pour découvrir les choses naturelles, afin que l'on puisse comparer ses idées & sa méthode avec celles des autres philosophes. Je n'ai point eu ici d'autre dessein : mais je ne crains point d'assûrer que, si l'on veut cesser d'admirer la vertu de l'aiman, les mouvements réglés du flux & du reflux, le bruit du tonnerre, la génération des météores : enfin, si l'on veut s'instruire à fond de la Physique & comme l'on ne peut mieux faire que de lire & de méditer ses ouvrages, l'on ne sauroit rien faire si l'on ne suit sa méthode, je veux dire si l'on ne raisonne comme lui sur les idées claires, en commençant toujours par les plus simples.

Ce n'est pas que cet auteur soit infallible, &c je crois pouvoir démontrer qu'il s'est trompé en

plusieurs endroits de ses ouvrages : mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étoient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croyoit infallible, on le liroit sans l'examiner, on croiroit ce qu'il dit sans le savoir, on apprendroit ses sentimens comme on apprend des histoires, & l'on ne se feroit point l'esprit. Il avertit lui-même qu'en lisant ses ouvrages, on doit prendre garde s'il ne s'est point trompé, & qu'on ne doit rien croire de ce qu'il dit, que ce que l'évidence oblige d'en croire. Car il ne ressemble pas à ces faux savans qui dominent injustement sur les esprits, qui veulent qu'on les croie sur leur parole, & qui, au lieu de rendre les hommes disciples de la vérité qui habite en eux, en leur proposant que des idées claires, ils les soumettent à l'autorité des payens, & ils les obligent à croire des opinions qu'ils ne peuvent comprendre par des raisons qu'ils n'entendent point.

La principale chose que l'on trouve à redire dans la manière dont M. Descartes fait naître le soleil, les étoiles, la terre, & tous les corps qui nous environnent, est qu'elle semble contraire à ce que dit l'écriture-sainte de la *création du monde*, & qu'elle porte à penser que toutes les choses se sont pu faire d'elles-mêmes, comme nous les voyons présentement : à quoi l'on peut donner plusieurs réponses.

La première, que ceux qui disent que Descartes est contraire à Moïse n'ont peut-être pas tant examiné l'écriture-sainte & Descartes, que ceux qui ont fait voir par leurs écrits publics que la création du monde s'accommodoit parfaitement avec les sentimens de ce philosophe.

Mais la principale est que Descartes n'a jamais prétendu que les choses se soient faites peu-à-peu, comme il les décrit. Car, dans le premier article de la quatrième partie de sa Philosophie, qui est que, pour trouver les vraies causes de ce qui est sur la terre, il faut retenir l'hypothèse déjà prise nonobstant qu'elle soit fautive, il dit positivement le contraire en ces termes :

« Bien que jg ne veuille point qu'on se persuade que les corps qui composent ce monde visible aient jamais été produits en la façon que j'ai décrite, ainsi que j'ai ci-dessus averti, je suis néanmoins obligé de retenir encore ici la même hypothèse pour expliquer ce qui est sur la terre, afin que, si je montre, évidemment ainsi que j'espère faire, qu'on peut par ce moyen donner des raisons très-intelligibles & certaines de toutes les choses qui s'y remarquent, & qu'on ne puisse faire le semblable par aucun autre invention, nous ayons sujet de conclure que bien que le monde n'ait pas été fait au commencement en cette façon, & qu'il ait été immédiatement créé de Dieu, toutes les choses qu'il contient ne laissent pas d'être maintenant de

même nature que si elles avoient été ainsi produites ».

Descartes savoit que, pour comprendre bien la nature des choses, il les falloit considérer dans leur origine & dans leur naissance : qu'il falloit toujours commencer par celles qui sont les plus simples, & aller d'abord au principe : qu'il ne falloit point se mettre en peine si Dieu avoit formé toutes choses peu-à-peu par les voies les plus simples, ou s'il les avoit établies tout d'un coup. Mais que, de quelque manière que Dieu les eût formées, pour les bien connoître, il falloit les considérer d'abord dans leurs principes, & prendre garde seulement dans la suite, si ce qu'on avoit pensé s'accordoit avec ce que Dieu avoit fait. Il savoit que les loix de la nature, par lesquelles Dieu conserve tous ses ouvrages dans l'ordre & dans la situation où ils subsistent, sont les mêmes que celles pour lesquelles il a pu les former & les arranger ; car il est évident à tous ceux qui considèrent les choses avec attention, que, si Dieu n'avoit arrangé tout d'un coup toutes choses de la manière qu'elles se feroient arrangées avec le tems, tout l'ordre des choses se renverseroit, puisque les loix de la conservation seroient contraires à celles de la première création. Si toutes les choses demeurent dans l'ordre, comme nous les voyons, c'est que les loix des mouvemens, qui les conservent dans cet ordre, eussent été capable de les y mettre ; & si Dieu les avoit mis dans un ordre différent de celui où elles se fussent mises par ces loix du mouvement, toutes choses se renverseroient & se mettroient par la force de les loix dans l'ordre où nous les voyons présentement.

Un homme veut découvrir la nature d'un poulet : pour cela, il ouvre tous les jours des œufs qu'il avoit mis couver, il y examine ce qui se meut & ce qui croit le premier, il voit bientôt que le cœur commence à battre & à pousser de tous côtés des canaux de sang qui sont les artères, que ce sang retourne vers le cœur par les veines, que le cerveau paroît aussi d'abord, & que les os sont les dernières parties qui se forment. Il se délivre par-là de beaucoup d'erreurs, & il tire même de ces observations plusieurs conséquences d'un très-grand usage pour la connoissance des animaux. Que peut-on trouver à redire dans la conduite de cet homme ? Peut-on dire qu'il prétende persuader que Dieu a formé le premier poulet en créant d'abord un œuf, & en lui donnant un certain degré de chaleur pour le faire éclore, à cause qu'il tâche de découvrir la nature des poulets dans leur formation ?

Pourquoi donc accuser M. Descartes d'être contraire à l'écriture, à cause que, voulant examiner la nature des choses visibles, il en examine la formation par les loix du mouvement qui s'observent invariablement dans toutes rencontres ? Il n'a jamais douté que le monde n'ait été créé au

commencement avec autant de perfection qu'il en a, en sorte que le soleil, la terre, la lune, les étoiles ont été dès-lors, & que la terre n'a pas eu seulement en soi les semences des plantes, mais que les plantes même en ont couvert une partie, & qu'Adam & Eve n'ont pas été créés enfans, mais en âge d'hommes parfaits. La religion chrétienne, dit-il, veut que nous le croyions ainsi, & la raison naturelle nous persuade absolument cette vérité, parce que, considérant la toute-puissance de Dieu, nous devons juger que tout ce qu'il a fait a eu toute la perfection qu'il devoit avoir. Mais, continue-t-il, comme on connoitroit beaucoup mieux quelle a été la nature d'Adam & celle des arbres du paradis, si on avoit examiné comment les enfans se forment peu-à-peu dans le ventre de leur mère, & comment les plantes sortent de leurs semences, que si on avoit seulement considéré quels ils ont été quand Dieu les a créés : tout de même nous ferons mieux entendre quelle est généralement la nature de toutes les choses qui sont au monde, si nous pouvons imaginer quelques principes qui soient fort intelligibles & fort simples, desquels nous fassions voir clairement que les astres, la terre, & enfin tout le monde visible auroit pu être produit ainsi que de quelques semences, bien que nous sachions qu'il n'a pas été produit en cette façon, que si nous lui dévions seulement comme il est, ou bien comme nous croyons qu'il a été créé : & , parce que je pense avoir trouvé des principes qui sont tels, je tâcherai ici de les expliquer.

M. Descartes a pensé que Dieu avoit formé le monde tout d'un coup, mais il a cru aussi que Dieu l'avoit formé dans le même état, dans le même ordre, & dans le même arrangement de parties où il auroit été, s'il l'avoit formé peu-à-peu par les voies les plus simples. Et cette pensée est digne de la puissance & de la sagesse de Dieu : de sa puissance, puisqu'il a fait en un moment toutes choses dans leur plus grande perfection ; de sa sagesse, puisqu'il a fait connoître par-là qu'il prévoyoit parfaitement tout ce qu'il étoit nécessaire qu'il arrivât dans la matière si elle étoit agitée par les voies les plus simples ; & encore parce que l'ordre des choses n'eût pu subsister, si le monde eût été produit par des voies, c'est-à-dire, par des loix de mouvement contraires à celles par lesquelles il est conservé.

Il est ridicule de dire que Descartes a cru que le monde se soit pu former de lui-même, puisqu'il a reconnu, comme tous ceux qui suivent les lumières de la raison, qu'aucun corps ne peut même se remuer par ses propres forces ; & que toutes les loix immuables de la communication des mouvemens ne sont que des suites des volontés immuables de Dieu, qui agit sans cesse d'une même manière. Ayant prouvé qu'il n'y a

que Dieu qui donne le mouvement à la matière ; & que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, il avoit assez prouvé aux libertins qu'ils ne pouvoient tirer aucun avantage de son système. Au contraire, si les athées faisoient quelque réflexion sur les principes de ce philosophe, ils se trouveroient bientôt contraints de reconnoître leurs erreurs : car, s'ils peuvent soutenir, comme les payens, que la matière soit incréée, ils ne peuvent pas de même soutenir qu'elle ait jamais été capable de se mouvoir par ses propres forces. Ainsi, les athées seroient au moins obligés de reconnoître le véritable moteur, s'ils ne vouloient pas reconnoître le véritable créateur. Mais la Philosophie ordinaire leur fournit assez de quoi s'aveugler & de quoi soutenir leurs erreurs : car elle leur parle de certaines vertus impresses, de certaines facultés morrices, d'une certaine nature dont ils n'ont aucune idée distincte, & qu'ils sont bien aises à cause de la corruption de leur cœur, de mettre à la place du véritable Dieu, en s'imaginant qu'il y a une autre nature que lui, qui fait toutes les merveilles que nous voyons.

Explication des principes de la Philosophie d'Aristote, laquelle sert à faire voir qu'il n'a jamais observé la seconde partie de la règle générale, & de ses quatre élémens, & de ses qualités élémentaires.

Afin que l'on puisse faire quelque comparaison de la Philosophie de Descartes avec celles d'Aristote, il est à propos que je représente en abrégé ce que celui-ci a pensé des élémens & des corps naturels en général, ce que les plus savans croient qu'il a fait dans ces quatre livres du ciel. Car les huit livres de Physique appartiennent plutôt à la Logique, ou, si on le veut, à la Métaphysique qu'à la Physique, puisque ce ne sont que des mots vagues & généraux qui ne représentent point à l'esprit d'idée distincte & particulière. Ces quatre livres sont intitulés du ciel, parce que le ciel est le principal des corps simples dont il traite.

Ce philosophe commence cet ouvrage par prouver que le monde est parfait, & voici la preuve : tous les corps ont trois dimensions, ils n'en peuvent pas avoir davantage ; car le nombre de trois comprend tout, selon les pythagoriciens : or, le monde est l'assemblage de tous les corps ; donc le monde est parfait. On pourroit, par cette plaisante preuve, démontrer aussi que le monde ne peut être plus imparfait qu'il est, puisqu'il ne peut être composé de parties qui aient moins de trois dimensions.

Dans le second chapitre, il suppose d'abord certaines vérités péripatétiques. Premièrement, que tous les corps naturels ont dans eux-mêmes

une nature, c'est-à-dire, une force capable de les remuer ; ce qu'il ne prouve point ni ici ni ailleurs. Il assure, au contraire, dans le premier chapitre du second livre de Physique, que c'est une chose ridicule de s'efforcer de le prouver ; parce que, dit-il, c'est une chose évidente par elle-même, & il n'y a que ceux qui ne peuvent discerner ce qui est connu de soi-même de ce qui ne l'est pas, qui s'arrêtent à prouver les choses évidentes par celles qui sont obscures. Mais on a fait voir ailleurs qu'il est absolument faux que les corps naturels aient dans eux-mêmes la force de se remuer, & que cela ne paroît évident qu'à ceux qui, comme Aristote, suivent les impressions de leurs sens, & ne font aucun usage de leur raison.

Il dit en second lieu que tout mouvement local se fait en ligne, ou droite ou circulaire, ou composée de la droite & de la circulaire : mais, s'il ne vouloit pas penser à ce qu'il avance indiscrètement, il devoit au moins ouvrir les yeux, & il auroit vu qu'il y a des mouvemens d'une infinité de façons différentes, qui ne sont point composés du droit & du circulaire, ou en ligne spirale ou en cycloïde. Or plutôt, il devoit penser que les mouvemens composés des mouvemens en ligne droite peuvent être d'une infinité de façons, si l'on suppose que les mouvemens composés augmentent ou diminuent leur vitesse en une infinité de façons différentes, comme l'on peut voir par ce qu'on a dit auparavant. Il n'y a, dit-il, que ces deux mouvemens simples, le droit & le circulaire, donc tous les mouvemens sont composés de ceux-là : mais il se trompe, le mouvement circulaire n'est point simple, on ne peut le concevoir sans penser à un point auquel il s'appuie, & tout ce qui enferme un rapport, est relatif & non pas simple : & cela est si vrai, qu'on peut concevoir le mouvement circulaire, comme engendré de deux mouvemens, en ligne droite, dont la vitesse est inégale selon une certaine proportion ; car un mouvement composé de deux autres qui se font en ligne droite, & qui augmentent ou qui diminuent différemment leur vitesse, ne peuvent être simples.

Il dit en troisième lieu que tous les mouvemens simples sont de trois sortes : l'un du centre à l'autre vers le centre : le troisième à l'entour du centre. Mais il est faux que le dernier soit simple, comme l'on a déjà dit. Et il est encore ceux faux qu'il n'y ait de mouvemens simples que qui vont de bas en haut & de haut en bas ; car tous les mouvemens en ligne droite sont simples, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent du centre, soit qu'ils s'approchent ou s'éloignent des poles, ou de quelque autre point qu'on voudra s'imaginer. Tout corps, dit-il, est composé de trois dimensions : donc, le mouvement des mêmes corps doit avoir trois mouvemens simples. Quel

rapport de l'un à l'autre, des mouvemens simples avec des dimensions. De plus, tout corps a trois dimensions, & nul corps n'a trois mouvemens simples.

En quatrième lieu, il suppose que les corps sont ou simples ou composés, & il dit que les corps simples sont ceux qui ont en eux-mêmes quelque force qui les remue, comme le feu, la terre, &c., & que les composés reçoivent leur mouvement de ceux qui les composent. Mais, en ce sens, il n'y a point de corps simple, car il n'y en a point qui aient eu eux-mêmes quelque chose qui les remue. Il n'y a point de corps composés, puisque les composés supposent les simples qui ne sont point ; ainsi, il n'y auroit point de corps. Quelle imagination de définir la simplicité des corps par une puissance de se remuer ! quelles idées distinguées peut-on attacher à ces mots de corps simples & de corps composés, si les corps simples ne sont définis que par rapport à une force de se remuer imaginaire ? mais voyons les conséquences qu'il tire de ces principes. Le mouvement circulaire est un mouvement simple : le ciel se meut circulairement ; donc son mouvement est simple. Mais le mouvement simple ne peut être que d'un corps simple, c'est-à-dire, d'un corps qui se meut par les propres forces : donc le ciel est un corps simple distingué des quatre éléments, lesquels se meuvent par des lignes droites. Il est assez évident que tout ce raisonnement ne contient que des propositions fausses & absurdes. Examinons ces autres preuves, car il en apporte beaucoup de méchantes pour prouver une chose aussi inutile qu'elle est fautive.

La seconde raison, pour prouver que le ciel est un corps simple distingué des quatre éléments, suppose qu'il y a deux sortes de mouvemens, l'un naturel, & l'autre contre la nature ou violent. Il est assez évident, à tous ceux qui jugent des choses par des idées claires, que les corps n'ayant point en eux-mêmes de force pour se remuer, comme l'entend Aristote, il n'y a point de mouvement violent, ou contre la nature, puisqu'il est indifférent à tous les corps d'être mûs ou de ne l'être pas, d'être mûs d'un côté, ou de l'être d'un autre : mais Aristote, qui juge des choses par les impressions sensibles, s' imagine que les corps, qui se mettent toujours par les loix de la communication des mouvemens en une telle situation au regard des autres, s'y mettent par eux-mêmes, parce qu'ils s'y trouvent mieux, & que cela est plus conforme à leur nature. Voici donc le raisonnement d'Aristote.

Le mouvement circulaire du ciel est naturel ou violent. S'il lui est naturel, comme on vient de dire, le ciel est un corps simple distingué des éléments, puisque les éléments ne se meuvent point circulairement par leur mouvement

naturel. Si le mouvement circulaire est contre la nature du ciel, ou bien le ciel fera quelqu'un des élémens, comme le feu, ou quelqu'autre chose. Ce ne peut être aucun des élémens ; car, si c'étoit le feu, par exemple, son mouvement naturel étant de bas en haut, il auroit deux mouvemens contraires, le circulaire & celui de haut en bas, ce qui ne se peut, puisqu'un mouvement n'en peut avoir deux qui lui soient contraires. Si le ciel est quelqu'autre corps qui ne se meuve pas circulairement, par sa nature, il se remuera par sa nature de quelqu'autre manière, ce qui ne peut être. Car, s'il se meut par sa nature de bas en haut, ce sera du feu ou de l'air, si, de haut en bas, ce sera de l'eau ou de la terre : donc, &c., je ne m'arrête point à faire remarquer en particulier les absurdités de ces raisonnemens, je dis seulement en général que ce que dit ici Aristote, ne signifie rien de distinct, & que'il n'y a rien de vrai, ni même de concluant. Voici la troisième raison.

Le premier & le plus parfait de tous les mouvemens simples doit être le mouvement d'un corps simple, & même du premier & du plus parfait des corps simples : mais le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens simples ; car toute ligne circulaire est parfaite, & il n'y en a aucune droite qui le soit. Car, si elle est finie, on lui peut ajouter quelque chose ; si infinie, elle n'est point encore parfaite, puisqu'elle n'a point de fin, & que les choses ne sont parfaites que lorsqu'elles sont finies : donc, le mouvement circulaire est le premier & le plus parfait des mouvemens. Donc, le corps, qui se meut circulairement, est simple, & c'est le premier & le plus divin des corps simples. Voici la quatrième raison.

Tout mouvement est naturel ou ne l'est pas, & tout mouvement, qui n'est point naturel à quelque corps, est naturel à quelqu'autre. Nous voyons que les mouvemens de haut en bas & de bas en haut, qui ne sont point naturels à quelques corps, sont naturels à d'autres ; car le feu ne descend point naturellement ; mais la terre descend naturellement. Or, le mouvement circulaire n'est point naturel aux quatre élémens : il faut donc qu'il y ait un corps simple, auquel ce mouvement soit naturel. Donc, le ciel, qui se meut circulairement, est un corps simple distinct des quatre élémens.

Enfin, le mouvement circulaire est naturel ou violent à quelque corps : s'il est naturel, il est évident que ce corps doit être des simples & des plus parfaits : s'il n'est point naturel, c'est une chose bien étrange que ce mouvement dure toujours ; puisque nous voyons que tous les mouvemens, qui ne sont point naturels, ne durent que fort peu. Il faut donc croire, après toutes ces raisons, qu'il y a un corps simple séparé de tous ceux qui nous environnent, dont la

nature est d'autant plus parfaite, qu'il est plus éloigné de nous. Voilà comme raisonne Aristote, & je défile le plus intelligent de ses interprètes de donner des idées distinctes des termes dont il se sert, & de faire voir qu'il commence par les choses les plus simples, avant que de parler des plus composées, comme tout philosophe y est obligé, selon les règles que nous venons d'établir.

Si je ne craignois point de fatiguer le lecteur, je traduirois encore quelque chapitre d'Aristote. Mais, outre qu'on ne prend guères plaisir à le lire en françois, (c'est-à-dire, lorsqu'on l'entend) j'ai fait assez voir, par le peu que j'ai exposé, que la manière de philosopher est entièrement inutile pour la recherche de la vérité. Car, puisqu'il dit lui-même, dans le cinquième chapitre de ce livre, que ceux qui se trompent d'abord en quelque chose, se trompent dix mille fois davantage, s'ils avancent beaucoup, ayant fait voir qu'il ne fait ce qu'il dit dans les deux premiers chapitres de son livre, & qu'il s'y trompe en toutes manières : on doit croire qu'il n'y a pas de sûreté à se rendre à son autorité, sans examiner ses raisons. Mais, afin qu'on en soit encore plus persuadé, je vas faire voir qu'il n'y a point de chapitre dans ce premier livre, où il n'y ait quelque impertinence.

Dans le troisième chapitre, il dit que les cieux sont incorruptibles, & incapables d'aucune altération, il en apporte plusieurs preuves assez badines, comme que c'est la demeure des dieux immortels, & que l'on n'y a jamais remarqué de changement. Ces preuves seroient assez bonnes, s'il disoit que quelqu'un en fût revenu ; ou qu'il eût été assez proche des corps célestes, pour en remarquer les changemens : mais je ne sai même si à présent l'on se rendroit à son autorité, à cause que les lunettes d'approche nous apprennent le contraire.

Dans le quatrième chapitre, il prouve assez au long que le mouvement circulaire n'a point de contraire. Mais on voit assez que le mouvement d'orient en occident est contraire à celui qui se fait d'occident en orient.

Dans le cinquième chapitre, il prouve mal que les corps ne sont point infinis, parce qu'il tire fa preuve des mouvemens des corps simples. Car, qui empêche qu'au-dessus de son premier mobile, il n'y ait encore quelque étendue qui soit sans mouvement ?

Dans le sixième, il s'amuse inutilement à prouver que les élémens ne sont point infinis. Car, qui en peut douter, lorsqu'on suppose, comme lui, qu'ils sont compris dans le ciel qui les environne. Mais il se rend ridicule, lorsqu'il s'avise de le prouver par leur pesanteur & par leur légèreté. Si les élémens étoient infinis, dit-il, il y auroit une pesanteur & une légèreté infinie, cela ne peut être. Donc, &c. Ceux qui veulent savoir

plus au long fa preuve, la liront, s'il leur plaît, dans la source.

Dans le septième, il continue de prouver que les corps ne sont pas infinis, & sa première preuve suppose qu'il est nécessaire que tout corps soit en mouvement, ce qu'il ne prouve point, & ce qui ne se peut prouver.

Dans le huitième, il prétend qu'il n'y a point plusieurs mondes de même espèce, par cette plaisante raison, que, s'il y avoit une autre terre que celle que nous habitons, comme la terre est pesante par sa nature, cette terre devoit tomber sur la nôtre, parce que la nôtre est le centre où doivent tomber tous les corps pesans. Il a appris cela de ses sens.

Dans le neuvième, il prouve qu'il n'est pas même possible qu'il y ait plusieurs mondes, parce que, s'il y avoit quelque corps au-dessus du ciel, il seroit simple ou composé, ou dans un état naturel ou violent, ce qui ne peut être par des raisons qu'il tire des trois espèces de mouvement dont il a déjà été parlé.

Il assure dans le dixième que le monde est éternel, parce qu'il ne se peut faire qu'il ait commencé d'être, & qu'il dure toujours, puisque nous voyons que tout ce qui se fait se corrompt avec le tems. Il a appris ceci de ses sens. Mais qui lui a appris que le monde durera toujours ?

Il emploie l'onzième chapitre à expliquer ce que l'on entend par incorruptible ; comme si l'équivoque étoit fort à craindre, & qu'il dût faire un grand usage de son explication. Mais ce terme incorruptible est si clair par lui-même, qu'Aristote ne se met point en peine d'expliquer en quel sens il le faut prendre, ni en quel sens il le prend. Il auroit été plus à propos qu'il eût défini une infinité de termes dont il se sert, qui ne réveillent que des idées sensibles ; car on auroit peut-être appris quelque chose en lisant ses ouvrages.

Enfin, dans le dernier chapitre de ce premier livre du ciel, il prouve que le monde est incorruptible, & qu'il ne se peut pas faire qu'il ait commencé, & qu'il dure éternellement, parce que, dit-il, toutes choses subsistent durant un tems fini ou infini ; mais ce qui n'est infini qu'en un sens n'est ni fini ni infini. Donc, rien ne peut subsister en cette manière.

Voilà de quelle manière raisonne le prince des philosophes & le génie de la nature, lequel, au lieu de faire connoître, par des idées claires & distinctes, la véritable cause des choses, établit une philosophie payenne sur les idées fausses & confuses des sens, ou trop générales pour être utiles à la recherche de la vérité.

Je ne reprends pas ici Aristote de ce qu'il n'a pas su que le monde a été créé dans le tems, & que Dieu l'a fait ainsi pour faire connoître sa puissance & la dépendance des créatures : & qu'il ne le détruira jamais, afin que l'on sache aussi

qu'il est immuable & qu'il ne se repent jamais de ses ouvrages. Mais je crois pouvoir le reprendre de ce qu'il prouve, par des raisons qui n'ont aucune force, que le monde est de route éternité. S'il est quelquefois excusable dans les sentimens qu'il soutient, il n'est presque jamais excusable dans les raisons qu'il apporte, lorsqu'il traite des choses qui enserment quelque difficulté. On en peut être déjà persuadé par les choses que je viens de dire, quoique je n'aie pas rapporté toutes les erreurs que j'ai rencontrées dans le livre dont je les ai extraites, & que j'aie tâché de le faire parler plus clairement qu'il n'a de coutume.

Mais, afin que l'on soit pleinement convaincu que le génie de la nature n'en découvrira jamais aux hommes les secrets ni les ressorts, il est à propos que je fasse voir que les principes sur lesquels ce philosophe raisonne pour expliquer les effets naturels n'ont aucune solidité.

Il est évident qu'on ne peut rien connoître dans la Physique, si l'on ne commence par les corps les plus simples, c'est-à-dire, par les élémens, car les élémens sont les corps dans lesquels tous les autres se résolvent, parce qu'ils sont contenus en eux ou, actuellement ou en puissance, c'est ainsi qu'Aristote les définit. Mais on ne trouvera point dans les ouvrages d'Aristote, qu'il ait expliqué par une idée distincte ces corps simples dans lesquels les autres se résolvent ; & par conséquent les élémens, n'étant point clairement connus, il est impossible de découvrir la nature des corps qui en sont composés.

Aristote dit bien qu'il y a quatre élémens, le feu, l'air, l'eau & la terre : mais il n'en fait point clairement connoître la nature, il n'en donne point d'idée distincte, il ne veut pas même que ces élémens soient le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons ; car, enfin, si cela étoit, nous en aurions au moins une connoissance sensible. Il est vrai qu'en plusieurs endroits de ses ouvrages, il tâche de les expliquer par les qualités de chaleur & de froideur, d'humidité & de sécheresse, de pesanteur & de légèreté ; mais cette matière est si impertinente & si ridicule, qu'on ne peut concevoir comment tant de savans s'en sont contentés. C'est ce que je vais faire voir.

Aristote prétend, dans son livre du ciel, que la terre est au centre du monde, & que tous les corps qu'il lui plaît d'appeler simples, parce qu'il suppose qu'ils se meuvent par leur nature, doivent se remuer par des mouvemens simples. Qu'outre le mouvement circulaire qu'il prétend être simple, & par lequel il prouve que le ciel, qu'il suppose se mouvoir circulairement, est un corps simple, il n'y en a que deux qui soient simples ; l'un de haut en bas, ou de la circonférence vers le centre ; l'autre de bas en haut ou du centre vers la circonférence : que ces mou-

veniens simples conviennent à des corps simples, &c. par conséquent, que la terre & le feu sont des corps simples, dont l'un est tout-à-fait pesant, & l'autre tout-à-fait léger. Mais, parce que la pesanteur & la légèreté peuvent convenir à un corps, ou tout-à-fait en partie, il conclut qu'il y a encore deux éléments ou deux corps simples, dont l'un est léger en partie, & l'autre pesant en partie, ou, selon quelque chose, savoir l'eau & l'air. Voilà comme il prouve qu'il y a quatre éléments, & qu'il n'y en a pas davantage.

Il est évident à ceux qui examinent les opinions des hommes par leur propre raison que toutes ces propositions sont fausses, ou, pour le moins, il est évident qu'elles ne peuvent passer pour des principes clairs & incontestables, dont on ait des idées très-claires & très-distinctes, & qui puissent servir de fondement à la Physique. Il est évident qu'il n'y a rien de plus absurde que de vouloir établir le nombre des éléments par des qualités imaginaires de pesanteur & de légèreté, en disant, sans aucune preuve, qu'il y a des corps qui sont pesants, & d'autres qui sont légers par leur nature. Car, s'il n'y a qu'à parler sans preuve, on pourra dire que tous les corps sont pesants par leur nature, & qu'ils sont tous leurs efforts pour s'approcher du centre du monde, comme du lieu de leur repos : & l'on pourra soutenir, au contraire, que tous les corps sont légers par leur nature, & qu'ils tendent tous à se rendre dans le ciel comme dans le lieu de leur plus grande perfection. Car, si l'on objecte à celui qui dira que tous les corps sont pesants, que l'air & le feu sont légers, il n'aura qu'à répondre que le feu & l'air ne sont point légers, mais qu'ils sont moins pesants que l'eau & la terre, & que c'est à cause de cela qu'ils semblent légers : par la même raison qu'un morceau de bois semble léger dans l'eau, non qu'il soit léger de lui-même, puisqu'il tombe en bas lorsqu'il est dans l'air, mais à cause que l'eau, qui est plus pesante, prend le dessous & le fait monter.

Si l'on objecte, au contraire, à celui à qui il plaira de soutenir que tous les corps sont légers par leur nature, que la terre & l'eau sont pesantes, il répondra de même que ces corps semblent pesants à cause qu'ils ne sont pas si légers que les autres qui les environnent. Que du bois, par exemple, semble pesant, lorsqu'il est dans l'air, non qu'il soit pesant, puisqu'il monte lorsqu'il est dans l'eau, mais parce qu'il n'est pas si léger que l'air. Il est donc ridicule de supposer, comme des principes incontestables, que les corps sont légers ou pesants par leur nature : & il est, au contraire, évident que tout corps n'a point en lui-même la force de se remuer, & qu'il lui est indifférent d'être mu de haut en bas, ou de bas en haut, d'orient en occident, ou d'oc-

cident en orient, du pôle méridional au septentrional, ou de quelque autre manière qu'on le voudra concevoir.

Mais accordons à Aristote qu'il y a quatre éléments tels qu'il le souhaite, dont il y en a deux pesants & deux autres de légers par leur nature, savoir, le feu, l'air, l'eau, & la terre. Quelle conséquence en pourra-t-on tirer pour la connoissance de la nature ? Ces quatre éléments ne sont point le feu, l'air, l'eau, & la terre que nous voyons, c'est toute autre chose. Nous ne les connoissons point par les sens, & encore moins par la raison, car nous n'en avons aucune idée distincte. Je veux que nous sachions que tous les corps naturels en sont composés, puisqu'Aristote l'a dit ; mais la nature de ces corps composés nous est inconnue, & nous ne les pouvons connoître qu'en connoissant les quatre éléments ou les corps simples qui les composent ; car on ne connoît le composé que par le simple.

Le feu, dit Aristote, est léger par sa nature, le mouvement de bas en haut est un mouvement simple, le feu est donc un corps simple, puisque le mouvement doit être proportionné au mobile. Les corps naturels sont composés des corps simples : donc, il y a du ten dans tous les corps naturels ; mais un feu qui n'est pas semblable à celui que nous voyons ; car le feu n'est souvent qu'en puissance dans les corps qui en sont composés. Qu'est-ce que ces discours péripatétiques nous apprennent ; qu'il y a du feu dans tous les corps soit actuel, soit potentiel, c'est-à-dire, que tous les corps sont composés de quelque chose qu'on ne voit point, & dont on ne connoît point la nature. Nous voilà donc fort avancés.

Mais, si Aristote ne nous fait point connoître la nature du feu & des autres éléments dont les corps sont composés, on pourroit peut-être s'imaginer qu'il nous en découvre au moins les qualités & les principales propriétés. Il faut encore examiner ce qu'il en dit.

Il nous déclare qu'il y a quatre qualités principales qui appartiennent au toucher, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse, de lesquelles toutes les autres sont composées, & il distribue en cette sorte ces qualités premières aux quatre éléments. Il donne au feu la chaleur & la sécheresse, à l'air la chaleur & l'humidité, à l'eau la froideur & l'humidité, & à la terre la froideur & la sécheresse. Il assure que la chaleur & la froideur sont des qualités actives, comme la sécheresse & l'humidité des qualités passives. Il définit la chaleur, ce qui assemble les choses de même genre ; la froideur, ce qui assemble toutes choses, soit de même, soit de différent genre ; l'humide, ce qui ne se démont pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères, & le sec, ce qui

se contient facilement dans ses propres bornes, & ne s'accorde pas facilement aux bornes des corps qui l'environnent.

Ainsi, selon Aristote, le feu est un élément chaud & sec, c'est donc un élément qui assemble les choses de même nature, & qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans des bornes étrangères. L'air est un élément chaud & humide, c'est donc un élément qui assemble les choses de même & de différente nature, & qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans des bornes étrangères. Et enfin, la terre est froide & sèche, c'est donc un élément qui assemble les choses de même & de différente nature, qui se contient facilement dans ses propres bornes, & qui ne s'accorde pas facilement à des bornes étrangères.

Voilà les éléments expliqués selon le sentiment d'Aristote, & parce que, selon ce philosophe, les éléments sont les corps simples dont tous les autres sont composés, & leurs qualités des qualités simples dont toutes les autres sont composées : la connaissance de ces éléments & de leurs qualités doit être très-claire & très-distincte, puisque toute la Physique, c'est-à-dire, la connaissance des corps sensibles, qui en sont composés, en doit être déduite.

Voyons donc ce qui peut manquer à ces principes. Aristote n'attache point d'idée distincte au mot de qualité. Il est vrai que, dans le huitième chapitre des Catégories, il définit la qualité, ce qui fait que les choses sont appelées telles, mais ce n'est pas tout-à-fait ce qu'on demande. On ne fait si par qualité il entend un être réel distingué de la matière, ou seulement la modification de la matière ; il semble quelquefois qu'il l'entende en un sens, & quelquefois en un autre. De plus, les définitions qu'il donne des quatre premières qualités, la chaleur, la froideur, l'humidité & la sécheresse sont toutes fausses, ou inutiles. La chaleur, dit-il, c'est ce qui assemble les choses de même nature.

Premièrement, on ne voit pas que cette définition explique parfaitement la nature de la chaleur, quand même il seroit vrai que la chaleur assembleroit toujours les choses de même nature.

Secondement, il est faux que la chaleur assemble les choses de même nature. La chaleur n'assemble point les parties de l'eau, elle les dissipe plutôt en vapeur. Elle n'assemble point les parties du vin, ni celles de toute autre liqueur ou corps fluide qu'il vous plaira, même celles du vis argent. Elle résout, au contraire, & elle sépare tous les corps solides & fluides de même

& de différente nature ; & , s'il y en a quelques-uns dont le feu ne puisse dissiper les parties, ce n'est point qu'elles soient de même nature, mais c'est qu'elles sont trop grôsses & trop solides pour être enlevées par le mouvement des parties du feu.

En troisième lieu, la chaleur, selon la vérité, ne peut assembler ni dissiper les parties d'aucun corps de même ou de différente nature. Car, pour assembler, pour séparer, pour dissiper les parties de quelque corps, il faut les remuer. Or, la chaleur ne peut rien remuer, au moins il n'est pas évident que la chaleur puisse remuer les corps, quoique l'on y pense avec toute l'attention possible. On voit bien que le feu remue & sépare les parties des corps qui lui sont exposés, il est vrai, mais ce n'est peut-être point par sa chaleur, car il n'est pas même évident qu'il en ait. C'est plutôt par l'action de ses parties qui sont visiblement dans un mouvement continu. Il est évident que les parties du feu, venant à heurter contre quelque corps, lui doivent communiquer une partie de leur mouvement : soit qu'il y ait de la chaleur dans le feu, soit qu'il n'y en ait point. Si les parties de ce corps sont peu solides, le feu les doit dissiper ; si elles sont fort solides & fort grôssières, le feu ne peut que les remuer, & les faire glisser les unes sur les autres : enfin, si elles sont mêlées de subtiles & de grôssières, le feu ne doit dissiper que celles qu'il peut pousser assez fort, pour les séparer entièrement des autres. Ainsi, le feu ne peut que séparer, &, s'il assemble, ce n'est que par accident. Mais Aristote prétend tout le contraire. Séparer, dit-il, que quelques-uns attribuent au feu, n'est que rassembler les choses qui sont de même genre ; car ce n'est que par accident que le feu enlève les choses de différent genre.

Si Aristote avoit d'abord distingué le sentiment de chaleur d'avec le mouvement des petites parties, dont sont composés les corps qu'on appelle chauds, & qu'il eût ensuite défini la chaleur prise pour le mouvement des parties, en disant que la chaleur est ce qui agit & qui sépare les parties invisibles dont les corps visibles sont composés, il auroit donné une définition assez supportable de la chaleur : mais on n'en seroit pas encore assez content, parce qu'elle ne feroit point connoître précisément la nature des mouvements des corps chauds.

Aristote définit la froideur, ce qui assemble les corps de même ou de différente nature. Cette définition ne vaut encore rien, car il est faux que la froideur assemble les corps. Pour les assembler, il faut les remuer ; mais, si l'on interroge sa raison, il est évident que le froid ne peut rien remuer. Car, par la froideur, on entend, ou ce que l'on sent quand on a froid, ou ce qui cause le sentiment de froideur : or il est évident que le sentiment de froideur ne peut rien

remuer, puisqu'il ne peut rien pousser. Pour ce qui cause le sentiment, on ne peut douter, lorsqu'on examine les choses par la raison, que ce n'est que le repos ou la cessation du mouvement. Ainsi, la froideur dans les corps n'étant que la cessation de cette sorte de mouvement qui accompagne la chaleur, il est évident que, si la chaleur separe, la froideur ne separe pas. Ainsi, la froideur n'assemble ni les choses de même ni de différente nature; car ce qui ne peut rien pousser, ne peut rien assembler; en un mot, comme elle ne fait rien, elle ne separe rien.

Aristote jugeant des choses par les sens, s'imagina que la froideur est aussi positive que la chaleur, parce que les sentiments de chaleur & de froideur sont l'un & l'autre réels & positifs. Et il pense que ces deux qualités sont actives, & l'humidité & la sécheresse passives; car, en effet, en suivant les impressions des sens, on a raison de croire que le froid est une qualité fort active, puisque l'eau froide congèle, rassemble & durcit en un moment l'or & le plomb fondus, après qu'on les a versés d'un creuset sur quelque peu d'eau, quoique la chaleur de ces métaux soit encore assez grande pour séparer les parties des corps qu'ils touchent.

Il est évident, par les choses que l'on a dites des erreurs des sens dans le premier livre, que, si l'on ne s'appuie que sur les sens pour juger des qualités des corps sensibles, il est impossible qu'on découvre quelque chose de certain & d'incontestable, qui puisse servir de principe pour avancer dans la connoissance de la nature. Car on ne peut pas seulement découvrir par cette voie quelles sont les choses qui sont chaudes, & quelles sont celles qui sont froides. De plusieurs personnes qui touchent à de l'eau un peu tiède, les uns la trouvent chaude, & les autres froide; ceux qui ont chaud la trouvent froide, & ceux qui ont froid la trouvent chaude. Et, si l'on suppose que les poissons soient capables de sentiment, il y a toutes les apparences qu'ils la trouvent encore chaude, lorsque tous les hommes la trouvent froide. C'est la même chose de l'air, il semble chaud ou froid, selon les différentes dispositions du corps de ceux qui y sont exposés. Aristote prétend qu'il est chaud, mais je ne pense pas que ceux qui habitent vers le nord soient de son sentiment, puisque plusieurs habiles gens, dont le climat n'est pas moins chaud que celui de la Grèce, ont soutenu qu'il est froid. Mais cette question, qui a toujours été considérable dans l'école, ne se résoudra jamais tant que l'on n'attachera point d'idée distincte au mot de *chaleur*.

Les définitions qu'Aristote donne de la chaleur & de la froideur, ne peuvent aussi en fixer l'idée. L'air, par exemple, & l'eau même, si chaude & si brûlante qu'elle soit, rassemblent les parties du plomb fondu avec celles de quelquel autre

métal que ce soit : l'air rassemble toutes les graisses jointes aux résines, & à tous les autres corps solides qu'on voudra. Et il faudroit être bien péripatéticien pour s'aviser d'exposer à l'air du mastic, par exemple, pour séparer la cendre d'avec la poutre, ou quelques autres corps composés pour les décomposer. L'air n'est donc pas chaud selon la définition que donne Aristote de la chaleur. L'air separe les liqueurs des corps qui en sont imbibés, il sèche, par exemple, la boue & des linges étendus, quoiqu'Aristote le fasse humide, l'air est donc chaud selon cette même définition. On ne peut donc déterminer par cette définition, si l'air est chaud ou s'il n'est pas chaud. On peut bien assurer que l'air est chaud au regard de la boue, puisqu'il separe l'eau de la terre qui lui est jointe. Mais faudra-t-il expérimenter tout ce que l'air peut faire à tous les corps, pour savoir s'il y a de la chaleur dans l'air que nous respirons : si cela est, on n'en saura jamais rien. De sorte que le plus court est de ne point philosopher sur l'air que nous respirons ; mais sur un certain air pur & élémentaire qui ne se trouve point ici-bas ; & assurer positivement, comme Aristote, qu'il est chaud, sans preuve, ni même sans savoir distinctement ce qu'on entend & par ce feu & par la chaleur. Car c'est ainsi qu'on donnera des principes que l'on ne pourra pas facilement renverser, non à cause de leur évidence & de leur solidité, mais parce qu'ils sont obscurs, & semblables aux spectres & aux phantômes qu'on ne peut blesser, parce qu'ils n'ont point de corps.

Je ne m'arrête point aux définitions de l'humidité & de la sécheresse, parce qu'il est assez évident qu'elles n'en expliquent point la nature : car, selon les définitions qu'Aristote en donne, le feu n'est point sec, puisqu'il ne se contient pas facilement dans ses propres bornes ; & la glace n'est point humide, puisqu'elle se contient dans ses propres bornes, & qu'elle ne s'accommode pas facilement à des bornes étrangères. Il est vrai que la glace n'est point humide, si par humide l'on entend fluide ; mais si l'on l'entend ainsi, il faut dire que la flamme est point humide, aussi bien que l'or & le plomb fondus. Il est vrai encore que la glace est humide, si par humide l'on entend ce qui s'attache facilement aux choses qui en sont touchées : mais en ce sens la poutre, la graisse & l'huile sont beaucoup plus humides que l'eau, puisqu'ils s'attachent plus fortement que l'eau. En ce sens, le vis-à-vis argent est humide, puisqu'il s'attache aux métaux, & l'eau même n'est point parfaitement humide, puisqu'elle ne s'attache point à la plupart des métaux. Il ne faut donc point recourir au témoignage des sens pour défendre les sentiments d'Aristote.

Mais n'examinons point davantage les merveilles des définitions que ce philosophe nous a donné des quatre qualités élémentaires : & sup-

posons aussi que ce que les sens nous apprennent de ces qualités est incontestable. Excitons encore notre foi, & croyons que toutes ces définitions sont très-justes. Voyons seulement s'il est vrai que toutes les qualités des corps sensibles sont composées de ces qualités élémentaires. Aristote le prétend, & il doit le prétendre, puisqu'il regarde ces quatre premières qualités, comme les principes des choses qu'il veut nous expliquer dans ses livres de Physique.

Il nous apprend donc que les couleurs s'engendrent du mélange des quatre qualités élémentaires; que le blanc se fait lorsque l'humidité surpasse la chaleur, comme les cheveux dans les vieillards qui blanchissent; le noir lorsque l'humidité se sèche, comme dans les murs de citernes, & toutes les autres couleurs par de semblables mélanges. Que les odeurs & les saveurs se font aussi par le différent mélange du sec & de l'humide, causé par la chaleur & par la froideur; que la pesanteur même & la légèreté en dépendent; en un mot il est nécessaire, selon Aristote, que toutes les sensibiles soient produites par les deux qualités actives, la chaleur & la froideur, & soient composées des deux passives, l'humidité & de la sécheresse, afin qu'il y ait quelque connexion vraisemblable entre ses principes & les conséquences qu'il en déduit.

Cependant il est encore plus difficile de se persuader de toutes ces choses que de toutes celles qu'on a rapportées jusqu'ici d'Aristote, quoique l'on ait la meilleure intention du monde. On a de la peine à croire que la terre & les autres éléments ne soient point colorés, ni par conséquent visibles, s'ils étoient dans leur pureté & dans leur simplicité naturelle sans mélange des qualités élémentaires, quoique les habiles commentateurs de ce Philosophe nous en assurent. On a de la peine à comprendre ce que veut dire Aristote, lorsqu'il assure que la blancheur des cheveux est produite par l'humidité, à cause que l'humidité des vieillards est plus forte que leur chaleur, quoique pour tâcher de s'éclaircir de sa pensée, on mette la définition à la place du défini: car il semble que ce soit un galimatias incompréhensible de dire que les cheveux blanchissent aux vieillards, à cause que ce qui ne se contient pas facilement dans ses propres bornes, mais dans les bornes étrangères, surmonte ce qui assemble les choses de même nature. On a de la peine à croire que la saveur soit bien expliquée, lorsqu'il assure qu'elle consiste dans un mélange de la sécheresse, de l'humidité & de la chaleur, principalement lorsqu'on substitue à la place de ces mots les définitions qu'Aristote leur donne, comme il seroit utile de le faire si ces définitions étoient bonnes; & peut-être même qu'on ne pourroit s'empêcher de dire, si, au lieu des définitions de la saim & du froid que donne Aristote, en disant que la saim est le désir du chaud & du sec, & la saim le désir du froid & de l'humide, on substituoit les définitions de

ces mots. En définissant la saim, le désir de ce qui assemble les choses de même nature, & de ce qui se contient facilement dans ses propres bornes, & difficilement dans des bornes étrangères; & en disant que la saim est le désir de ce qui assemble les choses de même & de différente nature, & de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes étrangères.

Certainement c'est une règle fort utile pour reconnaître si l'on a bien défini les termes, & pour ne se point tromper dans ses raisonnemens, de mettre souvent la définition à la place du défini: car on reconnoît par-là si les termes sont équivoques, & les mesures des rapports fausses ou imparfaites, ou si l'on raisonne conséquemment. Cela étant, que peut-on dire des raisonnemens d'Aristote, qui deviennent un galimatias impertinent & ridicule, lorsqu'on se sert de cette règle? Et que doit-on dire aussi de tous ceux qui ne raisonnent que sur les idées fausses & confuses des sens, puisqu'ils cette règle qui conserve la lumière & l'évidence dans tous les raisonnemens justes & solides, n'apporte que la confusion dans leur discours.

Ce n'est pas une chose possible que d'exposer la bizarrerie & l'extravagance des explications que donne Aristote sur toute sorte de matières. Lorsque les sujets qu'il traite sont simples & faciles, ses erreurs sont simples, & il est assez facile de les découvrir; mais lorsqu'il prétend expliquer des choses composées & qui dépendent de plusieurs causes, ces erreurs font tout le moins autant composées que les sujets qu'il traite, & il est impossible de les développer toutes pour les exposer aux autres.

Ce grand génie que l'on prétend avoir si bien réussi dans les règles qu'il a données pour bien définir, ne fait pas seulement quelles sont les choses qui peuvent être définies, parce que ne mettant point de distinction entre une connoissance claire & distincte, & une connoissance sensible, il s'imagina pouvoir connoître & expliquer aux autres des choses, dont il n'a pas seulement d'idée distincte. Les définitions doivent expliquer la nature des choses, & les termes qui les composent doivent réveiller dans l'esprit des idées distinctes & particulières; mais il est impossible de définir de cette sorte les qualités sensibles de chaleur, de froideur, de couleur, de saveur, &c. lorsque l'on confond la cause avec l'effet, le mouvement des corps avec la sensation qui l'accompagne, parce que les sensations étant des modifications de l'ame, lesquelles on ne connoît point par des idées claires & distinctes, mais seulement par conscience, ainsi que j'ai expliqué dans le troisième livre, il est impossible d'attacher à des mots des idées que l'on n'a point.

Comme l'on a des idées distinctes d'un cercle, d'un quarré, d'un triangle, & qu'ainsi l'on en con-

noit distinctement la nature, l'on en peut donner de bonnes définitions; on peut même déduire des idées que l'on a de ces figures, toutes leurs propriétés & les expliquer aux autres par des termes auxquels on attache ces idées. Mais on ne peut définir la chaleur ni la froideur entant que qualités sensibles, car on ne les connoît point distinctement, on ne les connoît point par idée, mais par conscience ou par un sentiment confus.

On ne doit point aussi définir la chaleur qui est hors de nous par quelques effets; car si l'on substitue la définition qu'on lui donnera à sa place, on verra bien que cette définition ne sera propre qu'à nous jeter dans l'erreur. Si par exemple on définit la chaleur ce qui assemble les choses de même genre sans rien dire davantage, on pourra, en suivant cette définition, prendre pour de la chaleur, des choses qui n'y ont aucun rapport. On pourra dire que l'aiman assemble la limaille de fer & la sépare de celle de l'argent, parce qu'il est chaud; qu'un pigeon mange le che-nevi & laisse l'aune grain, parce qu'un pigeon est chaud; qu'un avaré sépare ses louis d'or d'avec son argent, parce qu'il est chaud. Enfin, il n'y a point d'extravagance où cette définition n'engageroit, si l'on étoit assez stupide pour la suivre. Cette définition n'explique donc point la nature de la chaleur, & l'on ne peut s'en servir pour en déduire toutes les propriétés, puisqu'elle s'arrête précisément à ses termes, on conclut des impertinences, & que si l'on la met à la place qu'elle définit, l'on tombe dans le galimatias.

Cependant si l'on a soin de distinguer la chaleur de ce qui la cause, quoique l'on ne puisse pas la définir, puisqu'elle est une modification de l'ame dont on n'a point d'idée, on peut en définir la cause, puisqu'on a une idée distincte du mouvement. Mais il faut prendre garde que la chaleur prise pour un tel mouvement, ne cause pas toujours le sentiment de chaleur en nous, car l'eau par exemple est chaude, puisque ses parties sont fluides & en mouvement, qu'apparemment les poissons la trouvent chaude, & qu'elle est au moins plus chaude que la glace dont les parties sont plus en repos; mais elle est froide par rapport à nous, parce qu'elle a moins de mouvement que les parties de notre corps, car ce qui a moins de mouvement qu'un autre est en quelque manière en repos à son égard. Ainsi il ne faut pas définir la cause de la chaleur ou le mouvement, par rapport à celui des fibres de notre corps, mais absolument & en lui-même, & alors les définitions qu'on en donnera pourront servir pour en faire connoître la nature & les propriétés.

Je ne me crois pas obligé d'examiner davantage la Philosophie d'Aristote, & de démêler les erreurs extrêmement confuses & embarrassées de cet auteur. J'ai, ce me semble, fait voir qu'il

ne prouve point les quatre éléments, & qu'il les définit mal; que ses qualités élémentaires ne sont point telles qu'il le prétend, qu'il n'en connoît point la nature, & que toutes les qualités secondes n'en sont point composées: & enfin, qu'en-core qu'on lui accordât que tous les corps fussent composés des quatre éléments, comme les qualités secondes des premières, tout son système seroit inutile à la recherche de la vérité, puisque ses idées ne sont point assez claires pour être reçues comme des principes incontestables, & bien pour conserver toujours l'évidence dans nos connoissances.

Si l'on ne étoit pas que j'aie exposé les véritables opinions d'Aristote, on peut s'en éclaircir dans les livres qu'il a faits du ciel & de la génération & corruption; car c'est de-là que j'ai pris presque tout ce que j'en ai dit. Je n'ai en voulu rapporter de ces huit livres de Physique, parce qu'il y a quelques habiles gens qui prétendent que ce n'est qu'une Logique, & il y a l'apparence, puisque l'on n'y trouve que des mots vagues & indéterminés.

Comme Aristote se contredit souvent, & que l'on peut appuyer presque toutes sortes de sentiments par quelques passages tirés de lui, je ne doute point que l'on ne puisse prouver par Aristote même quelques sentiments contraires à ceux que je lui ai attribués; mais je n'en suis pas garant. Il suffit que j'aie les livres que je viens de citer pour preuve de ce que j'ai dit. Et même, je ne me mets guères en peine de discuter si ces livres sont d'Aristote ou non, je le prends tel qu'il est, & qu'on le reçoit ordinairement: car on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir la généalogie véritable des choses dont on n'a pas grande estime.

Avjs généraux qui sont nécessaires pour se conduire par ordre dans la recherche de la vérité & dans le choix des sciences.

Afin qu'on ne dise pas que nous ne faisons que détruire sans rien établir de certain & d'incontestable dans cet ouvrage, il est à propos que j'expose ici, en peu de mots, l'ordre que l'on doit garder dans ses études, pour ne se point tromper; & que je marque même quelques vérités & quelques sciences très-nécessaires qui ont déjà été démontrées par d'autres personnes, & dans lesquelles il se rencontre une évidence, telle qu'on ne peut s'empêcher d'y consentir sans souffrir les reproches secrets de sa raison. Je n'expliquerai pas ces vérités & ces sciences fort au long, c'est une chose déjà faite, & je ne prétends pas faire imprimer de nouveau les ouvrages des autres, mais je renverrai à ceux qui les ont composés, & je montrerai seulement l'ordre que l'on doit tenir dans l'étude qu'on en voudra faire, pour

pour conserver toujours l'évidence dans ses perceptions.

La première de toutes nos connoissances est l'existence de notre ame, toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables : car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement, est actuellement quelque chose. Mais, s'il est facile de connoître l'existence de son ame, il n'est pas également facile d'en connoître l'essence & la nature. Si l'on veut savoir ce qu'elle est, il faut sur toutes choses bien prendre garde à ne pas prendre pour elle-même les choses auxquelles elle est unie. Si l'on doute, si l'on veut, si l'on raisonne, il faut seulement croire que l'ame est une chose qui doute, qui veut, qui raisonne, & rien davantage, si l'on n'a point éprouvé d'autre chose en elle ; car on ne connoît son ame que par le sentiment intérieur qu'on en a. Il ne faut pas prendre son ame pour son corps, ni pour du sang, ni pour des esprits animaux, ni pour du feu, ni pour une infinité d'autres choses pour lesquelles les philosophes l'ont prise. Il ne faut croire de l'ame que ce qu'on ne sauroit s'empêcher d'en croire, & dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, car autrement on se tromperoit. Et ainsi on connoît par simple vue ou par conscience tout ce que l'on peut connoître de l'ame, sans être obligé à faire des raisonnemens dans lesquels l'erreur se pourroit trouver ; car, lorsque l'on raisonne, la mémoire agit, & où il y a mémoire, il peut y avoir erreur, si l'on suppose quelque mauvais génie de qui nous dépendons dans nos connoissances, & qui se divertisse à nous tromper.

Si je supposois, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très-persuadé qu'il ne pourroit me tromper dans mes connoissances de simple vue, comme dans celle par laquelle je connois que je suis de ce que je pense, ou que 2 fois 2 font 4. Car, quand même je supposerois effectivement un tel Dieu, si puissant que je me le puisse séduire, je sens que, même dans cette supposition extravagante, je ne pourrois douter que je fusse, ou que 2 fois 2 ne fussent égaux à 4, parce que j'aperçois ces choses de simple vue sans l'usage de la mémoire.

Mais, lorsque je raisonne, ne voyant point évidemment les principes de mes raisonnemens, mais seulement me souvenant que je les ai vues évidemment. Si ce Dieu trompeur joignoit ce souvenir à de faux principes, comme il paroît évident qu'il le pourroit faire, s'il le vouloir, je ne serois que de faux raisonnemens. De même que ceux qui sont de longues supputations, s'imaginent de bien souvenir qu'ils ont connu que 9 fois 9 font 72, ou que 21 est un nombre premier, ou quelque semblable erreur de laquelle ils tirent de fausses conclusions.

Ainsi, il est nécessaire de connoître Dieu, &
Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tome II,

de savoir qu'il n'est point trompeur, si l'on veut être pleinement convaincu que les sciences les plus certaines, comme l'Arithmétique, & la Géométrie, sont de véritables sciences ; car, sans cela, l'évidence n'étant point entière, on peut ténir son contentement. Et il est encore nécessaire de savoir que Dieu n'est point trompeur, par simple vue, & non point par raisonnement, puisqu'il est évident que le raisonnement peut toujours être faux, si on le suppose trompeur.

Toutes les sciences ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convaincans en eux-mêmes ; mais, étant des raisonnemens, ils ne sont point convaincans dans la supposition d'un mauvais génie qui nous trompe. Ils convainquent suffisamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit : mais ils ne convainquent pas pleinement qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi, dans ces raisonnemens, la conclusion est plus évidente que le principe.

Il est plus évident qu'il y a une puissance supérieure à nous, qu'il n'est évident qu'il y a un monde, puisqu'il n'y a point de supposition qui puisse empêcher qu'on ne démontre cette puissance supérieure, & que, dans la supposition d'un mauvais génie qui se plaise à nous tromper, il est impossible de prouver qu'il y ait un monde. Car on pourroit toujours concevoir que ce mauvais génie nous donneroit les sentimens des choses qui ne sont point, comme le sommeil & certaines maladies nous font voir des choses qui ne furent jamais ; & nous font même sentir effectivement de la douleur dans des membres imaginaires que nous n'avons plus, ou que nous n'avons jamais eus.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès lors que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est enfermée dans l'idée de l'infini ; & qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée que nous avons de lui. Et l'on voit que Dieu n'est point trompeur, parce que, voyant qu'il est infiniment parfait, l'infini ne pouvant pas manquer de quelque perfection, on voit clairement qu'il ne peut nous séduire, & qu'il ne peut même positivement nous séduire, parce qu'il ne peut que ce qu'il veut, ou que ce qu'il est capable de vouloir. Ainsi, il y a un Dieu & un Dieu véritable qui ne nous trompe jamais, quoiqu'il ne nous éclaire pas toujours, & que nous nous trompons souvent lorsqu'il ne nous éclaire pas. Toutes ces choses se voient de simple vue par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnemens

pour les exposer aux autres. On peut les supposer comme des principes incontestables sur lesquels on peut raisonner; car, ayant reconnu que Dieu ne se plaît point à nous tromper, il nous est alors permis de raisonner.

Il est évident que la certitude de la foi dépend aussi de ce principe; qu'il y a un Dieu qui n'est point capable de nous tromper. Car l'existence d'un Dieu & l'infailibilité de l'autorité divine sont plutôt des connoissances naturelles, & des notions communes à des esprits assez épurés pour se rendre attentifs, que des articles de foi; quoique ce soit un don particulier de Dieu, que d'avoir l'esprit assez pur & capable d'une attention suffisante pour comprendre comme il faut ces vérités, & pour vouloir bien les comprendre.

De ce principe que Dieu n'est point trompeur, on pourroit aussi conclure que nous avons effectivement un corps auquel nous sommes unis d'une manière particulière, & que nous sommes environnés de plusieurs autres. Car nous sommes intérieurement convaincus de leur existence par des sentimens continuels que Dieu met en nous, & que nous ne pouvons corriger par la raison; quoique nous puissions corriger par la raison les sentimens qui nous les représentent avec certaines qualités & certaines perfections qu'ils n'ont point. De sorte que nous ne devons pas croire qu'ils sont tels que nous les voyons, ou que nous les imaginons, mais seulement qu'ils existent, & qu'ils sont tels que nous les concevons par la raison.

Mais; afin de raisonner par ordre, nous ne devons point encore examiner si nous avons un corps, & s'il y en a d'autres autour de nous, ou si nous en avons seulement les sentimens quoiqu'ils ne soient point. Cette question enserme de trop grandes difficultés, & il n'est peut-être pas si nécessaire de la résoudre pour perfectionner ses connoissances, qu'on pourroit se l'imaginer, ni même pour avoir une connoissance exacte de la Physique, de la morale, & de quelques autres sciences.

Nous avons en nous les idées des nombres & de l'étendue, desquelles l'existence est incontestable & la nature immuable, qui nous fournissent éternellement de quoi penser, si nous en voulons connoître tous les rapports. Et il est nécessaire que nous commençons à faire usage de notre esprit sur ces idées avant toutes choses, pour des raisons qu'il ne sera pas inutile d'exposer. Il y en a trois principales.

La première est que ces idées sont les plus claires & les plus évidentes de toutes. Car, si, pour éviter l'erreur, on doit toujours conserver l'évidence dans ses raisonnemens, il est clair que l'on doit plutôt raisonner sur les idées des nombres & de l'étendue, que sur les idées confuses ou composées de Physique, de Morale, de

Mécanique, de Chymie, & de toutes les autres sciences.

La seconde est que ces idées sont les plus distinctes & les plus exactes de toutes, principalement celles des nombres. De sorte que l'habitude que l'on prend dans l'Arithmétique & dans la Géométrie, de ne se point contenter qu'on ne connoisse précisément les rapports des choses, donne à l'esprit une certaine exactitude, que ceux-là n'ont point qui se contentent des vraisemblances, dont les autres sciences sont remplies.

La troisième & la principale est que ces idées sont les règles immuables & les mesures communes de toutes les autres choses que nous connoissons & que nous pouvons connoître. Ceux qui connoissent parfaitement les rapports des nombres & des figures, ou plutôt l'art de faire les comparaisons nécessaires pour en connoître les rapports, ont une espèce de science universelle, & un moyen très-assuré pour découvrir avec évidence & certitude tout ce qui ne passe point les bornes ordinaires de l'esprit. Mais ceux qui n'ont point cet art, ne peuvent découvrir avec évidence & certitude les vérités un peu composées, quoiqu'ils aient des idées très claires des choses dont ils tâchent de reconnoître les rapports composés.

Ce sont ces raisons ou de semblables qui ont porté quelques anciens à faire étudier l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie aux jeunes gens. Ils favoient que l'Arithmétique & l'Algèbre donnent à l'esprit une exactitude & une certaine pénétration qu'on ne peut acquérir par d'autres études; & que la Géométrie règle l'imagination, & la conduite de telle manière dans le mouvement, par lequel elle se représente les figures de toutes choses, qu'elle ne se brouille & ne se confond pas facilement: & qu'elle acquiert, au contraire, par l'usage une certaine étendue de justesse, qui pousse & qui soutient la vue claire de l'esprit jusques dans les difficultés les plus embarrassées.

Si l'on veut donc conserver toujours l'évidence dans ses perceptions, & découvrir la vérité toute pure & sans mélange de quelque obscurité ou de quelque erreur, on doit d'abord étudier l'Arithmétique, l'Algèbre & la Géométrie, après avoir acquis au moins quelque connoissance de soi-même & de l'être souverain. Et, si l'on veut avoir quelque livre qui facilite ces sciences, je crois que, comme l'on a dû se servir des méditations de M. Descartes pour la connoissance de Dieu & de soi-même, on peut, pour apprendre l'Arithmétique & l'Algèbre, se servir des élémens des Mathématiques tout nouvellement imprimés; & pour la Géométrie ordinaire, des nouveaux élémens de Géométrie imprimés en 1669, ou des élémens du P. Taquet, Jésuite, imprimés à Anvers en 1665; & pour les sections coniques

des élémens des lignes courbes de M. Voith, imprimés en Hollande en 1661, & enfin de la Géométrie de M. Descartes.

Je ne conseillerois pas les élémens des Mathématiques pour l'Arithmétique & pour l'Algèbre, si je savois que quelqu'auteur eût clairement démontré ces sciences; mais la vérité m'oblige à une chose à laquelle quelques gens trouveront peut-être à redire. L'Algèbre & l'analyse étant absolument nécessaires pour découvrir les vérités compoées, je crois devoir donner de l'estime pour un livre qui pousse ces sciences assez loin, & qui, selon le sentiment de quelques savans, les explique plus nettement que personne n'a encore fait.

Lorsque l'on aura étudié avec soin & avec application ces sciences générales, on connoitra avec évidence un très-grand nombre de vérités fécondes pour toutes les sciences exactes & particulières. Ensuite l'on pourra étudier la Physique & la Morale à cause de leur grande utilité, quoiqu'elles ne soient pas fort propres pour rendre l'esprit juste & pénétrant. Et, si l'on veut toujours conserver l'évidence dans ses perceptions, on doit bien prendre garde à ne se pas laisser entêter de quelque idée ou de quelque principe qui ne soit pas évident: c'est-à-dire, de quelque principe, dont on peut concevoir que les Chinois ne romberoient point d'accord après qu'ils l'auroient bien considéré.

Ainsi, pour la Physique, il ne faut admettre que les notions communes à tous les hommes, c'est-à-dire, les axiomes des Géomètres, & les idées claires d'étendue, de figure, de mouvement, & de repos, & s'il y en a d'autres aussi claires que celles-là. On dira peut-être que l'essence de la matière n'est point l'étendue; mais qu'importe? il suffit que le monde que nous concevons être formé d'étendue, paroisse semblable à celui que nous voyons, quoiqu'il ne soit point matériel de cette manière qui n'est bonne à rien, dont on ne connoit rien, & de laquelle cependant on fait tant de bruit.

Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au-dehors des êtres qui répondent à ces idées; car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. Nous devons seulement prendre garde que les raisonnemens, que nous faisons sur les propriétés des choses, s'accordent avec les sentimens que nous en avons, c'est-à-dire, que ce que nous pensons s'accorde parfaitement avec l'expérience, parce que nous richons dans la Physique de découvrir l'ordre & la liaison des effets avec leurs causes, ou dans les choses s'il y en a, ou dans les sentimens que nous en avons, si elles ne sont point.

Ce n'est pas que l'on puisse douter qu'il y ait actuellement des corps, lorsque l'on considère que Dieu n'est point trompeur, & l'ordre réglé

qu'il met dans nos sentimens, soit dans les rencontres naturelles, soit dans celles qui n'arrivent que pour nous faire croire ce que nous ne pouvons naturellement comprendre: mais c'est qu'il n'est pas fort nécessaire d'examiner par de grandes réflexions une chose dont personne ne doute, & qui ne sert pas de beaucoup à la connoissance de la Physique considérée comme une véritable science.

Il ne faut point aussi se mettre en peine de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas dans les corps, qui nous environnent, quelqu'autre chose que celles dont on a des idées claires, car nous ne devons raisonner que selon nos idées; & s'il y a quelqu'autre chose dont nous n'ayons point d'idée claire, distincte & particulière, jamais nous n'en connoissons rien, & jamais nous n'en raisonnerons juste. Peut-être qu'on raisonnera selon nos idées, nous raisonnerons selon la nature, & que nous reconnoissons qu'elle n'est point si cachée, qu'on se l'imagine ordinairement.

De même que ceux qui n'ont point étudié les propriétés des nombres s'imaginent souvent qu'il n'est pas possible de résoudre certains problèmes quoique très-simples & très-faciles; ainsi, ceux qui n'ont point médité sur les propriétés de l'étendue, des figures & des mouvemens, sont extrêmement portés à croire & à soutenir que les questions que l'on forme dans la Physique sont inexplicables. Il ne faut point s'arrêter aux sentimens de ceux qui n'ont rien examiné, ou qui n'ont rien examiné avec l'application nécessaire. Car encore qu'il y ait peu de vérités touchant les choses de la nature qui soient pleinement démontrées, il est certain qu'il y en a quelques-unes de générales dont il n'est pas possible de douter, quoiqu'il soit fort possible de n'y pas penser, de les ignorer, & de les nier.

Si l'on veut méditer par ordre, & avec tout le tems & toute l'application nécessaire, on découvrira beaucoup de ces vérités certaines dont je parle. Mais, afin qu'on les puisse découvrir avec plus de facilité, il est nécessaire de lire avec soin les principes de la Philosophie de M. Descartes, sans rien recevoir pour vrai que ce que la force & l'évidence de la raison contraindront d'en croire.

Comme la Morale est la plus nécessaire de toutes les sciences, il faut aussi l'étudier avec plus de soin: car c'est principalement dans cette science qu'il est dangereux de suivre les opinions des hommes. Mais afin de ne s'y point tromper, & de conserver l'évidence dans ses perceptions, il ne faut méditer que sur des principes incontestables pour tous ceux dont le cœur n'est point corrompu par la débauche, & dont l'esprit n'est point aveuglé par l'orgueil: car il n'y a point de principe de Morale incontestable

pour les esprits de chair & de sang & qui aspirent à la qualité d'esprit sort. Ces sortes de gens ne comprennent pas les vérités les plus simples ; ou , s'ils les comprennent , ils les contestent toujours par esprit de contradiction , & pour conserver leur qualité.

Quelques-uns de ces principes de Morale les plus généraux sont que Dieu ayant fait toutes choses pour lui , il a fait notre esprit pour le connoître , & notre cœur pour l'aimer. Qu'étant aussi juste & aussi puissant qu'il est , on ne peut être heureux si l'on ne suit ses ordres , ni malheureux si on les suit. Que notre nature est corrompue , que notre esprit dépend de notre corps , notre raison de nos sens , notre volonté de nos passions. Que nous sommes dans l'impuissance de faire ce que nous voyons clairement que nous devons faire ; & que nous avons besoin d'un libérateur. Il y a encore plusieurs autres principes de Morale , comme que la retraite & la pénitence sont nécessaires pour diminuer notre union avec les choses sensibles , & pour augmenter celle que nous avons avec les choses intelligibles : qu'on ne peut goûter de plaisir violent sans devenir esclave ; qu'il ne faut jamais rien entreprendre par passion : qu'il ne faut point chercher d'établissement en cette vie , &c. Mais , parce que ces derniers principes dépendent des précédens & de la connoissance de l'homme , ils ne doivent pas être considérés comme des principes incontestables. Si l'on médite sur ces principes avec ordre & avec autant de soin & d'application que la grandeur du sujet le mérite , & , si l'on ne reçoit pour vrai que les conclusions tirées conséquemment de ces principes , on aura une Morale certaine , & qui s'accordera parfaitement avec celle de l'évangile , quoiqu'elle ne soit pas si achevée ni si étendue.

Il est vrai que dans les raisonnemens de Morale , il n'est pas si facile de conserver l'évidence & l'exactitude , que dans quelques autres sciences , & que la connoissance de l'homme est absolument nécessaire à ceux qui veulent pousser un peu cette science. Et c'est pour cela que la plupart des hommes n'y réussissent pas. Ils ne veulent pas se consulter eux-mêmes pour reconnoître les foibles de leur nature. Ils se lassent d'interroger le maître qui nous enseigne intérieurement ses propres volontés , lesquelles sont les loix immuables & éternelles , & les vrais principes de la Morale. Ils n'écoutent point avec plaisir celui qui ne parle point à leurs sens , qui ne répond point selon leurs desirs , qui ne flatter point leur orgueil secret ; & ils n'ont point de respect pour des paroles qui n'abattent point l'imagination par leur éclat , qui se prononcent sans bruit , & que l'on n'entend jamais clairement que dans le silence de toutes choses. Mais ils consultent avec plaisir & avec respect tout ensemble , Aristote , Sénèque , ou quelques nou-

veaux Philosophes , qui les séduisent ou par l'obscureté de leurs paroles , ou par le tour de leurs expressions , ou par la vraisemblance de leurs raisons.

Depuis le péché du premier homme , nous n'estimons que ce qui a du rapport à la conservation du corps & à la commodité de la vie , & parce que nous découvrons ces sortes de biens par le moyen des sens , nous en voulons faire usage en toutes rencontres. La sagesse éternelle qui est notre véritable vie , & la seule lumière qui puisse nous éclairer , ne luit souvent qu'à des aveugles , & ne parle souvent qu'à des sourds , lorsqu'elle ne parle que dans le secret de la raison , car nous sommes presque toujours hors de chez nous. Interrogeant sans cesse toutes les créatures pour apprendre quelque nouvelle du bien que nous cherchons , il falloit , comme j'ai déjà dit ailleurs , que cette sagesse se présentât devant nous sans sortir hors de nous , afin de nous apprendre par des paroles sensibles , & par des exemples convaincans , le chemin pour arriver à la vraie félicité. Nous avons un amour naturel que Dieu imprime sans cesse en nous , afin que nous l'aimions sans cesse , & , par ce même mouvement d'amour , nous nous éloignons sans cesse de lui , en courant de toutes les forces qu'il nous donne vers les choses sensibles qu'il nous défend : il falloit , voulant être aimé de nous , qu'il se rendit sensible & se présentât devant nous , pour anéantir par la douceur de sa grâce toutes nos vaines agitations , & pour commencer notre guérison par des sentimens ou des délectations sensibles à celles qui avoient commencé notre maladie.

Ainsi , je ne prétends pas que les hommes puissent facilement découvrir par la force de leur esprit toutes les règles de la Morale qui sont nécessaires au salut , & encore moins qu'ils puissent agir selon leur lumière , car leur cœur est encore plus corrompu que leur esprit. Je dis seulement que , s'ils n'admettent que des principes évidens , & que , s'ils raisonnent conséquemment selon ces principes , ils découvriront les mêmes vérités que celles que nous apprenons dans l'évangile : parce que c'est la même sagesse qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnemens , & qui parle par les saintes écritures à ceux qui en prennent bien le sens.

Il faut donc étudier la Morale dans l'évangile pour s'épargner le travail de la méditation , & pour apprendre avec certitude les loix selon lesquelles nous devons régler nos mœurs. Et ceux qui ne se contentent point de la certitude , à cause qu'elle ne fait que convaincre l'esprit sans l'éclaircir , doivent méditer avec soin sur ces loix & les déduire de leurs principes naturels , afin de reconnoître avec évidence ce qu'ils avoient déjà par la foi avec une entière certitude : sa-

voit que l'évangile est le plus solide de tous les livres; que Jésus-Christ connoissoit parfaitement la maladie & le désordre de la nature, & qu'il y a remédié de la manière la plus utile pour nous, & la plus digne de lui qui se puisse concevoir: mais que les lumières des philosophes ne sont que d'épaisses ténèbres, que leurs vertus les plus éclatantes ne sont qu'un orgueil insupportable, en un mot, qu'Aristote, Sénèque, & les autres ne sont que des hommes pour ne rien dire davantage.

De l'usage & de la première règle qui regarde les questions particulières.

Nous nous sommes suffisamment arrêtés à examiner la règle générale de la méthode, qui regarde principalement le sujet de nos études, & à faire voir que M. Descartes l'a suivie exactement dans son système du monde, & qu'Aristote & ses sectateurs ne l'ont point observée. Il est présentement à propos de descendre aux règles particulières, qui sont nécessaires pour résoudre toute sorte de questions.

Les questions, que l'on peut former sur toute sorte de sujets, sont de plusieurs espèces, dont il n'est pas facile de faire le dénombrement: mais voici les principales. Quelquefois on cherche les causes inconnues de quelques effets connus: quelquefois on cherche les effets inconnus par leurs causes inconnues. Le feu brûle & dissipe le bois, on en cherche la cause: le feu consomme dans un très-grand mouvement de ses parties, on veut savoir quels effets ce mouvement est capable de produire, s'il peut durcir la boue, fondre le fer, &c.

Quelquefois on cherche la nature d'une chose par ses propriétés: quelquefois on cherche les propriétés d'une chose, dont on connoît la nature. On sait que la lumière se transmet en un instant, que cependant elle se réfléchit & se réunit par le moyen d'un miroir concave, en sorte qu'elle dissipe ou qu'elle fonde les corps les plus solides, & l'on veut se servir de ces propriétés pour en découvrir la nature. On sait, au contraire, que tous les espaces, qui sont depuis la terre jusqu'au ciel, sont pleins de petits corps sphériques extrêmement agités, & qui tendent sans cesse à s'éloigner du soleil; & l'on veut savoir si l'effort de ces petits corps se pourra transmettre en un instant; & s'ils doivent, en se réfléchissant d'un miroir concave, se réunir, & dissiper ou fondre les corps les plus solides. Quelquefois on cherche toutes les parties d'un tout: quelquefois on cherche un tout par ses parties. On cherche toutes les parties inconnues d'un tout connu, lorsque l'on cherche toutes les parties aliquotes d'un nombre, toutes les racines d'une équation, tous les angles droits que contient une figure, &c. Et l'on cherche un tout

inconnu dont toutes les parties sont connues, lorsqu'on cherche la somme de plusieurs nombres, l'aire de plusieurs figures, la capacité de plusieurs vases: ou dont une partie est connue, & dont les autres, quoiqu'inconnues, renferment quelque rapport connu avec ce qui est inconnu; comme lorsqu'on cherche quel est le nombre dont on a une partie connue 15, & dont l'autre, qui le compose, est la moitié ou le tiers du nombre inconnu: ou lorsqu'on cherche un nombre inconnu qui soit égal à 15, & à 2 fois la racine de ce nombre inconnu.

Enfin, l'on cherche quelquefois si certaines choses sont égales ou semblables à d'autres, ou de combien elles sont inégales ou différentes. On veut savoir si Saturne est plus grand que Jupiter, ou à peu-près de combien: si l'air de Rome est plus chaud que celui de Marseille, ou de combien.

Ce qui est général dans toutes les questions, c'est qu'on ne les fait que pour connoître quelque vérité: & parce que toutes les vérités ne sont que des rapports, on peut dire généralement que, dans toutes les questions, on ne recherche autre chose que la connoissance de quelques rapports, soit de rapports entre les choses, soit de rapports entre les idées, soit de rapports entre les choses & leurs idées.

Il y a des rapports de plusieurs espèces, il y en a entre la nature des choses, entre leur grandeur, entre leurs parties, entre leurs attributs, entre leurs qualités, entre leurs effets, entre leurs causes, &c. Mais on peut les réduire tous à deux, savoir, à des rapports de grandeur, & à des rapports de qualité; en appellant rapports de grandeur tous ceux qui sont entre les choses, comme capables du plus & du moins, & rapports de qualité tous les autres. Ainsi, l'on peut dire que toutes les questions tendent à découvrir quelques rapports, soit de grandeur, soit de qualité.

La première & la principale de toutes les règles est qu'il faut connoître très-distinctement l'état de la question que l'on se propose à résoudre, & avoir des idées de ses termes assez distinctes, pour les pouvoir comparer & pour en reconnoître ainsi les rapports inconnus.

Il faut donc premièrement apercevoir très-clairement le rapport inconnu que l'on y cherche: car il est évident que, si l'on n'avoit point de marque certaine pour reconnoître ce rapport inconnu, lorsqu'on le chercheroit, ou lorsqu'on l'auroit trouvé, ce seroit en vain qu'on le chercheroit.

Secondement, il faut, autant qu'on le peut, se rendre les idées qui répondent aux termes de la question, distinctes, en ôtant l'équivoque des termes; & claires en les considérant avec toute l'attention possible, & en se les rendant ainsi très-familiales: car, si ces idées sont si confuses

& si obscures, qu'on ne puisse faire les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports que l'on cherche, l'on n'est point encore en état de résoudre la question.

En troisième lieu, il faut considérer avec toute l'attention possible les conditions exprimées dans une question, s'il y en a encore quelques-unes : parce que, sans cela, on entend que confusément l'état de cette question ; & encore parce que les conditions marquent ordinairement la voie pour la résoudre. De sorte que, lorsqu'on a une fois bien conçu l'état d'une question & ses conditions on sait & ce qu'on cherche, & quelquefois même par où il faut s'y prendre pour le découvrir.

Il est vrai qu'il n'y a pas toujours quelques conditions exprimées dans les questions ; mais c'est que ces questions sont indéterminées, & que l'on peut les résoudre en plusieurs manières, comme si l'on demandoit un nombre carré, un triangle, &c., sans rien spécifier davantage ; ou bien c'est que celui qui les propose ne fait point les moyens de les résoudre, ou qu'il les cache à dessein d'embarrasser : comme si l'on demandoit que l'on trouvât deux moyennes proportionnelles entre deux lignes, sans ajouter par l'intersection du cercle & de la parabole, ou du cercle & de l'ellipse, &c.

Il est donc absolument nécessaire que la marche, par laquelle on connoît ce qu'on cherche, soit fort distincte ; qu'elle ne soit point équivoque. & qu'elle ne puisse marquer que ce que l'on cherche ; autrement on ne pourroit s'assurer d'avoir résolu la question proposée. De même, il faut avoir soin d'ôter de la question toutes les conditions qui l'embarrassent, & sans lesquelles elle subsiste dans son entier ; car elles partagent inutilement la capacité de l'esprit. Et même on ne connoît point encore distinctement l'état d'une question, & ce que l'on doit trouver, lorsque les conditions sont inutiles.

Si l'on proposoit, par exemple, une question en ces termes : faire en sorte qu'un homme, étant arrosé de quelques liqueurs, & couvert d'une couronne de fleurs, ne puisse demeurer en repos, quoiqu'il voie rien qui soit capable de l'agiter. Il faut savoir si le mot d'homme n'est point métaphorique ; si le mot de repos n'est point équivoque ; s'il n'est point pris par rapport au mouvement local, ou par rapport aux passions, comme ces paroles, quoiqu'il ne voie rien qui soit capable de l'agiter, semblent le marquer. Il faut savoir si les conditions, étant arrosé de quelque liqueur, & couvert d'une couronne de fleurs sont essentielles. Ensuite l'état de cette question ridicule & indéterminée étant clairement connu, on pourra facilement la résoudre, en disant qu'il n'y a qu'à mettre un homme dans un vaisseau selon les conditions exprimées dans la question.

L'adresse de ceux qui proposent de semblables questions, est d'y joindre des conditions qui semblent nécessaires, quoiqu'elles ne le soient pas, afin de tourner l'esprit de ceux à qui ils les proposent, vers des choses inutiles pour la résoudre. Comme dans cette question, qui est assez commune : j'ai vu, dit-on, des chasseurs, ou plutôt des pêcheurs qui emportoient avec eux ce qu'ils ne prenoient pas, & qui jetoient dans l'eau ce qu'ils prenoient. L'esprit étant préoccupé de l'idée de pêcheurs qui pêchent du poisson, il ne peut concevoir ce que l'on veut dire, & toute la difficulté qu'il y a pour résoudre la question, vient de ce qu'on ne la conçoit pas clairement, & qu'on ne pense pas que des chasseurs & des pêcheurs aient - bien que d'autres hommes cherchent quelquefois dans leurs habits certains petits animaux qu'ils rejettent s'ils les attrapent, & qu'ils emportent avec eux, s'ils ne peuvent les attraper. Quelquefois aussi on ne met pas dans ces questions toutes les conditions nécessaires pour la résoudre : & cela la rend pour le moins aussi difficile que lorsque l'on en joint d'inutiles, comme dans celle-ci : rendre un homme immobile sans le lier ni le blesser, ou plutôt ayant mis le petit doigt d'un homme dans l'oreille de cet homme, le rendre par cette posture comme immobile, en sorte qu'il ne puisse sortir du lieu où on l'aura mis, jusqu'à ce qu'il ôte son petit doigt de son oreille. Cela paroit impossible d'abord, & cela l'est en effet ; car on peut fort bien marcher quoique l'on ait le petit doigt dans l'oreille : aussi faut-il encore une condition qui fait toute la difficulté, & cette condition est que l'on doit faire embrasser quelque colonne de lit ou quelque chose de semblable à celui qui met son petit doigt dans son oreille, en sorte que cette colonne soit enfermée entre son bras & son oreille ; car il ne pourra sortir de sa place sans se débarrasser & tirer son doigt de son oreille. L'on n'ajoute point, pour une condition de la question, qu'il y a encore quelque autre chose à faire, afin que l'on ne s'arrête point à le chercher, & qu'on ne puisse ainsi le découvrir. Mais ceux qui entreprennent de résoudre ces sortes de questions, doivent faire toutes les demandes nécessaires pour s'éclaircir du point où consiste la difficulté.

Ces questions arbitraires semblent badines, & elles le sont en effet dans un sens, car on n'apprend rien lorsqu'on les résout. Cependant elles ne sont pas si différentes des questions naturelles, qu'on pourroit peut-être se l'imaginer. Il faut faire à-peu-près les mêmes choses pour résoudre les unes & les autres, car si l'adresse ou la malice des hommes rend les questions arbitraires embarrassantes & difficiles à résoudre, les effets naturels sont aussi, par leur nature, environnés d'obscurités & de ténèbres, & il faut dissiper ces ténèbres par l'attention de l'esprit, &

par des expériences qui sont des espèces de demande que l'on fait à l'auteur de la nature ; de même qu'on ôte les équivoques & les circonstances inutiles des questions arbitraires par l'attention de l'esprit, & par les demandes adroites que l'on fait à ceux qui nous les proposent. Expliquons cependant ces choses par ordre & d'une manière plus sérieuse & plus instructive.

Il y a un très-grand nombre de questions qui semblent très-difficiles, parce qu'on ne les entend pas, & qui devraient plutôt passer pour des axiomes, qui auroient cependant besoin de quelque explication, que pour de véritables questions ; car il me semble qu'on ne doit pas mettre au nombre des questions, certaines propositions qui sont incontestables, lorsqu'on en conçoit distinctement les termes.

On demande par exemple comme une question difficile à résoudre, si l'âme est immortelle, parce que ceux qui font cette question ou qui tâchent de la résoudre, n'en conçoivent point distinctement les termes. Comme les mots d'*âme* & d'*immortel* signifient différentes choses, & qu'ils ne savent comment ils l'entendent, ils ne peuvent résoudre si l'âme est immortelle ; car ils ne savent précisément ni ce qu'ils demandent, ni ce qu'ils cherchent.

Par ce mot *âme*, on peut entendre une substance qui pense, qui veut, qui sent, &c. On peut prendre l'âme pour le mouvement ou la circulation du sang & la configuration des parties du corps ; enfin, on peut prendre l'âme pour le sang même & les esprits animaux. De même que par ce mot *immortel*, on entend ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature, ou bien ce qui ne peut changer, ou enfin ce qui ne peut se corrompre ou se dissiper comme une vapeur ou de la fumée. Ainsi, supposé que l'on prenne les mots d'*âme* & d'*immortel* en quelque une de ces significations, la moindre attention de l'esprit fera juger si elle est immortelle, ou si elle ne l'est pas.

Car premièrement il est clair que l'âme prise dans le premier sens, c'est-à-dire, pour une substance qui pense, est immortelle, en prenant aussi immortel dans le premier sens, & pour ce qui ne peut périr par les forces ordinaires de la nature : car il n'est pas même concevable qu'aucune substance puisse devenir rien ; il faut recourir à une puissance de Dieu toute extraordinaire pour concevoir que cela soit possible.

Secondement l'âme est immortelle, en prenant immortel dans le second sens, & pour ce qui ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur ou en fumée ; car il est évident que ce qui ne peut se couper ou se diviser en une infinité de parties, ne peut se corrompre ou se résoudre en vapeur.

3°. L'âme n'est point immortelle, en prenant immortel dans le troisième sens, & pour ce qui

ne peut changer ; car nous avons assez de preuves convaincantes des changemens de notre âme, que tantôt elle sent de la douleur, & tantôt du plaisir ; qu'elle veut quelquefois certaines choses, & qu'elle cesse de les vouloir ; qu'étant unie au corps, elle en peut être séparée, &c.

Si l'on prend le mot d'*âme* dans quelque autre signification, il sera de même très-facile de voir si elle est immortelle, en prenant le mot d'*immortel* en un sens fixe & arrêté : de sorte qu'il est évident que ce qui rend ces questions difficiles, est qu'on ne les conçoit pas distinctement & que les termes qui les expriment sont équivoques, & ainsi elles ont plutôt besoin d'explication que de preuve.

Il est vrai qu'il y a quelques personnes assez stupides, & quelques autres assez imaginatives, pour prendre sans cesse l'âme pour une certaine configuration des parties du cerveau & pour le mouvement des esprits, & il est certainement impossible de prouver à ces sortes de gens que l'âme est immortelle & qu'elle ne peut périr, car il est au contraire évident que l'âme prise au sens qu'ils l'entendent est mortelle. Ainsi, ce n'est point une question qu'il soit difficile de résoudre, mais c'est une proposition qu'il est difficile de faire entendre à des gens qui n'ont point les mêmes idées que nous, & qui font tous leurs efforts pour ne les point avoir & pour s'aveugler.

Lorsqu'on demande donc si l'âme est immortelle, ou quelque autre question que ce soit, il faut d'abord ôter l'équivoque des termes, & savoir en quel sens on les prend, afin de concevoir distinctement l'état de la question, & si ceux qui la proposent ne savent comment ils les entendent, il faut les interroger pour les éclaircir & pour les déterminer. Si en les interrogeant on reconnoît que leurs idées ne s'accordent point avec les nôtres, il est inutile de leur répondre ; car que répondre par exemple à un homme qui s'imagine qu'un désir n'est autre chose que le mouvement de quelques esprits ; qu'une pensée n'est qu'une trace ou qu'une image, que les objets ou les esprits ont formé dans le cerveau, & que tous les raisonnemens des hommes ne consistent que dans la différente situation de quelques petits corps qui s'arrangent diversement dans la tête ? Lui répondre que l'âme prise dans le sens qu'il l'entend est immortelle, c'est le tromper ou se rendre ridicule dans son esprit ; mais lui répondre qu'elle est mortelle, c'est en un sens le confirmer dans une erreur de très-grande conséquence. Il ne faut donc point lui répondre, mais seulement tâcher de le faire rentrer dans lui-même, afin qu'il reçoive les mêmes idées que nous, de celui qui est seul capable de l'éclaircir.

C'est encore une question qui paroît assez difficile à résoudre, de savoir si les bêtes ont une âme : cependant lorsqu'on ôte l'équivoque, elle ne paroît plus fort difficile ; & la plupart de ceux

qui pensent qu'elles en ont, font du sentiment de ceux qui pensent qu'elles n'en ont pas.

Par ame on peut entendre quelque chose de corporel répandu par tout le corps qui lui donne le mouvement & la vie, ou bien quelque chose de spirituel. Ceux qui disent que les animaux n'ont point d'ame, l'entendent dans le second sens, car jamais homme ne nia qu'il y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fut le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. Ceux au contraire qui assurent que les animaux ont des ames, l'entendent dans le premier sens, car il y en a peu qui croient que les animaux aient une ame spirituelle & indivisible. Ainsi les Péripatéticiens & les Cartésiens croient que les bêtes ont une ame, c'est-à-dire, un principe corporel de leur mouvement, & les uns & les autres croient qu'elles n'en ont point, c'est-à-dire, qu'il n'y a rien en elles de spirituel & d'indivisible.

Ainsi la différence qu'il y a entre les Péripatéticiens & ceux que l'on appelle Cartésiens, n'est pas en ce que les premiers croient que les bêtes ont des ames, & que les autres ne le croient pas; mais seulement en ce que les premiers croient que les animaux sont capables de sentir de la douleur, du plaisir, de voir les couleurs, d'entendre les sons, & d'avoir généralement toutes les sensations & toutes les passions que nous avons, & que les Cartésiens croient le contraire. Les Cartésiens distinguent les mots de sentiment pour en ôter l'équivoque, car ils disent que lorsqu'on est trop proche du feu, par exemple, les parties du bois viennent heurter contre la main, qu'elles ébranlent les fibres, que cet ébranlement se communique jusqu'au cerveau, qu'il détermine les esprits animaux qui y sont contenus à se répandre dans les parties extérieures du corps d'une manière propre pour se retirer, & ensuite dans le cœur & dans les viscères, afin de fournir les esprits animaux nécessaires pour mettre le corps dans la disposition où il doit être par rapport à l'objet présent. Ils demeurent d'accord que toutes ces choses, ou de semblables, se peuvent rencontrer dans les animaux, & qu'elles s'y rencontrent effectivement, parce que toutes ces choses sont des propriétés des corps, & les Péripatéticiens y consentent.

Les Cartésiens disent de plus que dans les hommes l'ébranlement des fibres du cerveau est accompagné du sentiment de chaleur, & que le cours des esprits animaux vers le cœur & vers les viscères est suivi de la passion de haine ou d'aversion; mais ils nient que ces sentiments & ces passions de l'ame se rencontrent dans les bêtes. Les Péripatéticiens assurent au contraire que les bêtes sentent aussi bien que nous cette chaleur, qu'elles ont comme nous de l'aversion pour les choses qui les incommode, & généralement

qu'elles sont capables de tous les sentiments & de toutes les passions que nous ressentons. Les Cartésiens ne pensent pas que les bêtes sentent de la douleur ou du plaisir, qu'elles aiment ou qu'elles haïssent aucune chose; parce qu'ils n'admettent rien que de matériel dans les bêtes, & qu'ils ne pensent pas que les sentiments ni les passions soient des propriétés de la matière telle qu'elle puisse être. Quelques Péripatéticiens au contraire pensent que la matière est capable du sentiment & de passion, lorsqu'elle est, disent ils; subtilisée, que les bêtes peuvent sentir par le moyen des esprits animaux, c'est à dire, par le moyen d'une matière extrêmement subtile & délicate, & que l'ame même n'est capable de sentiment & de passion qu'à cause qu'elle est unie à cette matière.

Ainsi pour résoudre la question si les bêtes ont une ame, il faut rentrer dans soi-même, & considérer avec toute l'attention dont on est capable, l'idée que l'on a de la matière. Et si l'on conçoit que de la matière figurée d'une telle manière, comme en carré, en rond, en ovale, soit de la douleur, du plaisir, de la chaleur, de la couleur, de l'odeur, du son, &c. on peut assurer que l'ame des bêtes, toute matérielle qu'elle soit, est capable de sentir. Si on ne le conçoit pas, il ne le faut pas dire; car il ne faut assurer que ce que l'on conçoit. De même, si l'on conçoit que de la matière extrêmement agitée de bas en haut, de haut en bas, en ligne circulaire, spirale, parabolique, elliptique, &c. soit un amour, une haine, une joie, une tristesse, &c. on peut dire que les bêtes ont les mêmes passions que nous, si on ne le voit pas, il ne le faut pas dire, si l'on ne veut parler sans savoir ce qu'on dit. Mais je pense pouvoir assurer qu'on ne croira jamais qu'aucun mouvement de matière puisse être un amour ou une joie, pourvu que l'on y pense sérieusement. De sorte que, pour résoudre cette question, si les bêtes sentent, si l'on a soin d'en ôter l'équivoque, comme font ceux qu'on se plaît d'appeler Cartésiens, on la réduira à une question si simple, qu'une médiocre attention d'esprit suffira pour la résoudre.

Il est vrai que S. Augustin supposant, selon le préjugé commun à tous les hommes, que les bêtes ont une ame, au moins n'ai-je point lu qu'il l'ait jamais examiné sérieusement dans ses ouvrages ni qu'il l'ait révoqué en doute, & s'apercevant bien qu'il y a contradiction de dire qu'une ame ou une substance qui pense, qui sent, qui desire, &c., soit matérielle, a cru que l'ame des bêtes étoit effectivement spirituelle & indivisible. Il a prouvé par des raisons très-évidentes que toute ame, c'est-à-dire tout ce qui sent, qui imagine, qui craint, qui desire, &c. est nécessairement spirituelle; mais je n'ai point remarqué qu'il ait eu quelque raison d'assurer que les bêtes ont des ames, il ne se met pas même en peine

peine de le prouver, parce qu'il y a bien de l'apparence que personne n'en doutoit de son tems.

Mais présentement qu'il y a des gens qui tâchent en toutes choses de se délivrer de leurs préjugés & de résister à l'impression de leurs sens, & qui mettent en doute toutes les opinions qui ne sont point appuyées sur des raisonnemens clairs & démonstratifs, telles que celle qui donne aux animaux une ame capable des mêmes sentimens & des mêmes passions que les nôtres; il se trouve aussi quelques défenseurs des préjugés qui prétendent prouver que les bêtes sentent, veulent, pensent & raisonnent même comme nous, quoique d'une manière beaucoup plus imparfaite.

Les chiens, disent-ils, connoissent leurs maîtres, ils les aiment, ils souffrent avec patience les coups qu'ils en reçoivent, parce qu'ils jugent qu'il leur est avantageux de ne les point abandonner; mais, pour les étrangers, ils les haïssent de telle sorte qu'ils ne peuvent même souffrir d'en être caressés. Tous les animaux ont de l'amour pour leurs petits, & ces oiseaux, qui font leurs nids à l'extrémité des branches, sont assez connoître qu'ils appréhendent que certains animaux ne les dévorent: ils jugent que ces branches sont trop faibles pour porter leurs ennemis, & assez fortes pour soutenir leurs petits & leurs nids tout ensemble. Il n'y a pas jusqu'aux araignées & jusqu'aux plus vils insectes qui donnent des marques qu'il y a quelque intelligence qui les anime; car on ne peut s'empêcher d'admirer la conduite d'un animal qui, tout aveugle qu'il est, trouve moyen d'en surprendre d'autres qui ont des ailes, & desquels les plus gros ne peuvent se défendre.

Il est vrai que toutes les actions que font les bêtes, marquent qu'il y a une intelligence; car tout ce qui est réglé le marque. Une montre même le marque, il est impossible que le hasard en compose les roues, & il faut que ce soit une intelligence qui en ait réglé les mouvemens. On plante une graine à contre sens, les racines, qui sortent hors de la terre, se détournent & s'y enfoncent; & le germe, qui étoit tourné vers la terre, se détourne aussi pour en sortir: cela marque intelligence. Cette plante se nue d'espace en espace pour se fortifier; elle couvre sa graine d'une peau qui la enserme; elle l'environne de piquans pour la défendre: cela marque l'intelligence. Enfin, tout ce que nous voyons que font les plantes, aussi-bien que les animaux, marque certainement une intelligence: tous les véritables cartésiens l'accordent; mais tous les véritables cartésiens distinguent, car ils ôtent, autant qu'ils peuvent, l'équivoque des termes.

Les mouvemens des bêtes & des plantes marquent une intelligence; mais cette intelligence n'est point de la matière; elle est distinguée des bêtes, comme celle qui arrange les roues d'une

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

montre, est distinguée de la montre: car enfin cette intelligence paroît infiniment sage, infiniment puissante, & la même qui nous a formés dans le sein de nos mères, & qui nous donne l'accroissement auquel nous ne saurions, par tous les efforts de notre esprit & de notre volonté, ajouter une coudée. ainsi, dans les animaux, il n'y a ni intelligence, ni ame, comme on l'entend ordinairement. Ils meurent sans plaisir, ils errent sans douleur, ils croissent sans le savoir, ils ne désirent rien, ils ne craignent rien, ils ne connoissent rien; & s'ils agissent avec adresse & d'une manière qui marque de l'intelligence, c'est que dieu les ayant faits pour les conserver, il a conformé leur corps de telle manière, qu'ils évitent machinalement & sans le savoir, tout ce qui est capable de les détruire & qu'ils semblent craindre. Autrement il faudroit dire qu'il y a plus d'intelligence dans le plus petit des animaux, ou même dans une seule graine, que dans le plus spirituel des hommes; car il est constant qu'il y a plus de différentes parties, & qu'il s'y produit plus de mouvemens réglés, que nous ne sommes capables d'en connoître.

Mais comme les hommes sont accoutumés à confondre toutes choses, & qu'ils s'imaginent que leur ame produit dans leur corps presque tous les mouvemens & tous les changemens qui lui arrivent, ils attachent fausement au mot d'ame l'idée de productrice & de conservatrice du corps; & pensant ainsi que leur ame produit en eux tout ce qui est absolument nécessaire à la conservation de leur vie, quoiqu'elle ne sache pas seulement comme le corps qu'elle anime est composé; ils jugent qu'il est nécessaire qu'il y ait dans les bêtes une ame pour y produire tous les mouvemens & tous les changemens qui leur arrivent, lesquels sont assez semblables à ceux qui sont dans notre corps. Car les bêtes s'engendrent comme notre corps, elles se forment comme lui, elles croissent & se fortifient comme lui, elles boivent, elles mangent, elles dorment comme lui, parce que nous sommes entièrement semblables aux bêtes par le corps, & que toute la différence qu'il y a entre nous & elles, est que nous avons une ame & qu'elles n'en ont pas: non une ame qui forme le corps, qui digère les alimens, qui les distribue, qui donne le mouvement & la chaleur au sang, mais une ame qui sent, qui veut, qui raisonne, & qui pense en toutes manières, & dont les pensées ont rapport au corps qu'elle anime, & qu'elle n'anime que par ses pensées, comme le corps a rapport à l'ame par tous les mouvemens qui lui arrivent, & non par des sentimens dont il n'est pas capable. Ainsi la raison pour laquelle on ne peut résoudre la plupart des questions de cette nature, c'est qu'on ne distingue pas, & qu'on ne pense pas même à distinguer différentes choses qu'un même mot signifie.

Ce n'est pas que l'on ne s'avise quelquefois

H

de distinguer ; mais souvent on le fait si mal, qu'à un lieu d'ôter l'équivoque des termes par les distinctions que l'on donne, on ne fait que les rendre plus obscurs. Lorsqu'on demande par exemple si le corps vit, comment il vit, &c. de quelle manière l'ame raisonnable l'anime, si les esprits animaux, le sang, &c. les autres humeurs vivent, si les dents, les cheveux, les ongles sont animés, &c. : on distingue les mots de vivre &c. d'être animé, en vivre ou être animé d'une ame raisonnable, ou d'une ame sensible, ou d'une ame végétative ; mais cette distinction ne fait que confondre l'état de la question, car ces mots ont eux-mêmes besoin d'explication, &c. peut être même que les deux derniers, ame végétative, ame sensible, sont inexplicables &c. incompréhensibles dans la manière dont on l'entend ordinairement.

Mais si l'on veut attacher quelque idée claire &c. distincte au mot de vie, on peut dire que la vie de l'ame est la connoissance de la vérité, l'amour du bien, ou plutôt que sa pensée est sa vie : &c. que la vie du corps consiste dans la circulation du sang, le juste tempérament des humeurs, ou plutôt que la vie du corps est le mouvement de ses parties, propre pour sa conservation. Et alors les idées attachées au mot de vie étant claires, il sera assez évident, 1°. que l'ame ne peut communiquer sa vie au corps, car elle ne peut le faire penser ; 2°. qu'elle ne peut lui donner la vie par laquelle il se nourrit, il croit, &c. puisqu'elle ne sait pas même ce qu'il faut faire pour digérer ce que l'on mange ; 3°. qu'elle ne peut le faire sentir, puisque la matière est incapable de sentiment, &c. On peut enfin résoudre sans peine toutes les autres questions que l'on peut faire sur ce sujet, pourvu que les termes qui les énoncent réveillent des idées claires, &c. il est impossible de les résoudre, si les idées des termes qui les expriment sont confuses &c. obscures.

Cependant il n'est pas toujours absolument nécessaire d'avoir des idées, qui représentent parfaitement les choses dont on veut examiner les rapports : il suffit souvent d'en avoir une connoissance imparfaite &c. commencée, parce que souvent l'on ne recherche point d'en connoître exactement les rapports.

Il y a des vérités ou des rapports de deux sortes, il y en a d'exactly connus, d'autres que l'on ne connoît qu'imparfaitement. On connoît exactement le rapport entre un tel carré &c. un tel triangle ; mais on ne connoît qu'imparfaitement le rapport qui est entre Paris &c. Orléans : on sait que le carré est égal au triangle, ou qu'il en est double, triple, &c. mais on sait seulement que Paris est plus grand qu'Orléans, sans savoir au juste de combien.

De plus entre les connoissances imparfaites, il y en a d'une infinité de degrés, &c. même toutes ces connoissances ne sont imparfaites que par rapport aux connoissances plus parfaites ; car, par

exemple, on sait parfaitement que Paris est plus grand que la place royale, &c. cette connoissance n'est imparfaite que par rapport à une connoissance exacte, selon laquelle on sauroit au juste de combien Paris est plus grand que cette place qu'il renferme.

Ainsi il y a des questions de plusieurs sortes : 1°. il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de tous les rapports exacts, que deux ou plusieurs choses ont entr'elles.

2°. Il y en a dans lesquelles on recherche la connoissance parfaite de quelque rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

3°. Il y en a dans lesquelles on recherche une connoissance parfaite de quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses.

4°. Il y en a dans lesquelles on recherche seulement de reconnoître un rapport assez vague &c. indéterminé.

Et il est évident 1°. que pour résoudre des questions du premier genre, &c. pour connoître parfaitement tous les rapports exacts de grandeur &c. de qualité qui sont entre deux ou plusieurs choses, il faut avoir des idées distinctes qui les représentent parfaitement, &c. comparer ces choses selon toutes les manières possibles. On peut, par exemple, résoudre toutes les questions qui tendent à découvrir les rapports exacts qui sont entre 2 &c. 8, parce que 2 &c. 8 étant exactement connus, on peut les comparer ensemble en toutes les manières nécessaires pour en reconnoître les rapports exacts de grandeur ou de qualité. On peut savoir que 8 est quadruple de 2, que 8 &c. deux sont des nombres pairs, que 8 &c. 2 ne sont point des nombres carrés.

Il est clair, en second lieu, que pour résoudre des questions du second genre, &c. pour connoître exactement quelque rapport exact de grandeur ou de qualité qui est entre deux ou plusieurs choses, il est nécessaire &c. il suffit d'en connoître très-distinctement les faces, selon lesquelles on les doit comparer pour en reconnoître le rapport que l'on cherche. Par exemple pour résoudre quelques-unes des questions qui tendent à découvrir quelques rapports exacts entre 4 &c. 16, comme que 4 &c. 16 sont des nombres pairs &c. des nombres carrés, il suffit de savoir exactement que 4 &c. 16 le peuvent diviser sans fraction par la moitié, &c. que l'un &c. l'autre est le produit d'un nombre multiplié par lui-même, sans se mettre en peine de considérer leur véritable grandeur : parce qu'il est évident que pour reconnoître les rapports exacts de qualité qui sont entre les choses, il suffit d'avoir une idée très-distincte de leur qualité, sans penser à leur grandeur ; &c. que pour reconnoître leurs rapports exacts de grandeur, il suffit de connoître exactement leur grandeur sans se mettre en peine de leur véritable qualité.

Il est clair en troisième lieu que pour résoudre des

questions du troisième genre, & pour connoître quelque rapport assez approchant du rapport exact qui est entre deux ou plusieurs choses, il suffit d'en connoître à peu près les faces ou les côtés, selon lesquels on les doit comparer pour découvrir le rapport approchant que l'on cherche, soit de grandeur, soit de qualité. Par exemple je puis savoir évidemment que 8 est plus grand que 2, parce que je puis savoir à peu près la véritable grandeur de 8; mais je ne puis connoître de combien 8 est plus grand que 2, parce que je ne puis connoître exactement la véritable grandeur de 8.

Enfin il est évident que pour résoudre des questions du quatrième genre, & pour connoître les rapports vagues & indéterminés des choses, il suffit de les connoître d'une manière proportionnée au besoin que l'on a de les comparer pour reconnoître les rapports qu'on cherche. De sorte qu'il n'est pas toujours nécessaire, pour résoudre toute sorte de questions, d'avoir des idées très-distinctes de ses termes, c'est-à-dire, de connoître parfaitement les choses que ces termes signifient; mais il est nécessaire de les connoître d'autant plus exactement, que les rapports que l'on tâche de découvrir, sont plus exacts & en plus grand nombre; car, comme nous venons de voir, il suffit, dans les questions imparfaites, d'avoir des idées imparfaites des choses que l'on considère, afin de résoudre ces questions parfaitement, c'est-à-dire, selon tout ce qu'elles contiennent. Et l'on peut même résoudre très-bien des questions, quoique l'on n'ait aucune idée distincte des termes qui l'expriment: car lorsqu'on demande si le feu est capable de fondre du sel, de durcir de la boue, de faire évaporer du plomb & mille autres semblables, on entend parfaitement ces questions, & l'on peut très-bien les résoudre, quoiqu'on n'ait aucune idée distincte du feu, du sel, de la boue, &c. parce que ceux qui font ces demandes veulent seulement savoir si l'on a quelque expérience sensible que le feu ait fait ces choses, & on leur répond selon les connoissances que l'on a tirées de ses sens, d'une manière capable de les satisfaire.

Après avoir essayé de découvrir les erreurs dans leurs causes, & de délivrer l'esprit des préjugés auxquels il est sujet, j'ai cru qu'enfin il étoit tems de le préparer à la recherche de la vérité. J'ai donc expliqué dans le sixième livre les moyens que me semblent les plus naturels, pour augmenter l'attention & l'étendue de l'esprit, & montrant l'usage que l'on peut faire de ses sens, de ses passions & de son imagination, pour lui donner toute la force & toute la pénétration dont il est capable. Ensuite j'ai établi certaines règles, qu'il faut nécessairement observer pour découvrir quelque vérité que ce soit: je les ai expliquées par plusieurs exemples, pour les rendre plus sensibles; & j'ai choisi ceux qui m'ont paru

les plus utiles, ou qui renfermoient des vérités plus fécondes & plus générales, afin qu'on les lût avec plus d'application, & qu'on se les rendît plus sensibles & plus familières.

Peut-être que l'on rencontrera par cet essai de méthode que j'ai donné, la nécessité qu'il y a de ne raisonner que sur des idées claires & évidentes, & dont on est intérieurement convaincu que toutes les nations conviennent, & de ne pas passer jamais aux choses composées, avant que d'avoir suffisamment examiné les simples dont elles dépendent.

Et, si l'on considère qu'Aristote & ses sectateurs n'ont point observé les règles que j'ai expliquées, comme l'on en doit être convaincu par les preuves que j'en ai apportées, & par le rapport que l'on peut avoir avec les plus zélés détecteurs de ce philosophe: peut-être que l'on méprisera sa doctrine malgré toutes les impressions qui persuadent ceux qui se laissent étourdir par des mots qu'ils n'entendent point.

Mais, si l'on prend garde à la manière de philosopher de M. Descartes, on ne pourra douter de la solidité de sa Philosophie: car j'ai suffisamment montré qu'il ne raisonne que sur des idées claires & évidentes, & qu'il commence par les choses les plus simples, avant que de passer aux plus composées qui en dépendent. Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme se convaincront pleinement de ce que je dis de lui, pourvu qu'ils les lisent avec toute l'application nécessaire pour les comprendre; & ils sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle & dans un pays assez heureux, pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés parmi les payens, & dans les extrémités de la terre parmi les barbares ou les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité.

Mais, comme on ne doit pas se mettre fort en peine de savoir les opinions des hommes, quand même on seroit convaincu d'ailleurs qu'ils auroient découvert la vérité; je serois bien fâché que l'estime, que je parois avoir ici pour M. Descartes, préoccupât personne en la faveur, & que l'on se contentât de lire & de retenir ses opinions sans se mettre en peine d'être éclairé de la lumière de la vérité. Ce seroit alors préférer l'homme à Dieu, le consulter à la place de Dieu, & se contenter des réponses obscures d'un philosophe qui ne nous éclaire point, pour éviter la peine qu'il y a d'interroger par la méditation celui qui nous répond & qui nous éclaire tout ensemble.

C'est une chose indigne que de se rendre partisan de quelque secte que ce soit, & que d'en regarder les auteurs comme s'ils étoient infallibles. Aussi, M. Descartes, voulant plutôt rendre les hommes disciples de la vérité que des sectateurs entêtés de ses sentimens, avertit expressément qu'on n'ajoute point du tout de foi

à ce qu'il a écrit, & que l'on n'en reçoive que ce que la force & l'évidence de la raison pourra contraindre d'en croire. Il ne veut pas, comme quelques philosophes, qu'on le croie sur sa parole : il se souvient toujours qu'il est homme ; & que, ne répandant la lumière que par réflexion, il doit tourner les esprits de ceux qui veulent être éclairés comme lui, vers celui qui seul peut les rendre plus parfaits par le don de l'intelligence.

La principale utilité, que l'on peut tirer de l'application à l'étude, est de se rendre l'esprit plus juste, plus éclairé, plus pénétrant, & plus propre à découvrir toutes les vérités que l'on souhaite de savoir : mais ceux qui lisent les philosophes pour en retenir les opinions & pour les débiter aux autres, ne s'approchent point de celui qui est la vie & la nourriture de l'âme : leur esprit s'affoiblit & s'aveugle par le commerce qu'ils ont avec ceux qui ne peuvent les éclairer ni les fortifier. Ils se remplissent d'une fausse érudition dont le poids les accable, & dont l'éclat les éblouit ; & s'imaginant devenir fort savans, lorsqu'ils se remplissent la tête des opinions des anciens, ils ne pensent pas qu'ils se rendent disciples de ceux que saint Paul dit être devenus fous en s'attribuant le nom de sages : *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt.*

La méthode que j'ai donnée peut, ce me semble, beaucoup servir à ceux qui veulent faire usage de leur raison, ou recevoir de Dieu les réponses qu'il donne à tous ceux qui savent bien l'interroger : car il me semble que j'y ai dit les principales choses qui peuvent fortifier & conduire l'attention de l'esprit, laquelle est la prière naturelle que l'on fait au véritable maître de tous les hommes, pour en recevoir quelqu'instruction.

Mais, parce que cette voie naturelle de rechercher la vérité est fort pénible, & qu'elle n'est ordinairement utile que pour résoudre des questions de peu d'usage, & dont la connoissance n'est souvent davantage notre orgueil, qu'elle ne sert à perfectionner notre esprit : je crois, pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte & la plus assurée pour découvrir la vérité, & pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure & la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien ; c'est de suivre exactement les préceptes de la vérité éternelle, qui ne s'est unie avec nous que pour nous réunir avec elle ; c'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, & tendre, à Dieu non tant par nos forces naturelles, qui, depuis le péché, sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipe toutes nos ténèbres : car, enfin, il vaut beaucoup mieux, comme les gens de bien, passer quelques années dans l'ignorance de certaines choses, & se trouver en un moment éclairés

pour toujours, que d'acquiescer par les voies naturelles, avec beaucoup d'application & de peine, une science fort imparfaite, & qui nous laisse dans les ténèbres pour toute l'éternité.

MODES, *s. f. Des modes simples.* §. 1. Quoi que les idées simples, qui sont, en effet les matériaux de toutes nos connoissances, soient plusieurs considérées par rapport à la manière dont elles sont introduites dans l'esprit, qu'en tant qu'elles sont distinctes des autres idées plus composées, il ne sera peut-être pas hors de propos d'en examiner quelques-unes sous ce rapport, & de voir ces différentes modifications de la même idée, que l'esprit trouve dans les choses mêmes, ou qu'il est capable de former en lui-même sans le secours d'aucun objet extérieur, ou d'aucune cause étrangère.

Ces modifications d'une idée simple, quelle qu'elle soit, auxquelles je donne le nom de *modes simples*, sont des idées aussi parfaitement distinctes dans l'esprit, que celles entre lesquelles il y a le plus de distance ou d'opposition ; car, l'idée de deux, par exemple, est aussi différente de celle d'un, que l'idée du bleu diffère de celle de la chaleur, ou que l'une de ces idées est distincte de celle de quelque autre nombre que ce soit. Cependant deux n'est composé que de l'idée simple de l'unité répétée ; & ce sont les répétitions de cette espèce d'idées qui, jointes ensemble, sont les idées distinctes ou les *modes simples* d'une douzaine, d'une grosse, d'un million, &c.

§. 2. Je commencerai par l'idée simple de l'espace. Nous acquiesçons l'idée de l'espace & par la vue & par l'attouchement ; ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il seroit aussi inutile de prouver que les hommes apperçoivent par la vue la distance qui est entre des corps de diverses couleurs, ou entre les parties du même corps, qu'il le seroit de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes. Il n'est pas moins aisé de se convaincre que l'on peut appercevoir l'espace dans les ténèbres par le moyen de l'attouchement.

§. 3. L'espace considéré simplement par rapport à la longueur qui sépare deux corps, sans considérer aucune autre chose entre-deux, s'appelle *distance*. S'il est considéré par rapport à la longueur, à la largeur & à la profondeur, on peut, à mon avis, le nommer *capacité*. Pour le terme d'*étendue*, on l'applique ordinairement à l'espace de quelque manière qu'on le considère.

§. 4. Chaque distance distincte est une différente modification de l'espace, & chaque idée d'une distance distincte, ou d'un certain espace, est un *mode simple* de cette idée. Les hommes, pour leur usage, & par la coutume de mesurer qui s'y est introduite parmi eux, ont établi dans leur esprit les idées de certaines longueurs déterminées, comme sont, un pouce, un pied, une

aune, une stade, un mille, le diamètre de la terre, &c., qui sont tout autant d'idées distinctes, uniquement composées d'espace. Lorsque ces sortes de longueurs ou mesures d'espace leur sont devenues familières, ils peuvent les employer dans leur esprit aussi souvent qu'il leur plaît, sans y joindre ou mêler l'idée du corps ou d'aucune autre chose ; & se faire des idées de long, de carré, ou de cubique, de pieds, d'aunes ou de stades, pour les rapporter dans cet univers aux corps qui y sont, ou au-delà des dernières limites de tous les corps, & en multipliant ainsi ces idées par de continuelles additions, ils peuvent étendre leur idée de l'espace autant qu'ils veulent. C'est par cette puissance de répéter ou de doubler l'idée que nous avons de quelque distance que ce soit, & de l'ajouter à la précédente aussi souvent que nous voulons, sans pouvoir être arrêtés nulle part, que nous nous formons l'idée de l'immensité.

§. 5. Il y a une autre modification de cette idée de l'espace, qui n'est autre chose que la relation qui est entre les parties qui terminent l'étendue. C'est ce que l'attachement découvrir dans les corps sensibles, lorsque nous en pouvons toucher les extrémités, ou que l'œil aperçoit par les corps mêmes & par leurs couleurs, lorsqu'il en voit les bornes : auquel cas venant à observer comment les extrémités se terminent ou par des lignes droites qui forment des angles distincts, ou par des lignes courbes, où l'on ne peut apercevoir aucun angle, & les considérant dans les rapports qu'elles ont les unes avec les autres dans toutes les parties des extrémités d'un corps ou de l'espace, nous formons l'idée que nous appellons *figure*, qui se multiplie dans l'esprit avec une infinie variété. Car, outre le nombre prodigieux de figures différentes, qui existent réellement en diverses masses de matière, l'esprit en a un fonds absolument inépuisable par la puissance qu'il a de diversifier l'idée de l'espace, & d'en faire par ce moyen de nouvelles compositions en répétant ses propres idées, & les assemblant comme il lui plaît. C'est ainsi qu'il peut multiplier les figures à l'infini.

§. 6. En effet, l'esprit ayant la puissance de répéter l'idée d'une certaine ligne droite, & d'y en joindre une autre toute semblable sur le même plan, c'est-à-dire, de doubler la longueur de cette ligne, ou bien de la joindre à une autre avec telle inclination qu'il juge à propos, & ainsi de faire telle sorte d'angle qu'il veut, notre esprit, dis-je, pouvant, outre cela, accourir une certaine ligne qu'il imagine en ôtant la moitié de cette ligne, un quart ou telle partie qu'il lui plaira, sans pouvoir arriver à la fin de ces sortes de divisions ; il peut faire un angle de telle grandeur qu'il veut. Il peut faire aussi les lignes qui en constituent les côtés de telle longueur qu'il le juge à propos, & les joindre encore à d'autres

lignes de différentes longueurs & à différents angles, jusqu'à ce qu'il ait entièrement fermé un certain espace : d'où il s'ensuit évidemment que nous pouvons multiplier les figures, à l'infini, tant à l'égard de leur configuration particulière, qu'à l'égard de leur capacité ; & toutes ces figures ne sont autre chose que des *modos* simples de l'espace, différents les uns des autres.

Ce que l'on peut faire avec des lignes droites, on peut le faire aussi avec des lignes courbes, ou bien avec des lignes courbes & droites, mêlées ensemble ; & ce qu'on peut faire sur des lignes, on peut le faire sur des surfaces ; ce qui peut nous conduire à la connoissance d'une diversité infinie de figures que l'esprit peut se former à lui-même, & par où il devient capable de multiplier si fort les *modos* simples de l'espace.

§. 7. Une autre idée, qui se rapporte à cet article, c'est ce que nous appellons la *place* ou le *lieu*. Comme dans le simple espace nous considérons le rapport de distance qui est entre deux corps ou deux points ; de même dans l'idée que nous avons du lieu, nous considérons le rapport de distance qui est entre une certaine chose, & deux points ou plus encore, que l'on considère comme gardant la même distance de l'un à l'égard de l'autre, & que l'on suppose par conséquent en repos : car, lorsque nous trouvons aujourd'hui une chose à la même distance qu'elle étoit hier, de certains points qui depuis n'ont point changé de situation les uns à l'égard des autres, & avec lesquels nous la comparons alors, nous disons qu'elle a gardé la même place. Mais, si la distance, à l'égard de l'un de ces points, a changé sensiblement, nous disons qu'elle a changé de place. Cependant, à parler vulgairement, & selon la notion commune de ce que l'on nomme le *lieu*, ce n'est pas toujours de certains points précis que nous prenons exactement la distance, mais de quelques parties considérables de certains objets sensibles, auxquels nous rapportons la chose, dont nous observons la place & dont nous avons quelque raison de remarquer la distance qui est entr'elles & ces objets.

§. 8. Ainsi, dans le jeu des échecs, quand nous trouvons toutes les pièces placées sur les mêmes cases de l'échiquier où nous les avions laissées, nous disons qu'elles sont toutes dans la même place, sans avoir été remuées, quoique peut-être l'échiquier ait été transporté, dans le même remis, d'une chambre dans une autre : parce que nous ne considérons les pièces que par rapport aux parties de l'échiquier qui gardent la même distance entr'elles. Nous disons aussi que l'échiquier est dans le même lieu qu'il étoit, s'il reste dans le même endroit de la chambre d'un vaisseau où il avoit été mis, quoique le vaisseau ait fait voile pendant tout ce temps-là. On dit aussi que le vaisseau est dans le même lieu, suppose

qu'il garde la même distance à l'égard des parties des pays voisins, quoique la terre ait peut-être tourné tout autour, & qu'ainsi les échecs, l'échiquier & le vaisseau aient changé de place par rapport à des corps plus éloignés, qui ont gardé la même distance l'un à l'égard de l'autre. Cependant, comme la place des échecs est déterminée par leur distance de certaines parties de l'échiquier : comme la distance où sont certaines parties fixes de la chambre d'un vaisseau à l'égard de l'échiquier, sert à en déterminer la place, & que c'est par rapport à certaines parties fixes de la terre que nous déterminons la place du vaisseau, on peut dire, à tous ces différens égards, que les échecs, l'échiquier & le vaisseau sont dans la même place, quoique leur distance de quelques autres choses, auxquelles nous ne faisons aucune réflexion dans ce cas-là, ayant changé, il faut indubitable qu'ils ont aussi changé de place à cet égard, & c'est ainsi que nous en jugeons nous-mêmes, lorsque nous les comparons avec ces autres choses.

§. 9. Mais, comme les hommes ont institué pour leur usage cette modification de distance, que l'on nomme *lieu*, afin de pouvoir désigner la position particulière des choses, lorsqu'ils ont besoin d'une telle dénotation, ils considèrent & déterminent la place d'une certaine chose par rapport aux choses adjacentes qui peuvent le mieux servir à leur présent besoin, sans songer aux autres choses, qui, dans une autre vue, seroient plus propres à déterminer le lieu de cette même chose. Ainsi, l'usage de la dénotation de la place, que chaque échec doit occuper, étant déterminé par les différentes cases tracées sur l'échiquier, ce seroit s'embarrasser inutilement, par rapport à cet usage particulier que de mesurer la place des échecs par quelqu'autre chose. Mais, lorsque ces mêmes échecs sont dans un sac, si quelqu'un demandoit où est le roi noir, il faudroit en déterminer le lieu par certains endroits de la chambre où il seroit, & non pas par l'échiquier : parce que l'usage, pour lequel on désigne la place qu'il occupe présentement, est différent de celui qu'on en tire en jouant, lorsqu'il est sur l'échiquier ; & par conséquent, la place en doit être déterminée par d'autres corps. De même, si l'on demandoit où sont les vers qui contiennent l'aventure de Nisus & d'Euryalus, ce seroit en déterminer fort mal l'endroit, que de dire qu'ils sont dans un tel lieu de la terre, ou dans la bibliothèque du roi ; mais la véritable détermination du lieu, où sont ces vers, devroit être prise des ouvrages de Virgile ; de sorte que, pour bien répondre à cette question, il faudroit dire qu'ils sont vers le milieu du neuvième livre de son *énéide*, & qu'ils ont toujours été dans le même endroit depuis que Virgile a été imprimé, ce qui est toujours vrai, quoique le livre lui-même ait changé mille fois de place : l'usage que l'on fait

en cette rencontre de l'idée du lieu, consistant seulement à reconnoître en quel endroit du livre se trouve cette histoire, afin que dans l'occasion nous puissions savoir où la trouver, pour y recourir quand nous en aurons besoin.

§. 10. Que l'idée que nous avons du lieu, ne soit qu'une telle position d'une chose par rapport à d'autres, comme je viens de l'expliquer, cela est, à mon avis, tout-à-fait évident ; & nous le reconnoissons sans peine, si nous considérons que nous ne saurions avoir aucune idée de la place de l'univers, quoique nous puissions avoir une idée de la place de toutes ses parties, parce qu'au-delà de l'univers nous n'avons point d'idée de certains êtres fixes, distincts & particuliers auxquels nous puissions juger que l'Univers ait aucun rapport de distance, n'y ayant au-delà qu'un espace ou étendue uniforme, où l'esprit ne trouve aucune variété ni aucune marque de distinction. Que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe ; car cette expression, quoique empruntée du lieu, signifie simplement son existence & non sa situation ou location, s'il m'est permis de parler ainsi. Et quoique pour trouver & se représenter nettement & distinctement la place de l'univers, pourra fort bien nous dire si l'univers est en mouvement ou dans un continuél repos, dans cette étendue infinie du vuide où l'on ne sauroit concevoir aucune distinction. Il est pourtant vrai que le mot de *place* ou de *lieu* se prend souvent dans un sens plus confus, pour cet espace que chaque corps occupe ; & dans ce sens, l'univers est dans un certain lieu.

Il est donc certain que nous avons l'idée du lieu par les mêmes moyens que nous acquérons celle de l'espace dont le lieu n'est qu'une considération particulière, bornée à certaines parties : je veux dire par la vue & l'atouchement qui sont les deux moyens par lesquels nous recevons les idées de ce qu'on nomme *étendue* ou *distance*.

§. 11. Il y a des gens qui voudroient nous persuader que le corps & l'étendue sont une même chose. Mais ou ils changent la signification des mots, de quoi je ne voudrois pas les soupçonner, eux qui ont si sévèrement condamné la Philosophie qui étoit en vogue avant eux, pour être trop fondée sur le sens incertain ou sur l'obscurité illusoire de certains termes ambigus, ou qui ne signifioient rien : ou bien, ils confondent deux idées fort différentes, si par le corps & l'étendue ils entendent la même chose que les autres hommes, savoir, par le corps ce qui est solide & étendu, dont les parties peuvent être divisées & mues en différentes manières ; & par l'étendue, seulement l'espace que ces parties solides jointes ensemble occupent, & qui est entre les extrémités de ces parties. Car j'en appelle à ce que chacun juge en soi-même, pour savoir si l'idée de l'espace n'est pas aussi distincte de

celle de la solidité, que de l'idée de la couleur qu'on nomme *écarlate*. Il est vrai que la solidité ne peut subsister sans l'étendue, ni l'écarlate ne sauroit exister non plus sans l'étendue, ce qui n'empêche pas que ce ne soient des idées distinctes. Il y a plusieurs idées qui, pour exister, ou pour pouvoir être conçues, ont absolument besoin d'autres idées dont elles sont pourtant très-différentes. Le mouvement ne peut être, ni être conçu sans l'espace; & cependant le mouvement n'est point l'espace, ni l'espace le mouvement: l'espace peut exister sans le mouvement, & ce sont deux idées fort distinctes. Il en est de même, à ce que je crois, de l'espace & de la solidité. La solidité est une idée si inséparable du corps, que c'est parce que le corps est solide qu'il remplit l'espace, qu'il touche un autre corps, qu'il le pousse, & par-là lui communique du mouvement. Que si l'on peut prouver que l'esprit est différent du corps, parce que ce qui pense n'enferme point d'idée de l'étendue: si cette raison est bonne, elle peut, à mon avis, servir tout aussi-bien à prouver que l'espace n'est pas corps, parce qu'il n'enferme pas l'idée de la solidité, l'espace & la solidité étant des idées aussi différentes entre elles que la pensée & l'étendue; de sorte que l'esprit peut les séparer entièrement l'une de l'autre. Il est donc évident que le corps & l'étendue sont deux idées distinctes.

§. 12. Car, premièrement, l'étendue n'enferme ni solidité ni résistance au mouvement d'un corps, comme fait le corps.

§. 13. En second lieu, les parties de l'espace pur sont inséparables l'une de l'autre, en sorte que la continuité n'en peut être ni réellement ni mentalement séparée, car je désire que ce soit de pouvoir écarter, même par la pensée, une partie de l'espace d'avec une autre. Diviser & séparer actuellement, c'est, à ce que je crois, faire deux superficies en écartant des parties qui faisoient auparavant une quantité continue; & diviser mentalement, c'est imaginer deux superficies où auparavant il y avoit continuité, & les considérer comme éloignées l'une de l'autre, ce qui ne peut se faire que dans les choses que l'esprit considère comme capables d'être divisées, & de recevoir par la division de nouvelles surfaces distinctes, qu'elles n'ont pas alors, mais qu'elles sont capables d'avoir. Or, aucune de ces sortes de divisions, soit réelle ou mentale, ne sauroit convenir, ce me semble, à l'espace pur. A la vérité, un homme peut considérer autant d'un tel espace, qu'il répondra ou soit commensurable à un pied, sans penser au reste, ce qui est bien une considération de certaine portion de l'espace, mais n'est point une division même mentale, parce qu'il n'est pas plus possible à un homme de faire une division par l'esprit, sans réfléchir sur deux surfaces séparées l'une de l'autre, que de diviser actuellement, sans faire deux surfaces écartées l'une de l'autre. Mais

considérer des parties, ce n'est point les diviser. Je puis considérer la lumière dans le soleil, sans faire réflexion à sa chaleur, ou la mobilité dans le corps, sans penser à son étendue, mais par-là je ne songe point à séparer la lumière d'avec la chaleur, ni la mobilité d'avec l'étendue. La première de ces choses n'est qu'une simple considération d'une seule partie, au lieu que l'autre est une considération de deux parties en tant qu'elles existent séparément.

§. 14. En troisième lieu, les parties de l'espace pur sont immobiles, ce qui suit de ce qu'elles sont indivisibles; car comme le mouvement n'est qu'un changement de distance entre deux choses, un tel changement ne peut arriver entre des parties qui sont inséparables; car il faut qu'elles soient par cela même dans un perpétuel repos l'une à l'égard de l'autre.

Ainsi l'idée déterminée de l'espace pur le distingue évidemment & suffisamment du corps, puisque ses parties sont inséparables, immobiles & sans résistance au mouvement du corps.

§. 15. Que si quelqu'un me demande ce que c'est que cet espace dont je parle, je suis prêt à le lui dire, quand il me dira ce que c'est que l'étendue. Car de dire, comme on fait ordinairement, que l'étendue est d'avoir *parties extra parties*, c'est-à-dire simplement que l'étendue est étendue. Car je vous prie, suis-je mieux instruit de la nature de l'étendue lorsqu'on me dit qu'elle consiste à avoir des parties étendues, extérieures à d'autres parties étendues, c'est-à-dire, que l'étendue est composée de parties étendues; suis-je mieux instruit sur ce point, que celui qui me demandant ce que c'est qu'une fibre, recevrait pour réponse que c'est une chose composée de plusieurs fibres? Entendrait-il mieux, après une telle réponse, ce que c'est qu'une fibre, qu'il ne l'entendait auparavant? Ou plutôt n'aurait-il pas raison de croire que j'aurois bien plus en vue de me moquer de lui, que de l'instruire?

§. 16. Ceux qui soutiennent que l'espace & le corps sont une même chose, se servent de ce dilemme: ou l'espace est quelque chose, ou ce n'est rien: s'il n'y a rien entre deux corps, il faut nécessairement qu'ils se touchent: & si l'on dit que l'espace est quelque chose, ils demandent si c'est corps, ou esprit? à quoi je réponds par une autre question: qui vous a dit, qu'il n'y a, ou qu'il ne peut y avoir que des êtres solides qui ne peuvent penser, & que des êtres pensans qui ne sont point étendus? Car c'est là tout ce qu'ils entendent par les termes de corps & d'esprit.

§. 17. Si l'on demande, comme on a coutume de faire, si l'espace sans corps est substance ou accident, je répondrai sans hésiter que je n'en sais rien, & je n'aurai point de honte d'avouer mon ignorance, jusqu'à ce que ceux qui sont

cette question, me donnent une idée claire & distincte de ce qu'on nomme *substance*.

§. 18. Je tâche de me délivrer, autant que je puis, de ces illusions que nous sommes sujets à nous faire à nous-mêmes, en prenant des mots pour des choses. Il ne nous sert de rien de faire semblant de savoir ce que nous ne savons pas, en prononçant certains sons qui ne signifient rien de distinct & de positif. C'est battre l'air inutilement ; car des mots faits à plaisir ne changent point la nature des choses, & ne peuvent devenir intelligibles qu'en tant que ce sont des signes de quelque chose de positif, & qu'ils expriment des idées distinctes & déterminées. Je soupçonnerais au reste, que ceux qui appuient si fort sur le son de ces trois syllabes *substance*, prennent la peine de considérer si, l'appliquant, comme ils font, à Dieu, cet être infini & incompréhensible aux esprits finis & aux corps, ils le prennent dans le même sens ; & si ce mot emporte la même idée lorsqu'on le donne à chacun de ces trois êtres si différens. S'ils disent qu'oui, je les prie de voir s'ils ne s'ensuivent point de-là, que Dieu, les esprits finis, & les corps participants en commun à la même nature de substances, ne diffèrent point autrement que par la différente modification de cette substance, comme un arbre & un caillou qui étant corps dans le même sens, & participant également à la nature du corps, ne diffèrent que dans la simple modification de cette matière commune dont ils sont composés, ce qui seroit un dogme bien difficile à digérer. S'ils disent qu'ils appliquent le mot de substance à Dieu, aux esprits finis & à la matière en trois différentes significations : que lorsqu'on dit que Dieu est une substance, ce mot marque une certaine idée, qu'il en signifie une autre lorsqu'on le donne à l'ame, & une troisième lorsqu'on le donne au corps : si, dis-je, le terme de *substance* a trois différentes idées, absolument distinctes, ces messieurs nous rendroient un grand service s'ils vouloient prendre la peine de nous faire connoître ces trois idées, ou du moins de leur donner trois noms distincts, afin de prévenir, dans un sujet si important, la confusion & les erreurs que causera naturellement l'usage d'un terme si ambigu, si on l'applique indifféremment & sans distinction à des choses si différentes ; car à peine a-t-il une seule signification claire & déterminée, tant s'en faut que dans l'usage ordinaire on soupçonne qu'il en renferme trois. Et du reste, s'ils peuvent attribuer trois idées distinctes à la substance, qui peut empêcher qu'un autre ne lui en attribue une quatrième ?

§. 19. Ceux qui les premiers se sont avisés de regarder les accidens comme une espèce d'êtres réels qui ont besoin de quelque chose à quoi ils soient attachés, ont été contraints d'inventer le mot de substance, pour servir de soutien aux accidens. Si un pauvre philosophe indien qui s'ima-

gine que la terre a aussi besoin de quelque appui, se fût avisé seulement du mot de substance, il n'auroit pas eu l'embarras de chercher un élément pour soutenir la terre, & une tortue pour soutenir son éléphant, le mot de substance auroit entièrement fait son affaire. Et quiconque demanderoit après cela, ce que c'est qui soutient la terre, devroit être aussi content de la réponse d'un philosophe indien qui lui diroit que c'est la substance, sans s'avoir ce qu'emporte ce mot, que nous le sommes d'un philosophe européen qui nous cite que la substance, terme dont il n'entend pas non plus la signification, est ce qui soutient les accidens. toute l'idée que nous avons de la substance, c'est une idée obscure de ce qu'elle fait, & non une idée de ce qu'elle est.

§. 20. Quoique pût faire un Sçavant en pareille rencontre, je ne crois pas qu'un Américain d'un esprit un peu pénétrant qui voudroit s'instruire de la nature des choses, fût fort satisfait, si desirant d'apprendre notre manière de bâtir, on lui disoit qu'un pilier est une chose soutenue par une base, & qu'une base est quelque chose qui soutient un pilier. Ne croiroit-il pas qu'en lui tenant un tel discours, on auroit envie de se moquer de lui, au lieu de songer à l'instruire ? Et si un étranger qui n'auroit jamais vu des livres, vouloit apprendre exactement comment ils sont faits, & ce qu'ils contiennent, ne feroit-ce pas un plaisant moyen de l'en instruire que de lui dire que tous les bons sont composés de papier & de lettres, que les lettres sont des choses inhérentes au papier, & le papier une chose qui soutient les lettres ? n'auroit-il pas après cela des idées fort claires des lettres & du papier ? mais si les mots latins, *inhærentia* & *substantia*, étoient rendus nettement en français par des termes qui exprimassent l'action de s'attacher & l'action de soutenir, (car c'est ce qu'ils signifient proprement) nous verrions bien mieux le peu de clarté qu'il y a dans tout ce qu'on dit de la substance & des accidens, & de quel usage ces mots peuvent être en Philosophie pour décider les questions qui y ont quelque rapport.

§. 21. Mais, pour revenir à notre idée de l'espace, si l'on ne suppose pas le corps infini, ce que personne, n'osera faire à ce que je crois, je demande si un homme, que Dieu auroit placé à l'extrémité des êtres corporels, ne pourroit point étendre sa main au-delà de son corps. S'il le pouvoit, il mettroit donc son bras dans un endroit où il y avoit auparavant de l'espace sans corps ; & si, sa main étant dans cet espace, il venoit à écarter les doigts, il y auroit encore entre deux de l'espace sans corps. Que s'il ne pouvoit étendre sa main, ce devroit être à cause de quelque empêchement extérieur ; car je suppose que cet homme ait envie avec la même puissance de

mouvoir

mouvoir les parties de son corps qu'il a présentement, ce qui de soi n'est pas impossible, si Dieu le veut ainsi, ou du moins est-il certain que Dieu peut le mouvoir en ce sens : & alors je demande si ce qui empêche sa main de se mouvoir en-dehors est substance ou accident, quelque chose, ou rien ? Quand ils auront satisfait à cette question, ils seront capables de déterminer d'eux-mêmes ce que c'est qui, sans être corps & sans avoir aucune solidité, est, ou peut être entre deux corps éloignés l'un de l'autre. Du reste, celui qui dit qu'un corps en mouvement peut se mouvoir vers où rien ne peut s'opposer à son mouvement, comme au-delà de l'espace qui borne tous les corps, raisonne pour le moins aussi conséquemment que ceux qui disent que deux corps, entre lesquels il n'y a rien, doivent se toucher nécessairement. Car, au lieu que l'espace, qui est entre deux corps, suffit pour empêcher leur contact mutuel, l'espace pur, qui se trouve sur le chemin d'un corps qui se meut, ne suffit pas pour en arrêter le mouvement. La vérité est qu'il n'y a que deux partis à prendre pour ces Messieurs, ou de déclarer que les corps sont infinis, quoiqu'ils aient de la répugnance à le dire ouvertement, ou de reconnoître de bonne foi que l'espace n'est pas corps. Car je voudrais bien trouver quelqu'un de ces esprits profonds qui par la pensée pût plutôt mettre des bornes à l'espace, qu'il n'en peut mettre à la durée, ou qui, à force de penser à l'étendue de l'espace & de la durée, pût les épuiser entièrement, & arriver à leurs dernières bornes. Que, si son idée de l'éternité est infinie, celle qu'il a de l'immesité l'est aussi, toutes deux étant également finies ou infinies.

§. 21. Bien-plus, non-seulement il faut que ceux qui soutiennent que l'existence d'un espace sans matière est impossible, reconnoissent que le corps est infini ; il faut, outre cela, qu'ils nient que Dieu ait la puissance d'annihiler aucune partie de la matière. Je suppose que personne ne me niera que Dieu ne puisse faire cesser tout le mouvement qui est dans la matière, & mettre tous les corps de l'univers dans un parfait repos, pour les laisser dans cet état tout aussi long-tems qu'il voudra. Or, quiconque tombera d'accord que, durant ce repos universel, Dieu, peut annihiler ce livre, ou le corps de celui qui le lit, ne peut éviter de reconnoître la possibilité du vuide. Car il est évident que l'espace, qui étoit rempli par les parties du corps annihilé, restera toujours, & sera un espace sans corps ; parce que les corps qui sont tout autour, étant dans un parfait repos, sont comme une muraille de diamant, & dans cet état mettent tout autre corps dans une parfaite impossibilité d'aller remplir cet espace. En effet, ce n'est que de la supposition que tout est plein, qu'il s'enfuit qu'une partie de matière doit nécessairement prendre la place qu'une autre

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

partie vient de quitter. Mais cette supposition devoit être prouvée autrement que par un fait en question, qui, bien loin de pouvoir être démontré par l'expérience, est visiblement contraire à des idées claires & distinctes, qui nous convainquent évidemment qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre l'espace & la solidité, puisque nous pouvons concevoir l'un sans songer à l'autre. Et, par conséquent, ceux qui disputent pour ou contre le vuide, doivent reconnoître qu'ils ont des idées distinctes du vuide & du plein ; c'est-à-dire qu'ils ont une idée de l'étendue exempte de solidité, quoiqu'ils en nient l'existence, ou bien ils disputent sur le pur néant. Car ceux qui changent si fort la signification des mots, qu'ils donnent à l'étendue le nom de corps, & qui réduisent, par conséquent, toute l'essence du corps à n'être rien autre chose qu'une pure étendue sans solidité, doivent parler d'une manière bien absurde, lorsqu'ils raisonnent du vuide, puisqu'il est impossible que l'étendue soit sans étendue. Car enfin, que l'on reconnoisse ou que l'on nie l'existence du vuide, il est certain que le vuide signifie un *espace sans corps* ; & toute personne qui ne veut ni supposer la matière infinie, ni ôter à Dieu la puissance d'en annihiler quelque particule, ne peut nier la possibilité d'un tel espace.

§. 22. Mais, sans sortir de l'univers, pour aller au-delà des dernières bornes des corps, sans recourir à la toute-puissance de Dieu pour établir le vuide, il me semble que le mouvement des corps que nous voyons, & dont nous sommes environnés, en démontre clairement l'existence. Car je voudrais bien que quelqu'un essayât de diviser un corps solide de telle dimension qu'il voudroit, en sorte qu'il fit que ces parties solides pussent se mouvoir librement en-haut, en-bas, & de tous côtés dans les bornes de la superficie de ce corps, quoique dans l'étendue de cette superficie il n'y eût point d'espace vuide aussi grand que la moindre partie dans laquelle il a divisé ce corps solide. Que, si, lorsque la moindre partie du corps divisé est aussi grosse qu'un grain de semence de moutarde, il faut qu'il y ait un espace vuide qui soit égal à la grosseur d'un grain de moutarde, pour faire que les parties de ce corps aient de la place pour se mouvoir librement dans les bornes de sa superficie : il faut aussi que, lorsque les parties de la matière sont cent millions de fois plus petites qu'un grain de moutarde, il y ait un espace vuide de matière solide, qui soit aussi grand qu'une partie de moutarde cent millions de fois plus petite qu'un grain de cette semence. Et si ce vuide proportionnel est nécessaire dans le premier cas, il doit l'être dans le second, & ainsi à l'infini. Or, que cet espace vuide soit si petit qu'on voudra, cela suffit pour détruire l'hypothèse qui établit que tout est plein. Car, s'il peut y avoir un espace vuide de corps, égal à la plus petite partie

distincte de matière qui existe présentement dans le monde, c'est toujours un espace vuide de corps, & qui met une aussi grande différence entre l'espace pur & le corps, que si c'étoit un vuide immense, *μῦτα ὑπερβα*. Par conséquent, si nous supposons que l'espace vuide, qui est nécessaire pour le mouvement, n'est pas égal à la plus petite partie de la matière solide, actuellement divisée, mais à $\frac{1}{2}$ ou à $\frac{1}{1000}$ de cette partie, il s'en suivra toujours également qu'il y a de l'espace sans matière.

§. 24. Mais comme ici la question est de savoir si l'idée de l'espace ou de l'étendue est la même que celle du corps, il n'est pas nécessaire de prouver l'existence réelle du vuide, mais seulement de montrer que l'on peut avoir l'idée d'un espace sans corps. Or, je dis qu'il est évident que les hommes ont cette idée, puisqu'ils chetient & disputent s'il y a du vuide ou non. Car, s'ils n'avoient point l'idée d'un espace sans corps, ils ne pourroient pas mettre en question si cet espace existe; & si l'idée qu'ils ont du corps n'enferme pas en soi quelque chose de plus que l'idée simple de l'espace, ils ne peuvent plus douter que tout le monde ne soit parfaitement plein. Et, en ce cas-là, il seroit aussi absurde de demander s'il y auroit un espace sans corps, que de demander s'il y auroit un espace sans espace, ou un corps sans corps; puisque ce ne seroit que différens noms d'une même idée.

§. 25. Il est vrai que l'idée de l'étendue est si inséparablement jointe à toutes les qualités visibles, & à la plupart des qualités tactiles, que nous ne pouvons voir aucun objet extérieur, ni en toucher fort peu, sans recevoir en même tems quelque impression de l'étendue. Or, parce que l'étendue se mêle si constamment avec d'autres idées, je conjecture que c'est ce qui a donné occasion à certains gens de déterminer que toute l'essence du corps consiste dans l'étendue. Ce n'est pas une chose fort étonnante; puisque quelques-uns se sont si fort remplis l'esprit de l'idée de l'étendue par le moyen de la vue & de l'attouchement, (les plus occupés de tous les sens) qu'ils ne sauroient donner de l'existence à ce qui n'a point d'étendue, cette idée ayant, pour ainsi dire, rempli toute la capacité de leur ame. Je ne prétends pas disputer présentement contre ces personnes, qui renferment la mesure & la possibilité de tous les êtres dans les bornes étroites de leur imagination grossière; mais, comme je n'ai à faire ici qu'à ceux qui concluent que l'essence du corps consiste dans l'étendue, parce qu'ils ne sauroient, disent-ils, imaginer aucune qualité sensible de quelque corps que ce soit sans étendue, je les prie de considérer que, s'ils eussent autant réfléchi sur les idées qu'ils ont des goûts & des odeurs, que sur celles de la vue & de l'attouchement, ou qu'ils eussent examiné les idées que leur cause la faim, la soif, & plusieurs

autres incommodités, ils auroient compris que toutes ces idées ne renferment en elles-mêmes aucune idée d'étendue, qui n'est qu'une affection du corps, comme tout le reste de ce qui peut être découvert par nos sens, dont la pénétration ne peut guères aller jusqu'à voir la pure essence des choses.

§. 26. Que si les idées, qui sont constamment jointes à toutes les autres, doivent passer dès-là pour l'essence des choses auxquelles ces idées se trouvent jointes, & dont elles sont inséparables, l'unité doit donc être, sans contredire, l'essence de chaque chose. Car il n'y a aucun objet de sensation ou de réflexion, qui n'emporte l'idée de l'unité. Mais c'est une sorte de raisonnement dont nous avons déjà montré suffisamment la faiblesse.

§. 27. Enfin, quelles que soient les pensées des hommes sur l'existence du vuide, il me paroit évident que nous avons une idée aussi claire de l'espace distinct de la solidité, que nous en avons de la solidité distincte du mouvement, ou du mouvement distinct de l'espace. Il n'y a pas deux idées plus distinctes que celles-là, & nous pouvons concevoir aussi aisément l'espace sans solidité, que le corps ou l'espace sans mouvement; quoiqu'il soit très-certain que le corps ou le mouvement ne sauroient exister sans l'espace. Mais soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation qui résulte de l'existence de quelques êtres éloignés les uns des autres, ou que l'on croie devoir entendre littéralement ces paroles du sage Roi Salomon: *les cieux & les cieux des cieux ne te peuvent contenir*; où celles-ci de saint Paul, ce philosophe inspiré de Dieu, lesquelles sont encore plus emphatiques: *c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement & l'être*; je laisse examiner ce qui en est, à quiconque voudra en prendre la peine, & je me contente de dire que l'idée, que nous avons de l'espace, est, à mon avis, telle que je viens de la représenter, & entièrement distincte de celle du corps. Car, soit que nous considérons dans la matière même la distance de ses parties solides, jointes ensemble, & que nous lui donnions le nom d'étendue par rapport à ces parties solides; ou que, considérant cette distance comme étant entre les extrémités d'un corps, selon ses différentes dimensions, nous l'appellions longueur, largeur & profondeur; ou soit que, la considérant comme étant entre deux corps, ou deux êtres positifs, nous penser s'il y a entre-deux de la matière ou non, nous la nommions distance: quelque nom qu'on lui donne, ou de quelque manière qu'on la considère, c'est toujours la même idée simple & uniforme de l'espace, qui nous est venue par le moyen des objets dont nos sens ont été occupés; de sorte qu'en ayant établi des idées dans notre esprit, nous pouvons les réveiller, les répéter & les ajouter l'une à l'autre aussi souvent que nous voulons.

& ainsi considérer l'espace ou la distance, soit comme remplie de parties solides, en sorte qu'un autre corps n'y puisse point venir sans déplacer & chasser le corps qui étoit auparavant ; soit comme vuide de toute chose solide, en sorte qu'un corps, d'une dimension égale à ce pur espace, puisse y être placé, sans en éloigner ou chasser aucune chose qui y soit déjà. Mais, pour éviter la confusion en traitant cette matière, il seroit peut-être à souhaiter qu'on n'appliquât le nom d'*étendue* qu'à la matière ou à la distance qui est entre les extrémités des corps particuliers, & que l'on donnât le nom d'*expansion* à l'espace en général, soit qu'il fût plein ou vuide de matière solide ; de sorte que l'on dit, l'espace a de l'expansion, & le corps est étendu. Mais, en ce point, chacun est maître d'en user comme il lui plaira. Je ne propose ceci que comme un moyen de s'exprimer plus clairement & plus distinctement.

§. 28. Pour moi, je m'imagine que dans cette occasion, aussi-bien que dans plusieurs autres, toute la dispute seroit bientôt terminée, si nous avions une connoissance précise & distincte de la signification des termes dont nous nous servons. Car je suis porté à croire que ceux qui viennent à réfléchir sur leurs propres pensées, trouvent qu'en général leurs idées simples conviennent ensemble, quoique, dans les discours qu'ils ont ensemble, ils les confondent par différents noms : de sorte que ceux qui sont accoutumés à faire des abstractions, & qui examinent bien les idées qu'ils ont dans l'esprit, ne sauroient penser fort différemment, quoique peut-être ils s'embarrassent par des mots, en s'attachant aux façons de parler des académies ou des sectes dans lesquelles ils ont été élevés. Au contraire, je comprends fort bien que les disputes, les crailleries & les vains galimatias doivent durer sans fin parmi les gens, qui, n'étant point accoutumés à penser, ne se font point une affaire d'examiner scrupuleusement & avec soin leurs propres idées, & ne les distinguent point d'avec les signes que les hommes emploient pour les faire connoître aux autres, & sur-tout, si ce sont des savans de profession chargés de lecture, dévoués à certaines sectes, accoutumés au langage qui y est en usage, & qui se sont fait une habitude de parler après les autres, sans savoir pourquoi. Mais enfin, s'il arrive que deux personnes sensées & judicieuses aient des idées différentes, je ne vois pas comment ils peuvent discuter ou raisonner ensemble. Au reste, ce seroit prendre fort mal ma pensée que de croire que toutes les vaines imaginations, qui peuvent entrer dans le cerveau des hommes, soient précisément de cette espèce d'idées dont je parle. Il n'est pas facile à l'esprit de se débarrasser des notions confuses, & des préjugés dont il a été imbu par la coutume, par inadvertance, ou par les conversations ordinaires. Il faut de la peine, & une

longue & sérieuse application pour examiner ses propres idées, jusqu'à ce qu'on les ait réduites à toutes les idées simples, claires & distinctes dont elles sont composées, & pour démêler, parmi ces idées simples, celles qui ont ou qui n'ont point de liaison & de dépendance nécessaire entr'elles ; car, jusqu'à ce qu'un homme en soit venu aux notions premières & originales des choses, il ne peut que bâtir sur des principes incertains, & tomber souvent dans de grands mécomptes.

De la durée & de ses modes simples.

§. 1. Il y a une autre espèce de distance ou de longueur, dont l'idée ne nous est pas fournie par les parties permanentes de l'espace, mais par les changemens perpétuels de la succession, dont les parties déperissent incessamment : c'est ce que nous appelons *durée*. Et les modes simples de cette durée sont toutes les différentes parties, dont nous avons des idées distinctes ; comme les heures, les jours, les années, &c., le tems & l'éternité.

§. 2. La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le tems : *si non rogas, intelligo* ; je comprends ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas, c'est-à-dire, plus je m'efforce à en découvrir la nature, moins je la comprends : cette réponse, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines personnes que le tems, qui découvre toutes choses, ne sauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison que l'on regarde la durée, le tems & l'éternité, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais, quelque éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connoissances, qui sont la *sensation* & la *réflexion*, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes, que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures ; & nous trouverons que l'idée de l'éternité elle-même découle de la même source, d'où viennent toutes nos autres idées.

§. 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le tems & l'éternité, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la durée, & comme elle nous vient. Il est évident à quiconque voudra rentrer en soi-même, & remarquer ce qui se passe dans son esprit, qu'il y a dans son entendement une suite d'idées qui se succèdent constamment les unes aux autres pendant qu'il veille. Or, la réflexion, que nous faisons sur cette suite de différentes idées, qui paroissent l'une après l'autre dans notre esprit, est ce qui nous donne l'idée de la succession ; & nous appelons *durée* la distance qui est entre quelques

parties de cette succession, ou entre les apparences de deux idées qui se présentent à notre esprit. Car, tandis que nous pensons, ou que nous recevons successivement plusieurs idées dans notre esprit, nous connoissons que nous existons; & ainsi la continuation de notre être, c'est-à-dire, notre propre existence, & la continuation de tout autre être, laquelle est commensurable à la succession des idées qui paroissent & disparaissent dans notre esprit, peut être appelée *durée* de nous-même, & *durée* de tout autre être coexistant avec nos pensées.

§. 4. Que la notion que nous avons de la succession & de la durée nous vienne de cette source, je veux dire de la réflexion que nous faisons sur cette suite d'idées que nous voyons paroître l'une après l'autre dans notre esprit, c'est ce qui me semble suivre évidemment de ce que nous n'avons aucune perception de la durée, qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception, que nous avions de la durée, cesse aussi; comme chacun l'éprouve clairement par lui-même, lorsqu'il vient à dormir profondément: car, qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses, tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout-à-fait nulle à son égard; il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment qu'il a cessé de penser en s'endormant, & celui auquel il est réveillé. Et je ne doute pas qu'un homme éveillé n'éprouvât la même chose, s'il lui étoit possible de n'avoir qu'une seule idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vint se joindre à elle. Nous voyons tous les jours que, lorsqu'une personne fixe ses pensées avec une extrême application sur une seule chose, en sorte qu'il ne songe presque point à cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans son esprit, il laisse échapper, sans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le tems qu'il est dans cette forte de contemplation, s'imaginant que ce tems-là est beaucoup plus court, qu'il ne l'est effectivement. Que, si le sommeil nous fait regarder ordinairement les parties distantes de la durée comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées ne se présente point à notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant, & que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a, pendant tout ce tems-là, une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement; sans quoi, ils ne sauroient avoir

aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le monde.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a faite sur la succession & le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent tandis qu'il ne pense point; tout de même que celui à qui la vue ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes distances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perfection de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune pensée; cependant, comme il a observé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée est, en apparence, régulière & constante, dès-là qu'il suppose que, tandis qu'il a dormi ou qu'il a pensé à autre chose, cette révolution s'est faite comme à l'ordinaire, il peut juger de la longueur de la durée qui s'est écoulée pendant son sommeil. Mais, lorsqu'Adam & Eve étoient seuls, si, au lieu de ne dormir que pendant le tems que l'on emploie ordinairement au sommeil, ils eussent dormi vingt-quatre heures sans interruption, cet espace de vingt-quatre heures auroit été absolument perdu pour eux, & ne seroit jamais entré dans le compte qu'ils faisoient du tems.

§. 6. C'est ainsi qu'en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent à nous l'une après l'autre, nous acquérons l'idée de la succession. Que, si quelqu'un se figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faisons sur le mouvement par le moyen des sens, il changera peut-être de sentiment pour sentir dans ma pensée, s'il considère que le mouvement même excite dans son esprit une idée de succession, justement de la même manière, qu'il y produit une suite continue d'idées distinctes les unes des autres. Car un homme, qui regarde un corps qui se meut actuellement, n'y aperçoit aucun mouvement, à moins que ce mouvement n'excite en lui une suite constante d'idées successives: par exemple, qu'un homme soit sur la mer, lorsqu'elle est calme, par un beau jour & hors de la vue des terres, s'il jette les yeux vers le soleil, sur la mer, ou sur son vaisseau, une heure de suite, il n'y appercevra aucun mouvement, quoiqu'il soit assuré que deux de ces corps, & peut-être tous trois, aient fait beaucoup de chemin pendant tout ce tems-là: mais s'il apperçoit que l'un de ces trois corps ait changé de distance à l'égard de quelque autre corps, ce mouvement n'a pas plutôt produit en lui une nouvelle idée, qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement. Mais, quelque part qu'un homme se trouve, toutes choses étant en repos autour de lui, sans qu'il apperçoive le moindre mouvement durant l'espace d'une heure, s'il a eu des pensées pendant cette heure de repos, il appercevra les différentes idées

de ses propres pensées, qui, tout d'une suite, ont paru les unes après les autres dans son esprit; & par-là il observera & trouvera de la succession où il ne sauroit remarquer aucun mouvement.

§. 7. Et c'est là, je crois, la raison pourquoi nous n'apercevons pas des mouvements fort lents; quoique constants, parce qu'en passant d'une partie sensible à une autre, le changement de distance est si lent, qu'il ne cause aucune nouvelle idée en nous, qu'après un long-tems écoulé depuis un terme jusqu'à l'autre. Or, comme ces mouvements successifs ne nous frappent point par une suite constante de nouvelles idées qui se succèdent immédiatement l'une à l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement: car, comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions appercevoir cette succession, sans une succession constante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'appercevoit pas non-plus les choses qui se meuvent si vite, qu'elles n'affectent point les sens, parce que les différentes distances de leur mouvement ne pouvant frapper nos sens d'une manière distincte, elles ne produisent aucune suite d'idées dans l'esprit. Car, lorsqu'un corps se meut en rond, en moins de tems qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans notre esprit les unes aux autres, il ne paroit pas être en mouvement, mais semble être un cercle parfait & entier, de la même matière ou couleur que le corps qui est en mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

§. 9. Que l'on juge, après cela, s'il n'est pas fort probable que, pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit, à-peu-près de la même manière que ces figures disposées en rond au-dessus d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Or, quoique nos idées se suivent peut-être quelquefois un peu plus vite, & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant, à mon avis, presque toujours du même train dans un homme éveillé; & il me semble même que la vitesse & la lenteur de cette succession d'idées ont certaines bornes qu'elles ne sauraient passer.

§. 10. Je fonde la raison de cette conjecture sur ce que j'observe que nous ne saurions appercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain degré de vitesse ou de lenteur; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompte, nous n'y sentons aucune succession, dans les cas mêmes où il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, & que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'au-

cune démonstration puisse l'être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainsi de suite; & cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu observer aucune succession dans la douleur, ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appelons un *instant*, portion de durée qui n'occupe justement que le tems auquel une seule idée est dans notre esprit sans qu'une autre lui succède, & où, par conséquent, nous ne remarquons absolument aucune succession.

§. 11. La même chose arrive, lorsque le mouvement est si lent, qu'il ne fournit point à nos sens une suite constante de nouvelles idées, dans le degré de vitesse qui est requis pour faire que l'esprit soit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors, comme les idées de nos propres pensées trouvent de la place pour s'introduire dans notre esprit entre celles que le corps, qui est en mouvement, présente à nos sens, le sentiment de ce mouvement se perd; & le corps, quoique dans un mouvement actuel, semble être toujours en repos, parce que sa distance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière visible, aussi promptement que les idées de notre esprit se suivent naturellement l'une l'autre. C'est ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à soleil, & par plusieurs autres mouvements continus, mais fort lents, où après certains intervalles nous appercevons, par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'est mu, mais sans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

§. 12. C'est pourquoi il me semble qu'une constante & régulière succession d'idées dans un homme éveillé est comme la mesure & la règle de toutes les autres successions. Ainsi, lorsque certaines choses se succèdent plus vite que nos idées, comme quand deux sons ou deux sensations de douleur, &c. n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou lorsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui veulent dans notre esprit, je veux dire, avec la même vitesse que ces idées se succèdent les unes aux autres, comme lorsque, dans le cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différens changemens de distance qui arrivent à un corps en mouvement, ou entre des sons & des odeurs dont la perception nous frappe successivement; dans tous ces cas, le sentiment d'une constante & continue succession se perd, de sorte que nous ne nous en apper-

cevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre-deux.

§. 13. Mais, dira-t-on, « s'il est vrai que, » tandis qu'il y a des idées dans notre esprit, » elles se succèdent continuellement ; il est impossible qu'un homme pense long-tems à une seule chose ». Si l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste long-tems purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais, comme je ne fais pas de quelle manière se forment nos idées, de quoi elles sont composées, d'où elles tirent leur lumière, &c. comment elles viennent à paroître, je ne saurois tendre d'autre raison de ce fait, que l'expérience, & je souhaiterois que quelqu'un voulût essayer de fixer son esprit, pendant un tems considérable, sur une seule idée qui ne fût accompagnée d'aucune autre, &c. sans qu'il s'y fût aucun changement.

§. 14. Qu'il prenne, par exemple, une certaine figure, un certain degré de lumière ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra, &c. il aura, je m'assure, bien de la peine à tenir son esprit vuide de toute autre idée, ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'autres idées d'une espèce différente, ou diverses considérations de la même idée, (chaque desquelles est une idée nouvelle) viendront se présenter incessamment à son esprit les unes après les autres, quelque soin qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire en cette occasion, c'est, je crois, de voir & de considérer quelles sont les idées qui se succèdent dans son entendement, ou bien de diriger son esprit vers une certaine espèce d'idées, & de rappeler celles qu'il veut, ou dont il a besoin. Mais, d'empêcher une constante succession de nouvelles idées, c'est, à mon avis, ce qu'il ne sauroit faire, quoiqu'ordinairement il soit en son pouvoir de se déterminer à les considérer avec application, s'il le trouve à propos.

§. 16. De savoir si ces différentes idées, que nous avons dans l'esprit, sont produites par certains mouvements, c'est ce que je ne prétends pas examiner ici ; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucune idée de mouvement en se montant à nous, &c. que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune à mon avis ; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentément en vue, comme aussi, pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, & par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la succession & de la durée ; sans quoi, elles nous seroient absolument inconnues. Ce n'est donc pas le mouvement, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous

veillons, qui nous donne l'idée de la durée, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déjà montré ; de sorte que, sans l'idée d'aucun mouvement, nous avons une idée aussi claire de la succession & de la durée par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible & continu de distance entre deux corps, c'est-à-dire, par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi nous aurions l'idée de la durée, quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

§. 17. L'esprit ayant ainsi acquis l'idée de la durée, la première chose qui se présente naturellement à faire après cela, c'est de trouver une mesure de cette commune durée, par laquelle on puisse juger de ses différentes longueurs, & voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent ; car, sans cela, la plupart de nos connaissances tomberoient dans la confusion, & une grande partie de l'histoire deviendroit entièrement inutile. La durée ainsi distinguée en certaines périodes, & désignée par certaines mesures ou époques, c'est, à mon avis, ce que nous appelons plus proprement le tems.

§. 18. Pour mesurer l'étendue, il ne faut qu'appliquer la mesure dont nous nous servons, à la chose dont nous voulons savoir l'étendue. Mais c'est ce qu'on ne peut faire pour mesurer la durée ; parce que l'on ne sauroit joindre ensemble deux différentes parties de succession, pour les faire servir de mesure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être mesurée que par la durée même, non-plus que l'étendue par autre chose que par l'étendue, nous ne saurions retenir auprès de nous une mesure constante & invariable de la durée, qui consiste dans une succession perpétuelle, comme nous pouvons garder des mesures de certaines longueurs d'étendue, telles que les pouces, les pieds, les aunes, &c., qui sont composées de parties permanentes de matière. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le tems, que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée en parties apparemment égales par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distinguées, on qui ne sont pas considérées comme distinctes & mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comptées si naturellement sous la notion du tems, comme il paroît par ces sortes de phrases, avant tous les tems, &c. lorsqu'il n'y aura plus de tems.

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le genre-humain, &c. supposées égales entre elles, on a eu raison de

s'en servit pour mesurer la durée. Mais, parce que la distinction des jours & des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur fort commune, c'est que l'on s'est imaginé que le mouvement & la durée étoient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étant accoutumés à se servir, pour mesurer la longueur du tems, des idées de minutes, d'heures, de jours, de mois, d'années, &c., qui se présentent à l'esprit dès que l'on vient à parler du tems ou de la durée, &c., ayant mesuré différentes parties du tems par le mouvement des corps célestes, ils ont été portés à confondre le tems & le mouvement, ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant toute autre apparence périodique, ou altération d'idées qui arriveroit dans des espaces de durée équidistans en apparence, & qui seroit constamment & universellement observée, serviroit aussi bien à distinguer les intervalles du tems, qu'aucun des moyens que l'on ait employé pour cela. Supposons, par exemple, que le soleil, que quelques-uns ont regardé comme un feu, eût été allumé à la même distance de tems qu'il paroît maintenant chaque jour sur le même méridien, qu'il s'éteignit ensuite douze heures après, &c. que, dans l'espace d'une révolution annuelle, ce feu augmentât sensiblement en éclat & en chaleur, & diminuât dans la même proportion; une apparence ainsi réglée ne serviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'observer, à mesurer les distances de la durée sans mouvement, tout aussi bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvement? Car, si ces apparences étoient constantes, à portée d'être universellement observées, & dans des périodes équidistantes, elles serviroient également au genre-humain à mesurer le tems, quand bien il n'y auroit aucun mouvement.

§. 20. Car, si la gelée ou une certaine espèce d'osseurs revenoit régulièrement dans toutes les parties de la terre à certaines périodes équidistantes, les hommes pourroient aussi-bien s'en servir pour compter les années, que des révolutions du soleil. Et, en effet, il y a des peuples en Amérique qui comptent leurs années par la venue de certains oiseaux qui, dans quelques-unes de leur saisons, paroissent dans leurs pays, & dans d'autres se retirent. De même, un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelque autre idée que ce fût, qui revint constamment dans des périodes équidistantes, & se fit universellement sentir, tout cela seroit également propre à mesurer le cours de la succession, & à distinguer les distances du tems. Ainsi, nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvements qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi, je demande si un homme, qui distingue les années par la chaleur de l'été & par

le froid de l'hiver, par l'odeur d'une fleur dans le printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'automne; je demande si un tel homme n'a point une meilleure mesure du tems, que les romains avant la réformation de leur calendrier par Jules César, ou que plusieurs autres peuples dont les années sont fort irrégulières malgré le mouvement du soleil, dont ils prétendent faire usage. Un des plus grands embarras, que l'on rencontre dans la chronologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé de trouver exactement la longueur que chaque nation a donnée à ses années, tant elles diffèrent les unes des autres, & toutes ensemble, du mouvement précis du soleil, comme je crois pouvoir l'assurer hardiment. Que, si, depuis la création jusqu'au déluge, le soleil s'est mis constamment sur l'équateur, & qu'il ait ainsi répandu également sa chaleur & sa lumière sur toutes les parties habitables de la terre, faisant tous les jours d'une même longueur, sans s'écarter vers les tropiques, dans une révolution annuelle, comme l'a supposé un savant & ingénieux auteur de ce tems, je ne vois pas qu'il soit fort aisé d'imaginer, malgré le mouvement du soleil, que des hommes, qui ont vécu avant le déluge, aient compté par années depuis le commencement du monde, ou qu'ils aient mesuré le tems par périodes, puisque dans cette supposition ils n'auroient point de remarques fort naturelles pour les distinguer.

§. 21. Mais, dira-t-on, peut-être, le moyen que, sans un mouvement régulier, comme celui du soleil, ou quelque autre semblable, on pût jamais connoître que telles périodes fussent égales? A quoi je réponds que l'égalité de toute autre apparence, qui reviendrait à certains intervalles, pourroit être connue de la même manière qu'au commencement on connut, ou que l'on s'imaginait de connoître l'égalité des jours, ce que les hommes firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées, qui, durant les intervalles, leur passèrent dans l'esprit. Car, venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels, & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels, qui comprennent le jour & la nuit, ils conjecturèrent que ces derniers jours étoient égaux, ce qui suffisoit pour les faire servir de mesure, quoiqu'on ait découvert, après une exacte recherche, qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil; & nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant, par leur égalité supposée & apparente, elles servent tout aussi-bien à mesurer le tems, que si l'on pouvoit prouver qu'elles sont exactement égales; quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même, & entre les mesures que nous employons pour

juste de la longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal & tout-à-fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir qu'aucune des mesures de la durée ait la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre : car on ne peut jamais démontrer que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si longtemps, & avec tant d'assurance, comme d'une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et, quoique, depuis peu, l'on ait employé le pendule comme un mouvement plus constant & plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre ; cependant, si l'on demandoit à quelqu'un, comment il fait certainement que deux vibrations successives d'un pendule sont égales, il auroit bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours également, & nous savons certainement que le milieu, dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or, l'une de ces deux choses, venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen, la certitude & la justesse de cette mesure du mouvement peut être tout aussi-bien détruite que la justesse des périodes de quelqu'autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire & distincte, quoique, parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauroient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'assurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire pour mesurer le tems, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placé dans notre mémoire ; ce qui, avec le concours de quelques autres raisons probables, nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entr'elles.

§. 21. Une chose qui me paroît bien étrange dans cet article, c'est que pendant que les hommes mesurent visiblement le tems par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de définir le tems, la mesure du mouvement ; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour mesurer le mouvement, il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le tems : & ceux qui porteront leur vue un peu plus loin, trouveront encore, que pour bien juger du mouvement d'un corps, & en faire une

juste estimation, il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et dans le fond le mouvement ne sert point autrement à mesurer la durée, qu'en tant qu'il ramène constamment certaines idées sensibles, par des périodes qui paroissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil étoit aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstans, tantôt foibles, tantôt impétueux, & toujours fort irréguliers ; ou si étant constamment d'une égale vitesse, il n'étoit pourtant pas circulaire, & ne produisoit pas les mêmes apparences, nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le tems que du mouvement des comètes, qui est inégal en apparence.

§. 23. Les minutes, les heures, les jours & les années ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le tems ou la durée, que le pouce, le pied, l'aune ou la lieue qu'on prend sur quelque portion de matière, sont nécessaires pour mesurer l'étendue. Car quoique par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers, comme d'autant de périodes, déterminées par les révolutions du soleil, ou comme de portions connues de ces sortes de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du tems dont nous voulons considérer la longueur ; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on se sert dans le Japon de nos pouces, de nos pieds, ou de nos lieues. Il faut pourtant qu'on emploie partout quelque chose qui ait un rapport à ces mesures : Car nous ne saurions mesurer ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût dans le même tems autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui se trouvât disposée de manière à faire des révolutions régulières & apparemment équidistantes. Du reste les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le tems, ne changent en aucune manière la notion de la durée, qui est la chose à mesurer, non plus que les différents modèles du pied & de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue, à l'égard de ceux qui emploient ces différentes mesures.

§. 24. L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure de tems, telle que la révolution annuelle du soleil, ne peut appliquer cette mesure à une certaine durée, par laquelle cette mesure ne coïncide point, & avec qui elle n'a aucun rapport considérée en elle-même. Car dire par exemple, qu'Abraham naquit l'an 2712 de la période julienne, c'est parler aussi intelligiblement que si l'on comptoit du commencement du monde, bien que dans une distance si éloignée, il n'y eût ni mouvement du soleil, ni aucun autre mouvement.

mouvement: En effet, quoique l'on suppose que la période Julienne a commencé plusieurs centaines d'années avant qu'il y eût des jours, des nuits ou des années désignées par aucune révolution solaire, nous ne laissons pas de compter & de mesurer aussi bien la durée par cette époque, que si le soleil eût réellement existé dans ce tems-là, & qu'il se fût mu de la même manière qu'il se moue présentement. L'idée d'une durée égale à une révolution annuelle du soleil, peut être aussi aisément appliquée dans notre esprit, à la durée, quand il n'y aurait ni soleil ni mouvement, que l'idée d'un pied ou d'une aune, prise sur les corps que nous voyons sur la terre, peut être appliquée par la pensée, à des distances qui soient au-delà des limites du monde, où il n'y a aucun corps.

§. 25. Car supposez que de ce lieu jusqu'au corps qui borne l'univers il y eût 5639 lieues ou millions de lieues, (car le monde étant fini, ses bornes doivent être à une certaine distance) comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le tems présent jusqu'à la première existence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la durée qui a existé avant la création, au-delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieue à l'espace qui est au-delà des corps qui terminent le monde; & ainsi par l'une de ces idées, nous pouvons aussi bien mesurer la durée là où il n'y a point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, mesurer en nous-mêmes l'espace là où il n'y a point de corps.

§. 26. Si l'on m'objeete ici, que de la manière dont j'explique le tems, je suppose ce que je n'ai pas droit de supposer, savoir, que le monde n'est ni éternel ni infini, je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein, de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa durée que de son étendue. Mais comme cette dernière supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui lui est opposée, j'ai sans contredit la liberté de m'en servir aussi bien qu'un autre à celle de prouver le contraire; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la durée prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étendue qui appartient au corps; mais c'est ce qu'il ne sauroit faire à l'égard de l'espace vuide de corps parce que les dernières limites de l'espace & de la durée sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernières bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit, ce qui est fondé,

Encyclopédie. Logique & métaphysique. Tom. II.

à l'un & à l'autre égard, sur les mêmes raisons, comme nous le verrons ailleurs.

§. 27. Ainsi de la même source que nous vient l'idée du tems, nous vient aussi celle que nous nommons *éternité*. Car ayant acquis l'idée de la succession & de la durée en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succèdent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées qui d'elles-mêmes viennent de présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plaît; & après les avoir ainsi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des durées passées ou à venir, ce que nous pouvons continuer de faire sans jamais arriver à aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une durée qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelque autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque chose qui soit arrivée la nuit passée, pas exemple la à flammes d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce tems-là, car cette flamme étant présentement éteinte, est entièrement séparée de tout mouvement actuel; & il est aussi impossible que la durée de cette flamme, qui a paru pendant une heure la nuit passée, coïncide avec aucun mouvement qui existe présentement ou qui doive exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de durée qui ait existé avant le commencement du monde, coïncide avec le mouvement présent du soleil; mais cela n'empêche pourtant pas que, si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je puis mesurer la durée de quoique ce soit qui existe présentement: & ce n'est pas faire dans le fond autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran, & qu'il se fût mu avec le même degré de vitesse qu'à cette heure, l'ombre auroit passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le tems que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me suis formée de la longueur de certains mouvements réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout à-la-fois, mais seulement

dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, & qui me sont venues par voie de sensation ou de réflexion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal & parfait repos; & à les considérer dans cette vue, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde, ou seulement hier. Car pour bien mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coexiste réellement avec ce mouvement-là, ou avec quelque autre révolution périodique; mais seulement que j'aie dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de quelque autre intervalle de durée, & que je l'applique à la durée de la chose que je veux mesurer.

§. 29. Aussi voyons-nous que certains gens comptent que depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689, il s'est écoulé 5639 années, ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil, & que d'autres l'estiment beaucoup plus loin, comme les anciens Egyptiens qui, du tems d'Alexandre, comptoient 23000 années depuis le règne du soleil, & les Chinois d'aujourd'hui qui donnent au monde 3,269,000 années, ou plus. Quoique je ne croie pas que les Egyptiens & les Chinois aient raison d'attribuer une si longue durée à l'univers, je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux, & dire que l'une est plus grande que l'autre, de la même manière que je comprends que la vie de Mathusalem a été plus longue que celle d'Enoch. Et supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable, qui peut l'être aussi bien que tout autre, cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus, parce que chacun peut aussi aisément imaginer, (je ne dis pas croire) que le monde a duré 10000 ans, que 5639 années, par la raison qu'il peut aussi bien concevoir la durée de 10000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour mesurer la durée d'une chose par le tems, il n'est pas nécessaire que la chose soit coexistante au mouvement, ou à quelque autre révolution périodique que nous employons pour en mesurer la durée: il suffit pour cela que nous ayons l'idée de la longueur de quelque apparence régulière & périodique, que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée, avec laquelle le mouvement ou cette apparence particulière n'aura pourtant jamais existé.

§. 30 Car comme dans l'histoire de la création telle que Moïse nous l'a rapportée, je puis ima-

giner que la lumière a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil ni aucun mouvement, & cela simplement, en me représentant que la durée de la lumière qui fut créée avant le soleil fut si longue, qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet autre se fût mu comme à présent; je puis avoir, par le même moyen, une idée du cahos ou des Anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années avant qu'il y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, & encore une autre, jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes; & en ajoutant de cette sorte des minutes, heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quelque autre période dont j'ai l'idée, je puis avancer à l'infini, & supposer une durée qui excède autant de fois ces sortes de périodes; que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plait; & c'est-là, à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres, auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

§. 31. Il est donc évident, à mon avis, que les idées & les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connoissances, dont j'ai déjà parlé, savoir, la réflexion & la sensation.

Car, premièrement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire, cette suite constante d'idées, dont les unes paroissent à mesure que d'autres viennent à disparaître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la durée, en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisième lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences distinguées par certaines périodes régulières, & en apparences équidistantes; nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatrième lieu, par la faculté que nous avons de répéter, aussi souvent que nous voulons, ces mesures du tems, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là-même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons demain, l'année suivante, ou sept années qui doivent succéder au tems présent.

En cinquième lieu, par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine

longueur de tems, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les uns aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition, que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de l'éternité, qui peut être aussi bien appliquée à l'éternelle durée de nos âmes qu'à l'éternité de cet être infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

Enfin, en sixième lieu, en considérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce que l'on nomme généralement le *tems*.

De la durée & de l'expansion considérées ensemble.

§. 1. Quoique je me sois arrêté assez long-tems à considérer l'espace & la durée, cependant, comme ce sont des idées d'une importance générale, & qui, de leur nature, ont quelque chose de fort particulier, je vais les comparer l'une avec l'autre, pour les faire mieux connoître, persuadé que nous pourrions avoir des idées plus nettes & plus distinctes de ces deux choses, en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion, je donne à la distance ou à l'espace considéré dans une idée simple & abstraite, le nom d'*expansion*, afin de le distinguer de l'étendue, terme que quelques-uns n'emploient que pour exprimer cette distance en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière: auquel sens il renferme ou désigne du moins l'idée du corps; au-lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace*, parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives & transitoires, qui n'existent jamais ensemble aussi-bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'*expansion* & de la durée, je remarque d'abord que l'esprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence, qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

§. 2. L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'*expansion*, d'un *ampan*, d'un *pas*, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainsi en l'ajoutant à la première, étendre l'idée qu'il a de la longueur, & l'égaliser à deux *ampan*s, ou à deux *pas*, & cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou

aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont le commencement soit pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelque autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer & passer au-delà de toutes ces distances; en sorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vuide des corps. Il est vrai que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'étendue solide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité & les bornes de tout ce que l'on nomme *corps*; mais, lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette *expansion* infinie qu'il imagine au-delà des corps, & où il ne sauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matière, Salomon, dont l'entendement étoit rempli d'une sagesse extraordinaire qui en avoit étendu & perfectionné les lumières, semble avoir d'autres pensées, lorsqu'il dit en parlant à Dieu: les cieux & les cieux des cieux ne peuvent le contenir. Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une *expansion* où Dieu n'est pas.

§. 3. Ce que je viens de dire de l'*expansion*, convient parfaitement à la durée. L'esprit, ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-seulement au-delà de sa propre existence mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les mesures du tems, prises sur les corps célestes & sur leurs mouvemens. Mais, quoique nous fassions la durée infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant pas étendre cette durée au-delà de tout être; car Dieu remplit l'éternité, comme chacun en tombe aisément d'accord. On ne convient pas de même que Dieu remplit l'immenité; mais il est mal-aisé de trouver la raison pourquoi l'on douteroit de ce dernier point, pendant qu'on assure le premier; car certainement son être infini est aussi-bien sans bornes à l'un qu'à l'autre de ces égards; & il me semble que c'est donner un peu trop à la matière que de dire qu'il n'y a rien là où il n'y a point de corps.

§. 4. De-là nous pouvons apprendre, à mon avis, d'où vient que chacun parle familièrement de l'éternité, & la suppose sans hésiter le moins du monde, ne faisant aucune difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoique plusieurs n'admettent ou ne supposent l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus de retenue & d'un ton beaucoup moins affirmatif. La raison de cette différence vient, ce me semble, de ce que les termes de *durée* & d'*étendue* étant employés comme des noms de

qualités qui appartiennent à d'autres êtres, nous concevons sans peine une durée infinie en Dieu, & ne pouvons même nous empêcher de le faire. Mais, comme nous n'attribuons pas l'étendue à Dieu, mais seulement à la matière qui est infinie, nous sommes plus sujets à douter de l'existence d'une expansion sans matière, de laquelle seule nous supposons communément que l'expansion est un attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace étoit là aussi sur ses fins, & qu'il ne s'étendît pas plus loin : on se considère la chose de plus près, leurs idées les engageant à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeler, tout ce qui est au-delà des bornes de l'univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais, à l'égard de la durée qui précède tous les corps & des mouvemens par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement ; car ils ne la nomment jamais *imaginaire*, parce qu'elle n'est jamais supposée vide de quelque sujet qui existe réellement. Que, si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes, (comme je suis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup), le mot de *durée* peut donner sujet de penser que les hommes eurent qu'il y avoit quelque analogie entre une continuation d'existence qui enserme comme une espèce de résistance à toute force destructive ; & entre une continuation de solidité ; (propriété des corps que l'on est souvent porté à confondre avec la durée, & que l'on trouva effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atomes de la matière), & que cela donna occasion à la formation des mots *durer* & *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paroît sur-tout dans la langue latine, d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* est aussi bien employé, pour signifier l'idée de la durété, proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paroît par cet endroit d'Horace, (Epoë. xvi.) *ferro duravit sacula*. Quoi qu'il en soit, il est certain que, quiconque suit les propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au-delà de l'étendue des corps, dans l'infini de l'espace ou de l'expansion, dont l'idée est distincte du corps & de toute autre chose ; ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

§. 5. En général, le tems est la durée, ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux océans infinis d'éternité & d'immensité, distingués du reste comme par autant de bornes, & qui servent en effet à marquer la position des êtres réels & finis, selon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme

& infinie étendue de durée & d'espace. Ainsi, à bien considérer le tems & le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus & fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées, & que l'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixes dans les êtres sensibles que nous comptons la durée particulière, & que nous mesurons la distance de diverses portions de ces quantités infinies ; & ces distinctions observées sont ce que nous appelons le tems & le lieu. Car la durée & l'espace étant uniquement de leur nature, si l'on ne jectoit la vue sur ces sortes de points fixes, on ne pourroit point observer dans la durée & dans l'espace l'ordre & la position des choses ; & tout seroit dans un confus entassement que rien ne seroit capable de débrouiller.

§. 6. Or, à considérer ainsi le tems & le lieu comme autant de portions déterminées de ces abîmes infinis d'espace & de durée, qui sont séparées, ou que l'on suppose distinguées du reste par des marques & des bornes connues, on leur fait signifier à chacun deux choses différentes.

Et premièrement, le tems, considéré en général, se prend communément pour cette portion de durée infinie, qui est mesurée par l'existence & le mouvement des corps célestes, & qui coexiste à cette existence & à ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connaissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le tems commence & finit avec la formation de ce monde sensible, & c'est le sens qu'il faut donner à ces expressions que j'ai déjà citées, avant tout le tems, ou lorsqu'il n'y aura plus de tems. Le lieu se prend aussi quelquefois pour cette portion de l'espace infini qui est comprise & renfermée dans le monde matériel, & qui par-là est distinguée du reste de l'expansion ; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace le nom d'*étendue* plutôt que celui de *lieu*. C'est dans ces bornes que sont renfermés le tems & le lieu, pris dans le sens que je viens d'expliquer ; & c'est par leurs parties capables d'être observées, que l'on mesure & que l'on détermine le tems ou la durée particulière de tous les êtres corporels, aussi bien que leur étendue & leur place particulière.

§. 7. En second lieu, le tems se prend quelquefois dans un sens plus étendu, & est appliqué aux parties de la durée infinie, non à celles qui sont réellement distinguées & mesurées par l'existence réelle & par les mouvemens périodiques des corps qui ont été destinés dès le commencement à servir de signe, & à marquer les saisons, les jours & les années, & qui, suivant cela,

nous servent à mesurer le tems ; mais à d'autres porteurs de cette durée infinie & uniforme que nous supposons égale , dans quelques rencontres , à certaines longueurs d'un tems précis , & que nous considérons par conséquent comme déterminées par certaines bornes. Car , si nous supposons , par exemple , que la création des anges ou leur chute fût arrivée au commencement de la période julienne , nous parlerions assez proprement & nous nous serions fort bien entendu , si nous disions que , depuis la création des anges , il s'est écoulé 794 ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignons tout autant de cette durée indistincte , que nous supposons égaler 794 révolutions annuelles du soleil ; de sorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion , supposée que le soleil se fût mis de la même manière qu'à présent. De même nous supposons quelquefois de la place , de la distance ou de la grandeur dans ce vuide immense qui est au-delà des bornes de l'univers , lorsque nous considérons une portion de cet espace , qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée , comme d'un pied cubique , ou qui soit capable de le recevoir ; ou , lorsque , dans cette vaste expansion , vuide de corps , nous concevons un point à une distance précise d'une certaine partie de l'univers.

§. 8. Où & quand sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies , dequelles nous déterminons toujours le lieu & le tems , par rapport à quelques parties connues de ce monde sensible , & à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvemens qu'on y peut observer. Dans ces sortes de périodes ou parties fixes , l'ordre des choses se trouveroit ancien , eu égard à notre entendement borné dans ces deux vastes océans de durée & d'expansion , qui , invariables & sans bornes , renferment en eux-mêmes tous les êtres finis , & n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la divinité. Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complète de la durée & de l'expansion , & que notre esprit se trouve , pour ainsi dire , si souvent hors de route , lorsque nous venons à les considérer , ou en elles-mêmes par voie d'abstraction , ou comme appliquées en quelque manière à l'être suprême & incompréhensible. Mais , lorsque l'expansion & la durée sont appliquées à quelque être fini , l'étendue d'un corps est tout autant de cet espace infini , que la grosseur de ce corps en occupe ; & ce que l'on nomme le lieu , c'est la position d'un corps considéré à une certaine distance de quelque autre corps. Et , comme l'idée de la durée particulière d'une chose est l'idée de cette portion de durée infinie , qui passe durant l'existence de cette chose ; de même , le tems , pendant lequel une chose existe , est l'idée de cet espace de durée qui s'écoule entre quelques périodes de durée , connues & déter-

minées , & entre l'existence de cette chose. La première de ces idées montre la distance des extrémités de la grandeur ou des extrémités de l'existence d'une seule & même chose , comme que cette chose est d'un pied en carré , ou qu'elle dure deux années ; l'autre fait voir la distance de sa location , ou de son existence d'avec certains autres points fixes d'espace ou de durée , comme qu'elle existe au milieu de la place royale , ou dans le premier degré du taureau , ou dans l'année 1571 , ou l'an 1000 de la période Julienne ; toutes distances que nous mesurons par les idées que nous avons conçues auparavant de certaines longueurs d'espace ou de durée , comme sont , à l'égard de l'espace , les pouces , les pieds , les lieues , les degrés ; & à l'égard de la durée , les minutes , les jours & les années , &c.

§. 9. Il y a une autre chose sur quoi l'espace & la durée ont ensemble une grande conformité , c'est que , quoique nous les mettions avec raison au nombre de nos idées simples , cependant , de toutes les idées distinctes que nous avons de l'espace & de la durée , il n'y en a aucune qui n'ait quelque sorte de composition. Telle est la nature de ces deux choses d'être composées de parties. Mais , comme ces parties sont toutes de la même espèce , & sans mélange d'aucune autre idée , elles n'empêchent pas que l'espace & la durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvoit arriver , comme dans les nombres , à la petite partie de l'étendue ou de la durée , qu'elle ne pût être divisée , ce seroit , pour ainsi dire , une idée , ou une idée indivisible , par la répétition de laquelle l'esprit pourroit se former les plus vastes idées de l'étendue & de la durée qu'il puisse avoir. Mais , parce que notre esprit n'est pas capable de se représenter l'idée d'un espace sans parties , on se sert , au lieu de cela , des mesures communes qui s'impriment dans la mémoire par l'usage qu'on en fait dans chaque pays , comme sont , à l'égard de l'espace , les pouces , les pieds , les coudées & les parasanges ; & à l'égard de la durée , les secondes , les minutes , les heures , les jours & les années : notre esprit , dis-je , regarde ces idées , ou autres semblables , comme des idées simples dont il se sert pour composer des idées plus étendues , qu'il forme dans l'occasion par l'addition de ces sortes de longueurs qui lui sont devenues familières. D'un autre côté , la plus petite mesure ordinaire que nous ayons de l'une & de l'autre , est regardée comme l'unité dans les nombres , lorsque l'esprit veut réduire l'espace ou la durée en plus petites fractions par voie de division. Du reste , dans ces deux opérations , je veux dire dans l'addition & la division de l'espace ou de la durée , & lorsque l'idée en question devient fort étendue , ou extrêmement resserrée , la quantité précise devient fort obscure & fort confuse ; & il n'y a plus que le nombre de ces additions ou

divisions répétées qui soit clair & distinct. C'est de quoi l'on sera aisément convaincu, si l'on abandonne son esprit à la contemplation de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la durée est durée, & chaque partie de l'extension est extension; & l'une & l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayons des idées claires & distinctes, comme à des idées simples de cette espèce, desquelles nos modes complexes de l'espace, de l'étendue & de la durée, sont formés, & auxquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'est le tems qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion que l'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sai si l'on me permettra de l'appeler *point sensible*, par où j'entends la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, & qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrants rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

§. 10. L'expansion & la durée conviennent dans cet autre point; c'est que bien qu'on les considère l'une & l'autre, comme ayant des parties, cependant leurs parties ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée; quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion & celle du mouvement, ou plutôt de la succession des idées dans notre esprit, d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées & interrompues; ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

§. 11. Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expansion peuvent être tournées en tout sens, & sont ainsi ce que nous nommons figure, largeur & épaisseur; au-lieu que la durée n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, & renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étoient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité que tout ce qui est, existe dans un seul & même moment de tems. De savoir si la na-

ture des anges & des esprits a de même quelque analogie avec l'expansion; c'est ce qui est au-dessus de ma portée: & peut-être que, par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, & pour les fins auxquelles nous sommes destinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presque aussi difficile de concevoir quelque existence, ou d'avoir l'idée de quelque être réel, entièrement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelque existence réelle, qui n'ait absolument aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous savons, c'est que chaque corps, pris à part, occupe sa portion particulière de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière, pendant qu'il en est en possession.

§. 12. La durée est donc, aussi bien que le tems qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, & dont deux parties n'existeront jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une & l'autre; & l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble & sont incapables de succession. C'est pour cela que, bien que nous ne puissions concevoir aucune durée sans succession, ni nous mettre dans l'esprit qu'un être coexiste présentement à demain, ou possède à la fois plus que ce moment présent de durée; cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini est fort différente de celle de l'homme, ou de quelque autre être fini: cependant la connoissance ou la puissance de l'homme ne s'étend pas à toutes les choses passées & à venir; les pensées ne sont, pour ainsi dire, que d'hier, & il ne fait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne sauroit rappeler le passé, ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puissent être beaucoup au-dessus de l'homme en connoissance & en puissance, ne sont pourtant que de foibles créatures en comparaison de Dieu lui-même. Ce qui est fini, quelque grand qu'il soit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini est accompagnée d'une connoissance & d'une puissance infinies, il voit toutes les choses passées & à venir; en sorte qu'elles ne sont pas plus éloignées de sa connoissance, ni moins exposées à sa vue que les choses présentes. Elles sont toutes également sous ses yeux; & il n'y a rien qu'il ne puisse faire exister chaque moment qu'il veut. Car l'existence de toutes choses dépend uniquement de son bon plaisir, elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

§. 13. Enfin, l'expansion & la durée sont renfermées l'une dans l'autre, chaque portion d'espace étant dans chaque partie de la durée, & chaque portion de durée dans chaque partie de l'expansion. Je crois que, parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir, on trouveroit à peine une telle combinaison de deux idées distinctes, ce qui peut fournir matière à de plus profondes spéculations.

De quelques autres modes simples.

§. 1. J'ai fait voir, dans les paragraphes précédens, comment l'esprit, ayant reçu des idées simples par le moyen des sens, s'en sert pour s'élever jusqu'à l'idée même de l'infinité, qui, bien qu'elle paroisse plus éloignée d'aucune perception sensible, que quelque autre idée que ce soit, ne renferme pourtant rien qui ne soit composé d'idées simples qui nous sont venues par voies de sensation, & que nous avons ensuite jointes ensemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais, quoique les exemples que j'ai donnés jusqu'ici de modes simples formés d'idées qui nous sont venues par les sens, puissent suffire pour montrer comment l'esprit vient à connoître ces modes, cependant, en considération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots : après quoi, je passerai aux idées plus composées.

§. 2. Il ne faut qu'entendre le françois pour comprendre ce que c'est que *glisser, rouler, pirotetter, ramper, se promener, courir, danser, sauter, voltiger*, & plusieurs autres termes que l'on pourroit nommer ; car, dès qu'on les entend, on a dans l'esprit tout autant d'idées distinctes de différentes modifications du mouvement. Or, les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue ; car vite & lent sont deux différentes idées du mouvement, dont les mesures sont prises des distances du tems & de l'espace jointes ensemble, de sorte que ce sont des idées complexes qui comprennent tems & espace avec du mouvement.

§. 3. La même diversité se rencontre dans les sons. Chaque mot articulé est une différente modification du son : d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le sens de l'ouïe, des idées distinctes dans une quantité presque infinie. Outre les cris distincts qui sont particuliers aux oiseaux & aux autres bêtes, les sons peuvent être modifiés par le moyen de diverses notes de différente étendue jointes ensemble ; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *air*, & qu'un musicien peut avoir présente à l'esprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun son, en réfléchissant sur les idées de ces sons qu'il assemble ainsi tacitement en lui-même & dans sa propre imagination.

§. 4. Les modes des couleurs sont aussi fort différens. Il y en a quelques-uns que nous re-

gardons simplement comme divers degrés, ou, pour parler en terme de l'art, comme des nuances d'une même couleur. Mais, parce que nous faisons rarement des assemblages de couleurs pour l'usage ou pour le plaisir, sans que la figure y ait quelque part, comme dans la peinture, dans les ouvrages de tapisserie, de broderie, &c., les assemblages de couleurs les plus connus appartiennent pour l'ordinaire aux modes mixtes, parce qu'ils sont composés d'idées de différentes espèces, savoir de figure & de couleur, comme sont la beauté, l'arc-en-ciel, &c.

§. 5. Toutes les saveurs & les odeurs composées sont aussi des modes composés des idées simples de ces deux sens. Mais on y fait moins de réflexion, parce qu'en général on manque de noms pour les exprimer ; & par la même raison, il n'est pas possible de les désigner en écrivant. C'est pourquoi je m'en rapporte aux pensées & à l'expérience de mes lecteurs, sans m'arrêter à en faire l'énumération.

§. 6. Mais il est bon de remarquer en général, que ces modes simples, qui ne sont regardés que comme différens degrés de la même idée simple, quoiqu'il y en ait plusieurs qui en eux-mêmes sont des idées fort distinctes de toute autre mode, n'ont pourtant pas ordinairement des noms distincts, & ne sont pas fort considérés comme des idées distinctes, lorsqu'il n'y a entr'eux qu'une très-petite différence. De savoir si les hommes ont négligé de prendre connoissance de ces modes, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des mesures propres à les distinguer exactement, ou bien, parce qu'après qu'on les auroit ainsi distingués, cette connoissance n'auroit pas été fort nécessaire, ni d'un usage général, j'en laisse la décision à d'autres. Il suffit pour mon dessein que je fasse voir que toutes nos idées simples ne nous viennent dans l'esprit que par sensation & par réflexion, & que, lorsqu'elles y ont été introduites, notre esprit peut les répéter & combiner en différentes manières, & faire ainsi de nouvelles idées complexes. Mais, quoique le blanc, le rouge, ou le doux, &c., n'aient pas été modifiés, ou réduits à des idées complexes par différentes combinaisons que l'on ait désigné par certains noms & rangé après cela en différentes espèces, il y a pourtant quelques autres idées simples, comme l'unité, la durée, le mouvement dont nous avons déjà parlé, la puissance & la pensée, desquelles on a formé une grande diversité d'idées complexes, que l'on a eu soin de distinguer par différens noms.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raison pourquoi on a usé ainsi : c'est que, comme le grand intérêt des hommes roule sur la société qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus nécessaire que la connoissance des hommes & de leurs actions,

jointe au moyen de s'instruire les uns les autres de ces actions. C'est pour cela, dis-je, qu'ils ont formé des idées d'actions humaines, modifiées avec une extrême précision ; & qu'ils ont donné, à chacune de ces idées complexes, des noms particuliers, afin qu'ils puissent plus aisément conserver le souvenir de ces choses, qui se présentent continuellement à leur esprit, en discours sans de grands détours & de longues circonlocutions, & les comprendre plus facilement & plus promptement, puisqu'ils devoient à toute heure en instruire les autres, & en être instruits eux-mêmes. Que les hommes aient eu cela en vue, je veux dire qu'ils aient été principalement portés à former différentes idées complexes, & à leur donner des noms, pour le but général du langage, l'un des plus prompts & des plus courts moyens que l'on ait pour s'entrecommuniquer les pensées, c'est ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans plusieurs arts ou métiers, pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions composées, qui appartiennent à ces différents métiers, afin d'abréger le discours, lorsqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-là, ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais, parce que ces idées ne se trouvent point en général dans l'esprit de ceux à qui ces occupations sont étrangères, les mots qui expriment ces actions-là sont inconnus à la plupart des hommes qui parlent la même langue.

Tels sont les mots de *fruffer*, *amalgamer*, *sublimation*, *cohobation* ; car ces mots étant employés pour désigner certaines idées complexes, qui sont rarement dans l'esprit d'autres personnes que de ceux à qui elles sont suggérées de tems en tems par leurs occupations particulières, ils ne sont entendus en général que des imprimeurs ou des chymistes, qui, ayant formé dans leur esprit les idées complexes que ces termes signifient, & leur ayant donné des noms, ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les personnes de leur métier, que ces idées se présentent à leur esprit. Le terme de *cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'esprit d'un chymiste toutes les idées simples de distillation, & le mélange que l'on fait de la liqueur distillée avec la matière dont elle a été extraite pour la distiller de nouveau. Ainsi, nous voyons qu'il y a une grande diversité d'idées simples, de goûts, d'odeurs, &c., qui n'ont point de nom ; & encore plus de *modes*, qui, ou n'ayant pas été assez généralement observés, ou n'étant pas d'un assez grand usage pour que les hommes s'avisent d'en prendre connoissance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été désignés par des noms, & ne passent pas par conséquent pour des espèces particulières. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner plus au long cette matière, lorsque je viendrai à parler des *mots*.

Des modes qui regardent la pensée.

§. 1. Lorsque l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, & à contempler ses propres actions, la pensée est la première chose qui se présente à lui ; il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fournissent différentes idées distinctes. Ainsi, la perception ou pensée qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps, & y est comme attachée, cette perception, dis-je, étant distincte de toute autre modification de la pensée, produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *sensation*, qui est, pour ainsi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur, qui l'a d'abord fait naître, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *mémoire*. Si l'esprit tâche de la rappeler, & qu'enfin, après quelques efforts, il la trouve & se la rende présente, c'est *réminiscence*. Si l'esprit l'envisage long-tems avec attention, c'est *contemplation*. Lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit y flotte, pour ainsi dire, sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce que l'on appelle *réverie*. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes (car, comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregistre, pour ainsi dire, dans la mémoire, c'est *attention*. Et, lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverser, c'est ce que l'on nomme *étude* ou *contention d'esprit*. Le sommeil, qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses ; & songer, c'est avoir des idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire ; c'est, dis-je, avoir des idées sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, & sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *extase*, je laisse juger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts*.

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers modes de penser, que l'ame peut observer en elle-même, & dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du blanc & du rouge, d'un carré ou d'un cercle. Je ne prétends pas en faire une énumération complète, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la réflexion. Ce seroit la matière d'un volume. Il me suffit, pour le dessein que je me propose présentement, d'avoir

d'avoir montré, par ce peu d'exemples, de quelle espèce sont ces idées, & comment l'esprit vient à les acquérir, d'autant plus que j'aurai occasion dans la suite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner, juger, vouloir & connoître*, qui font du nombre des plus considérables *modos* de penser, ou opérations de l'esprit.

§. 3. Mais peut-être m'excusera-t-on si je fais ici en passant quelque réflexion sur le différent état où se trouve notre ame lorsqu'elle pense. C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein; & ce que je viens de dire de l'attention, de la réverie & des songes, &c., nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit, qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convaincu par sa propre expérience, quoique l'esprit les contemple avec différens degrés d'attention. En effet, l'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application, qu'il en examine les idées de tous côtés, en remarque les rapports & les circonstances, & en observe chaque partie si exactement, & avec une telle contention, qu'il écarte toute autre pensée, & ne prend aucune connoissance des impressions ordinaires qui se font alors sur les sens, & qui, dans d'autres tems, lui auroient communiqué des perceptions extrêmement sensibles. Dans d'autres occasions il observe la suite des idées qui se succèdent dans son entendement, sans s'attacher particulièrement à aucune; & dans d'autres rencontres, il les laisse passer sans presque jeter la vue dessus, comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impression sur lui.

§. 4. Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention ou ce relâchement de l'esprit, lorsqu'il pense, selon cette diversité de degrés qui se rencontre entre la plus forte application & un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout. Allez un peu plus avant, & vous trouverez l'ame dans le sommeil, éloignée, pour ainsi dire, de toute sensation, & à l'abri des mouvemens qui se font sur les organes des sens, & qui lui causent dans d'autres tems des idées si vives & si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela l'exemple de ceux qui, durant les nuits les plus orageuses, dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir le secouement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais dans cet état, où l'ame se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une manière de penser, faible & sans liaison, que nous nommons *songer*; &, enfin, un profond sommeil ferme entièrement la scène, & met fin à toute sorte d'apparences. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, de sorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusques-là. Il me reste à tirer de-là une conséquence qui me pa-

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II.

roit assez importante; car, puisque l'ame peut sensiblement se faire différens degrés de pensée en divers tems, & quelquefois se détendre, pour ainsi dire, même dans un homme éveillé à un tel point, qu'elle n'ait que des pensées foibles & obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil, elle perd entièrement de vue toutes sortes d'idées qu'elles soient; puis, dis je, que tout cela est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande, s'il n'est pas fort probable que la pensée est l'action, & non l'essence de l'ame, par la raison que les opérations des agens sont capables du plus & du moins; mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation: ce qui doit être en passant. Continuons d'examiner quelques autres *modos* simples.

Des modes du plaisir & de la douleur.

§. 1. Entre les idées simples que nous recevons par voie de sensation & de réflexion, celles du plaisir & de la douleur ne sont pas des moins considérables. Comme, parmi les sensations du corps, il y en a qui sont purement indifférentes, & d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur; de même, les pensées de l'esprit sont ou indifférentes, ou suivies de plaisir ou de douleur, de satisfaction ou de trouble, ou comme il vous plaira de l'appeler. On ne peut décrire ces idées, non-plus que toutes les autres idées simples, ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner. La seule chose qui puisse nous les faire connoître, aussi-bien que les idées simples des sens; c'est l'expérience. Car, de les définir par la présence du bien ou du mal, c'est seulement nous faire réfléchir sur ce que nous sentons en nous-mêmes à l'occasion de diverses opérations que le bien ou le mal fait sur nos ames, selon qu'elles agissent différemment sur nous, ou que nous les considérons nous-mêmes.

§. 2. Donc, les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir, ou à la douleur. Nous nommons *biens*, tout ce qui est propre à produire & à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer & à abrégier la douleur; ou bien à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit. Au contraire, nous appelons *maux* ce qui est propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit; ou bien à nous causer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce soit. Au reste, je parle du plaisir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame suivant la distinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne soit que différens états de l'ame, produits quelquefois par le désordre qui arrive dans le

L

corps, & quelquefois par les pensées de l'esprit.

§. 3. Le plaisir & la douleur, & ce qui les produit, savoir, le bien & le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions, dont nous pourrions aisément nous former des idées, si, rentrant en nous-mêmes, nous observions comment le plaisir & la douleur agissent sur notre ame sous différens égards; & quelles modifications ou dispositions d'esprit, & quelles sensations intérieures, si j'ose ainsi parler, ils produisent en nous.

§. 4. Ainsi, en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appellons *amour*. Car, lorsque quelqu'un dit en automne, quand il y a des raisins, ou au printemps quand il n'y en a point, qu'il les aime, il ne veut dire autre chose, sinon que le goût des raisins lui donne du plaisir. Mais si l'altération de sa santé ou de sa constitution ordinaire lui ôte le plaisir qu'il trouvoit à manger des raisins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les aime.

§. 5. Au contraire, la réflexion du désagrément ou de la douleur qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appellons *haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des simples idées des passions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaisir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine que nous avons pour les choses inanimées & insensibles, sont ordinairement fondées sur le plaisir & la douleur que nous recevons de leur usage, & de l'application qui en est faite sur nos sens de quelque manière que ce soit, bien que ces choses soient détruites par cet usage même. Mais la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'est souvent un déplaisir ou un contentement que nous sentons en nous, procédant de la considération même de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent. Ainsi, l'existence & la prospérité de nos enfans ou de nos amis, nous donnant constamment du plaisir, nous disons que nous les aimons constamment. Mais il suffit de remarquer que nos idées d'amour & de haine ne sont que des dispositions de l'ame par rapport au plaisir & à la douleur en général, de quelque manière que ces dispositions soient produites en nous.

§. 6. L'inquiétude qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donnoit du plaisir si elle étoit présente, c'est ce que l'on nomme *désir*, qui est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant que l'inquiétude est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie & l'activité des hommes. Car quelque bien que l'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir,

ni d'aucune douleur, & que celui qui en est privé, puisse être content & à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent point cette espèce de bien qu'une pure velléité, terme que l'on emploie pour signifier le plus bas degré du désir, & ce qui approche le plus de cet état où le trouve l'ame à l'égard d'une chose qui lui est tout-à-fait indifférente, & qu'elle ne désire en aucune manière, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable & si mince, pour ainsi dire, qu'il ne porte celui qui en est privé, qu'à former quelques faibles souhaits sans le mettre autrement en peine d'en rechercher la possession. Le désir est encore éteint ou ralenti par l'acquisition ou l'on est, que le bien souhaité ne peut être obtenu, à proportion que l'inquiétude de l'ame est dissipée ou diminuée par cette considération particulière. C'est une réflexion qui pourroit porter nos pensées plus loin, si c'en étoit ici le lieu.

§. 7. La joie est un plaisir que l'ame ressent, lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent & futur, comme assurée; & nous sommes en possession d'un bien, lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouir quand nous voulons. Ainsi, un homme à demi-mort ressent de la joie, lorsqu'il lui arrive du secours, avant même qu'il ait le plaisir d'en éprouver l'effet. Et un pere, à qui la prospérité de ses enfans donne de la joie, est en possession de ce bien, aussi long-temps que ses enfans sont dans cet état: car il n'a besoin que d'y penser pour sentir du plaisir.

§. 8. La tristesse est une inquiétude de l'ame, lorsqu'elle pense à un bien perdu, dont elle auroit pu jouir plus long-temps, ou quand elle est tourmentée d'un mal actuellement présent.

§. 9. L'espérance est ce contentement de l'ame que chacun trouve en soi-même, lorsqu'il pense à la jouissance qu'il doit probablement avoir d'une chose qui est propre à lui donner du plaisir.

§. 10. La crainte est une inquiétude de notre ame, lorsque nous pensons à un mal futur qui peut nous arriver.

§. 11. Le désespoir est la pensée que l'on a qu'un bien ne peut être obtenu: pensée qui agit différemment dans l'esprit des hommes; car quelquefois elle y produit l'inquiétude & l'affliction; & quelquefois le repos & l'indolence.

§. 12. La colère est cette inquiétude ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelqu'injure; & qui est accompagné d'un désir présent de nous venger.

§. 13. L'envie est une inquiétude de l'ame; causée par la considération d'un bien que nous désirons; lequel est possédé par une autre personne; qui, à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférentiellement à nous.

§. 14. Comme ces deux dernières passions, l'en-

vie & la colère, ne sont pas simplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaisir ; mais qu'elles renferment certaines considérations de nous-mêmes & des autres jointes ensemble, elles ne se rencontrent point dans tous les hommes, parce qu'ils n'ont pas tous cette estime de leur propre mérite, ou ce désir de vengeance, qui font partie de ces deux passions. Mais, pour toutes les autres qui se terminent purement à la douleur & au plaisir, je crois qu'elles se trouvent dans tous les hommes ; car nous aimons, nous désirons, nous nous réjouissons, nous espérons seulement par rapport au plaisir ; au contraire, c'est uniquement en vue de la douleur que nous haïssons, que nous craignons & que nous nous affligeons, & ces passions ne sont produites que par les choses qui paroissent être les causes du plaisir & de la douleur, de sorte que le plaisir ou la douleur s'y trouvent joints d'une manière ou d'autre. Ainsi, nous étendons ordinairement notre haine sur le sujet qui nous a causé de la douleur, du moins si c'est un agent sensible ou volontaire, parce que la crainte qu'il nous laisse est une douleur constante. Mais nous n'aimons pas si constamment ce qui nous a fait du bien, parce que le plaisir n'agit pas si fortement sur nous que la douleur ; & parce que nous ne sommes pas si disposés à espérer qu'une autre fois il agira sur nous de la même manière : mais cela soit dit en passant.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer que j'entends toujours par plaisir & douleur, par contentement & inquiétude, non-seulement un plaisir & une douleur qui viennent du corps, mais quelque espèce de satisfaction & d'inquiétude que nous sentions en nous-mêmes, soit qu'elles procèdent de quelque sensation ou de quelque réflexion agréable ou désagréable.

§. 16. Il faut considérer, outre cela, que, par rapport aux passions, l'éloignement ou la diminution de la douleur est considéré & agit effectivement comme plaisir ; & que la privation ou la diminution d'un plaisir est considérée & agit comme douleur.

§. 17. On peut remarquer aussi que la plupart des passions sont en plusieurs personnes des impressions sur le corps, & y causent diverses altérations. Mais, comme ces altérations ne sont pas toujours sensibles, elles ne sont point une partie nécessaire de l'idée de chaque passion. Car, par exemple, la honte, qui est une inquiétude de l'âme, que l'on ressent quand on vient à considérer que l'on a fait quelque chose d'indécemment, ou qui peut diminuer l'estime que les autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougissement.

§. 18. Je ne voudrais pas, au reste qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des passions. Il y en a beaucoup plus que celles que

je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, aurait besoin d'être expliquée plus au long, & d'une manière beaucoup plus exacte. Mais ce n'est pas mon dessein. Je n'ai proposé ici celles que l'on vient de voir, que comme des exemples de *modos* du plaisir & de la douleur qui résultent en nous de différentes considérations du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu proposer d'autres *modos* de plaisir & de douleur plus simples que ceux-là, comme l'inquiétude que cause la faim & la soif, & le plaisir de manger & de boire, qui fait cesser ces deux premières sensations, la douleur que l'on sent quand on a les dents agacées, le charme de la Musique, le chagrin que cause un ignorant chicaneur, & le plaisir que donne la conversation raisonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais, comme les passions nous intéressent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous avons tirent leur origine de la sensation & de la réflexion.

MONADES. *c. f. Réfutation du système des monades.* J'ai cru devoir exposer au long le système des *monades*, soit parce qu'il est assez curieux pour mériter qu'on le fût connaître, soit parce que c'étoit un moyen propre à m'en affaiblir à moi-même l'intelligence. Si j'avois voulu me borner aux seuls principes que j'ai proposés de critiquer, je n'aurois pas combiné, autant que je l'ai fait, les différentes parties de système, & je me serois souvent écarté de la pensée de son auteur. C'est ce qui arrive ordinairement à ceux qui entreprennent de réfuter les opinions des autres. M. Jutti en est un exemple. Il expose à la vérité le principe qui sert de fondement à tout le système de Leibnitz ; mais, parce qu'il n'a pas eu la précaution de suivre ce philosophe dans l'usage qu'il en fait, il lui suppose des idées qu'il n'a jamais eues, & fait une critique qui ne tombe point sur le système des *monades*.

ARTICLE PREMIER.

Sur quels principes de ce système la critique doit s'appuyer.

Il y a deux inconvénients à éviter dans un système ; l'un de supposer les phénomènes que l'on entreprend d'expliquer, l'autre d'en rendre raison par des principes qui ne se conçoivent pas mieux que les phénomènes. Les cartésiens tombent dans le premier, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est composée de substances étendues ; mais les leibniziens tombent dans le second, si, lorsqu'ils disent qu'une substance n'est étendue que parce qu'elle est l'aggrégat de plusieurs substances inétendues, ils ne conçoivent pas mieux la substance inétendue, que celle que l'on suppose réellement étendue. En effet, seroit-on plus avancé de dire avec eux que le phé-

nomène de l'étendue a lieu, parce que les premiers élémens des choses sont intendus, que de dire avec les cartésiens qu'il y a de l'étendue, parce que les premiers des choses sont élémens étendus ?

Je conviens que le composé, toujours composé jusques dans ses moindres parties, ou plutôt jusqu'à l'infini, est une chose où l'esprit se perd. Plus on analyse cette idée, plus elle parait renfermer de contradictions. Remonterons-nous donc à des êtres simples ? Mais comment les imaginerons-nous ? Sera-ce en niant d'eux tout ce que nous savons du composé ? En ce cas, il est évident que nous ne les concevons pas mieux que le composé. Si l'on ne conçoit pas ce que c'est qu'un corps, on ne conçoit pas davantage un être dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'aucune qualité du corps ne lui appartient. Il faut donc, pour concevoir les monades, non-seulement savoir ce qu'elles ne sont pas, il faut encore savoir ce qu'elles sont. Leibnitz a bien senti que c'étoit une obligation pour lui de remplir ce double objet. Aussi a-t-il fait tous les efforts dont il étoit capable, dans la vue de faire connoître ses monades par quelques qualités positives. Il a cru y découvrir deux choses, une force & des perceptions dont le caractère est de représenter l'univers. S'il donne une idée de cette force & de ces perceptions, il fera concevoir ses monades, & il sera fondé à s'en servir pour l'explication des phénomènes. Mais, si cette force & ces perceptions sont des mots qui n'offrent rien à l'esprit, son système devient tout-à-fait frivole. Il se réduit à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendu ; qu'il y a des corps, par ce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, &c. Je vais donc me borner à examiner ce que disent les leibniziens, pour établir la force & les perceptions des êtres simples.

ARTICLE II.

Qu'on ne s'oublie pas de faire d'idée de ce que Leibnitz appelle la force des monades.

Pour juger si nous avons l'idée d'une chose, il ne faut souvent que consulter le nom que nous lui donnons. Le nom d'une cause connue la désigne toujours directement : tels sont les mots de *balancier*, *roue*, &c. Mais, quand une cause est inconnue, la dénomination qu'on lui donne n'indique jamais qu'une cause quelconque avec un rapport à l'effet produit, & elle se forme toujours des noms qui marquent l'effet. C'est ainsi que l'on a imaginé les termes de force centrifuge, centripète, vive, morte, de gravitation, d'attraction, d'impulsion, &c. Ces mots sont fort commodes ; mais, pour s'apercevoir combien ils sont peu propres à donner une vraie idée des

causes que l'on cherche, il n'y a qu'à les comparer avec les noms des causes connues.

Si je disois : la possibilité du mouvement de l'aiguille d'une montre a sa raison suffisante dans l'essence de l'aiguille, mais de ce que ce mouvement est possible, il n'est pas actuel ; il faut donc qu'il y ait dans la montre une raison de son actualité : or, cette raison, je l'appelle *roue*, *balancier* : si, dis-je, je m'expliquois de la sorte, donnerois-je une idée des ressorts qui font mouvoir l'aiguille ?

Une substance change. Il y a donc en elle une raison de ses changemens : j'en conviens ; je consens encore que l'on appelle cette raison du nom de force, pourvu qu'avec ce langage on ne s'imaginer pas m'en donner la notion.

J'ai quelque sorte d'idée de ma propre force, quand j'agis, je la connois au moins par conscience. Mais, lorsque j'emploie ce mot pour expliquer les changemens qui arrivent aux autres substances, ce n'est plus qu'un nom que je donne à la cause inconnue d'un effet connu. Ce langage nous fera connoître l'essence des choses, quand les notions imparfaites que j'ai données des roues, balanciers, &c., formeront des horlogers.

Si notre ame agissoit quelquefois sans le corps, peut-être nous ferions-nous une idée de la force d'une monade : mais toute simple qu'elle est, elle dépend si fort du corps, que son action est en quelque sorte confondue avec celle de cette substance. La force que nous éprouvons en nous-mêmes, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé. Elle ne peut donc nous servir de modèle pour nous représenter celle que l'on accorde à chaque monade.

Mais souvent c'est assez de donner à une chose que nous ne connoissons point le nom d'une chose connue, pour nous imaginer les connoître également. Rien ne nous est plus familier que la force que nous éprouvons en nous-mêmes : c'est pourquoi les leibniziens ont cru se faire une idée du principe des changemens de chaque substance en lui donnant le nom de force. Il ne faut donc pas s'étonner s'ils s'embarassent de plus en plus, à proportion qu'ils veulent pénétrer davantage la nature de cette force. D'un côté, ils disent qu'elle est un effort, & de l'autre, qu'elle ne trouve point d'obstacles. Mais, par la notion que nous avons de ce que l'on nomme *effort* & *obstacle*, l'effort est inutile dès qu'il n'y a point d'obstacle à vaincre. Par conséquent, s'il n'y a point de résistance dans les êtres simples, il n'y a point de force ; ou, s'il y a une force, il y a aussi une résistance.

De tout cela, il faut conclure que Leibnitz n'est pas plus avancé de reconnoître une force dans les êtres simples, que s'il s'étoit borné à dire qu'il y a en eux une raison des changemens

qui leur arrivent , quelle que soit cette raison. Car , ou le mot de force n'emporte pas d'autre idée que celle d'une raison quelconque , ou , si on lui veut faire signifier quelque chose de plus , c'est par un abus visible des termes , l'on ne sauroit faire connoître les idées que l'on y attache. On voit ici les défauts ordinaires aux systèmes abstraits , des notions vagues , & des choses que l'on ne connoît pas , expliquées par d'autres que l'on ne connoît pas davantage.

* ARTICLE III.

Que Leibnitz ne prouve pas que les monades ont des perceptions.

Notre ame a des perceptions ; c'est-à-dire , qu'elle éprouve quelque chose , quand les objets font impression sur les sens. Voilà ce que nous sentons ; mais la nature de l'ame & la nature de ce qu'elle éprouve quand elle a des perceptions , nous sont si fort inconnues , que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions. Comment donc l'idée imparfaite que nous avons de l'ame pourroit-elle nous faire comprendre que d'autres êtres ont des perceptions comme elle ? Pour expliquer la nature des monades par la notion de notre ame , ne faudroit-il pas trouver dans cette notion la nature même de cette substance ?

Les monades & les ames sont des êtres simples : voilà en quoi elles conviennent , c'est-à-dire , qu'elles conviennent en ce qu'elles excluent également l'étendue & les qualités qui en dépendent , telles que la figure , la divisibilité , &c. Mais de ce que des êtres s'accordent à n'avoir pas certaines qualités , s'ensuit-il qu'ils doivent s'accorder à avoir à d'autres égards les mêmes ? Et cette conséquence seroit-elle bien juste : les monades sont comme nous-mêmes , en ce qu'elles ne sont ni étendues ni divisibles , donc elles ont comme elles des perceptions ?

Concluons que , pour décider des qualités communes aux ames & aux monades , ce n'est point assez de concevoir ces substances comme inétendues , il faudroit encore concevoir la nature des unes & des autres. Les explications de Leibnitz sont donc encore ici défectueuses.

ARTICLE IV.

Que Leibnitz ne donne point d'idée des perceptions qu'il attribue à chaque monade.

Qu'est-ce qu'une perception ? C'est , comme je viens de le dire , ce que l'ame éprouve quand il se fait quelque impression dans les sens. Cela est vague , & n'en fait point connoître la nature : j'en conviens ; & , après cet aveu , on n'a plus de questions à me faire. Mais veux-je attribuer

des perceptions à un être différent de notre ame , on me dira que ce n'est pas assez , pour en donner une idée , de rappeler à ce que nous éprouvons , & qu'il faut encore les faire connoître en elles-mêmes. En effet , tant qu'elles ne sont connues que par la conscience que nous en avons , nous ne saurions être fondés à en attribuer à d'autres êtres qu'à ceux que nous pouvons supposer en avoir conscience.

Si je disois donc avec Leibnitz que les perceptions sont les différens états par où les monades passent , on m'objecteroit que le mot d'état est encore trop vague. Si j'ajoutois , pour en déterminer le sens , que ces états représentent quelque chose , & que par-là les monades sont comme des miroirs qui réfléchissent sans cesse de nouvelles images : on insisteroit encore. Quelles sont , me demanderoit-on , les idées que signifient représenter , miroir , images ? pris dans le propre ? Des figures , telles que la peinture & la sculpture en retracent. Mais il ne peut rien y avoir de semblable dans un être simple. Par conséquent , ajouteroit-on , vous ne prenez pas ces mots dans le propre , quand vous parlez des monades ; mais , si vous leur ôtez la première idée que vous leur avez fait signifier , quelle est celle que vous prétendez y substituer.

En effet , ces termes , en passant du propre au figuré , n'ont plus qu'un rapport vague avec le premier sens qu'ils ont eu. Ils signifient qu'il y a des représentations dans les êtres simples , mais des représentations toutes différentes de celles que nous connoissons , c'est-à-dire , des représentations dont nous n'avons point d'idée. Dire que les perceptions sont des états représentatifs , c'est donc ne rien dire.

Qu'est-ce , en effet , que représente l'état d'une monade ? c'est l'état des autres monades. Ainsi , l'état de la monade A représente ceux des monades B , C , D , &c. Mais je n'ai pas plus d'idée des états de B , C , D , &c. , que de celui d'A. Par conséquent , dire que l'état d'A représente ceux de B , C , D , &c. , c'est dire qu'une chose , que je ne connois pas , en représente d'autres que je ne connois pas mieux.

Ce sont proprement les qualités absolues qui appartiennent aux êtres , & qui les constituent ce qu'ils sont. Quant aux rapports que nous y voyons , ils ne sont point à eux ; ce ne sont que des notions que nous formons , lorsque nous comparons leurs qualités. C'est donc par les qualités absolues qu'il les faut d'abord faire connoître. S'y prendre autrement , c'est avouer tacitement que l'on n'en a aucune notion. On parlera des rapports que l'on suppose entr'eux , mais ce ne sera que d'une manière bien vague. C'est ainsi qu'on pourroit prétendre donner l'idée de plusieurs tableaux , en disant qu'ils se représentent réciproquement les uns les autres. Or , Leibnitz ne fait pas connoître les monades par ce qu'elles ont d'absolu.

Tous les efforts aboutissent à imaginer entr'elles des rapports qu'il ne sauroit déterminer qu'avec le secours des termes vagues & figurés de *miroir*, de *représentation*. Il n'en a donc point d'idée.

La méprise de ce philosophe en cette occasion, c'est de n'avoir pas fait attention que des termes, qui dans le propre ont une signification précise, ne réveillent plus que des notions fort vagues, quand on s'en sert dans le figuré. Il a cru rendre raison des phénomènes, lorsqu'il n'emploie que le langage peu philosophique des métaphores; & il n'a pas vu que, quand on est obligé d'user de ces sortes d'expressions, c'est une preuve que l'on n'a point d'idée de la chose dont on parle. Ces méprises sont ordinaires à ceux qui font des systèmes abstraits.

ARTICLE V.

Que l'on ne comprend pas comment il y auroit une infinité de perceptions dans chaque monade, ni comment elles représenteroient l'univers.

Plus Leibnitz fait d'effort pour faire comprendre ce qu'il croit entendre par le mot de *perception*, plus il embarrasse l'idée qu'il en veut donner.

La liaison, qui est entre tous les êtres de l'univers, lui fait juger qu'il n'y a point de raison pour berner les représentations qui se font dans les *monades*. Chaque représentation tend, selon lui, à l'infini, & chacune de nos perceptions en enveloppe une infinité d'autres. Ainsi, dans une *monade*, il y a des infinis d'une infinité d'ordres différens. Dans A il y a une infinité de perceptions pour représenter les perceptions de B, dans B une autre infinité pour représenter celles de C; & ainsi à l'infini. A à son tour est représenté dans B, C, &c., & de même que cette *monade* représente toutes les autres, elle est représentée dans chacune; ensorte qu'il n'y a pas de portion de matière où elle ne soit représentée une infinité de fois, & qui ne lui fournisse une infinité de perceptions. On voit par-là de combien d'infinités de manières les perceptions se combinent dans chaque être.

Il y auroit bien des remarques à faire sur l'infini: pour abréger, je me bornerai à dire que c'est un nom donné à une idée que nous n'avons pas, mais que nous jugeons différente de celles que nous avons. Il n'offre donc rien de positif, & ne sert qu'à rendre le système de Leibnitz plus inintelligible.

Ce philosophe a beau appuyer sur la liaison de tous les êtres de l'univers, on ne comprendra jamais qu'ils se concentrent tous dans chacun d'eux, & que le tout soit représenté si parfaitement dans chaque partie, que, qui connoitroit l'état actuel d'une *monade*, y verroit une image distincte & détaillée de ce qu'est l'univers, de

ce qu'il a été & de ce qu'il sera. Si cette représentation avoit lieu, ce ne seroit qu'en vertu de la force que Leibnitz attribue à chaque *monade*: mais cette force ne peut rien produire de semblable.

Ou les *monades* agissent réciproquement les unes sur les autres, en sorte qu'il y a entr'elles des actions & des passions réciproques (supposition que quelques Leibnitiens ne rejettent pas); ou elles paroissent seulement agir de la sorte.

Dans le premier cas, on voit dans une *monade* toute la force active qui lui appartient, & tout ce qu'elle peut produire, en supposant qu'elle ne trouve point d'obstacle. On voit encore toute la résistance qu'elle oppose à toute action qui viendrait d'un principe externe, mais on n'y sauroit voir l'état & la liaison de tous les êtres. Ces états & cette liaison consistent dans des rapports d'action & de passion. La force d'une *monade* ne produit pas au dehors tout l'effet dont elle seroit capable, elle n'y produit qu'un effet proportionné à la résistance qu'elle y trouve. Afin de connoître comment par son action elle est liée avec le reste de l'univers, il ne suffit donc pas de l'apercevoir, il faut encore apercevoir toutes les autres substances. On ne peut donc voir dans une seule *monade* l'état & la liaison de toutes les *monades*, supposé qu'elles agissent ou paissent réciproquement.

On ne le peut pas davantage, si, comme le pense Leibnitz, les actions & les passions ne sont qu'apparences. Dans cette supposition une *monade* ne dépend d'aucun être; elle est par elle-même, & pat un effet de sa propre force, tout ce qu'elle est, & renferme en elle le principe de tous ses changemens. Celui qui n'en verroit qu'une, ne devineroit seulement pas qu'il y eût autre chose.

Mais, dira Leibnitz, c'est une suite de l'harmonie préétablie, que chaque *monade* ait des rapports avec tout ce qui existe. J'en conviens. Donc, l'état où elle se trouve exprime & représente ces rapports, donc il représente l'univers entier. Je nie la conséquence.

Si je disois: un côté d'un triangle a des rapports aux deux autres côtés & aux trois angles; donc, ce côté représente la grandeur des deux autres, & la valeur de chaque angle en particulier, on verroit sensiblement le faux de cette conséquence. Chacun sait que, pour se représenter pareille chose, la connoissance d'un côté n'est pas suffisante. Je dis également que la représentation de l'univers ne peut être renfermée dans la connoissance d'une seule *monade*. En vain, l'état de cette *monade* a des rapports avec l'état de toutes les autres; la suprême intelligence même, si elle ne connoissoit qu'elle, ne sauroit rien découvrir au-delà. Il faut, à la connoissance d'un côté, ajouter celle de deux angles, si l'on veut avoir une idée de tout ce qui concerne un triangle;

de même, pour pouvoir découvrir l'état actuel de chaque être en particulier, il faut, à la connoissance d'une *monade*, joindre celle de l'harmonie générale de l'univers. Une *monade* ne représente donc pas proprement le monde entier; mais, par la comparaison que l'on feroit de son état avec l'harmonie générale, on pourroit juger de l'état de tout ce qui existe.

Dieu a voulu créer tel monde; en conséquence, tous les êtres ont été subordonnés à cette fin, & l'état de chacun a été déterminé. Il en est de même, si je forme le dessein d'écrire un nombre, celui, par exemple, 123,489, le choix & la situation des caractères sont aussi-tôt déterminés. Dieu a donc eu des raisons pour disposer les éléments, comme j'en ai pour arranger mes chiffres. Mes raisons sont subordonnées au dessein d'écrire tel nombre, & quelqu'un qui ignorerait ce dessein, & qui ne verrait que le chiffre 2, ne connoitrait aucune des autres parties. Les raisons de Dieu sont subordonnées au dessein de créer tel monde, & celui qui ignorerait ce décret, ne pourroit jamais, avec la connoissance parfaite d'une substance, découvrir sûrement, je ne dis pas l'état du monde entier, mais de la moindre de ses parties.

M. Wolf n'a pas jugé à propos d'accorder des perceptions à toutes les *monades*: il n'en a donné que dans les âmes. Mais tout est si bien lié dans le système de Leibnitz, qu'il faut ou tout recevoir ou tout rejeter.

D'un côté, le disciple convient, avec son maître, que les perceptions de l'âme ne sont que les différens états par où elle passe; & que ces états sont représentatifs des objets extérieurs, parce qu'on en peut rendre raison par l'état même de ces objets. D'un autre côté, il admet dans chaque substance une suite de changemens, dont chacun peut s'expliquer par l'état des objets extérieurs. Pourquoi donc ne reconnoît-il pas encore que ces changemens sont représentatifs? pourquoi leur refuse-t-il le nom de *perception*? Il a d'autant plus de tort, que c'est le même principe qui produit les perceptions de l'âme & les changemens des autres êtres: c'est cette force qu'il croit être le propre de chaque substance. Si cette force peut produire dans quelques êtres des changemens qui ne soient pas des perceptions, sur quel fondement pourra-t-il affirmer, comme il le fait, que l'âme a toujours des perceptions?

Leibnitz plus conséquent admet des perceptions jusques dans le corps. Il a en quelque sorte des perceptions, dit-il. L'en quelque sorte qu'il ajoute, pour adoucir la conséquence, ne signifie rien. Pour la force motrice, qui agit dans le corps, y produit des changemens représentatifs de l'univers ou non. Dans le premier cas, les perceptions ont lieu; dans le second, il n'y en a point.

Mais, afin que cette représentation se trans-

mette, sans qu'il y ait de défaut, il faut que la différence d'un corps à l'autre soit infiniment petite, que chaque corps organisé soit composé de corps organiques; que, jusqu'à l'infini, les moindres parties de matière soient de véritables machines; & qu'enfin chaque corps ait une entéléchie dominante, & chaque *monade* un corps.

Il ne me paroît pas, que l'on puisse ici suivre Leibnitz; je ne saurois sur-tout comprendre que chaque corps ait un corps. Celles d'où résultent les corps les moins composés, comment pourroient-elles en avoir? Je n'imaginerois la chose qu'en employant les mêmes *monades* à deux usages, à former les composés, & à les animer. Mais Leibnitz n'a jamais rien dit de pareil.

Ce philosophe ne donne aucune notion de la force de ses *monades*; il n'en donne pas davantage de leurs perceptions; il n'emploie à ce sujet que des métaphores; enfin, il se perd dans l'infini. Il ne fait donc point connoître les éléments des choses, il ne rend proprement raison de rien, & c'est à-peu-près comme s'il s'étoit borné à dire qu'il y a de l'étendue, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas étendue, qu'il y a des corps, parce qu'il y a quelque chose qui n'est pas corps, &c.

C'est ainsi qu'en voulant raisonner sur des objets qui ne sont pas à notre portée, on se trouve, après bien des détours, au même point d'où l'on étoit parti.

MOT, f. m. §. 1. Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature sociale, non-seulement lui a inspiré le désir, & l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce, mais de plus, lui a donné la faculté de parler, pour que ce fût le grand instrument & le lien commun de cette société. C'est pourquoi l'homme a naturellement ses organes façonnés de telle manière, qu'ils sont propres à former des sons articulés, que nous appelons des *mots*. Mais cela ne suffisoit pas pour faire le langage: car on peut dresser les perroquets & plusieurs autres oiseaux à former des sons articulés & assez distincts; cependant ces animaux ne sont nullement capables de langage.

§. 2. Il étoit donc nécessaire qu'outre les sons articulés, l'homme fût capable de se servir de ses sons comme de signes de conceptions intérieures, & de les établir comme autant de marques des idées que nous avons dans l'esprit, afin que par-là elles pussent être manifestées aux autres, & qu'ainsi les hommes pussent s'entrecommuniquer les pensées qu'ils ont dans l'esprit.

§. 3. Mais cela ne suffisoit point encore pour rendre les *mots* aussi utiles qu'ils doivent être. Ce n'est pas assez pour la perfection du langage que les sons puissent devenir signes des idées, à moins qu'on ne puisse se servir de ces signes, en sorte qu'ils comprennent plusieurs choses particulières: car la multiplication des *mots* en auroit confondu l'usage, s'il eût fallu un nom dis-

tincl pour désigner chaque chose particulière. Afin de remédier à cet inconvénient, le langage a été encore perfectionné par l'usage des termes généraux, par où un seul mot est devenu le signe d'une multitude d'existences particulières : excellent usage, des sons qui a été uniquement produit par la différence des idées dont ils sont devenus les signes ; les noms, à qui l'on fait signifier des idées générales, devenant généraux, & ceux qui expriment des idées particulières, demeurant particuliers.

§. 4. Outre ces noms qui signifient des idées, il y a d'autres mots que les hommes emploient, non pour signifier quelque idée, mais le manque ou l'absence d'une certaine idée simple ou complexe, ou de toutes les idées ensemble, comme sont les mots, *rien, ignorance & stérilité*. On ne peut pas dire que tous ces mots négatifs ou privatifs n'appartiennent proprement à aucune idée, ou ne signifient aucune idée ; car, en ce cas là, ce seroit des sons qui ne signifieroient absolument rien : mais ils se rapportent à des idées positives, & en désignent l'absence.

§. 5. Une autre chose qui nous peut approcher un peu plus de l'origine de toutes nos notions & connoissances, c'est d'observer combien les mots, dont nous nous servons, dépendent des idées sensibles ; & comment ceux que l'on emploie pour signifier des actions & des notions tout-à-fait éloignées des sens, tirent leur origine de ces mêmes idées sensibles, d'où ils sont transférés à des significations plus abstruses pour exprimer des idées qui ne tombent point sous le sens. Ainsi, les mots *suivans, imaginer, comprendre, s'attacher, concevoir, infillir, digérer, troubler, tranquillité*, &c, sont tous empruntés des opérations de choses sensibles, & appliqués à certains modes de penser. Le mot *esprit*, dans sa première signification, c'est le *souffle* ; & celui d'*ange* signifie *messager*. Et je ne doute point que, si nous pouvions conduire tous les mots jusqu'à leur source, nous ne trouvassions que, dans toutes les langues, les mots que l'on emploie pour signifier des choses qui ne tombent pas sous les sens, ont tiré leur première origine d'idées sensibles. D'où nous pouvons conjecturer quelle sorte de notions avoient ceux qui les premiers parlèrent ces langues-là, d'où elles leur venoient dans l'esprit, &

comment la nature suggéra inopinément aux hommes l'origine & le principe de toutes leurs connoissances, par les noms mêmes qu'ils donnoient aux choses ; puisque, pour trouver des noms qui pussent faire connoître aux autres les opérations qu'ils sentoient en eux-mêmes, ou quelque autre idée qui ne tombât pas sous les sens, ils furent obligés d'emprunter des mots, des idées de sensation les plus connues, afin de faire concevoir par-là plus aisément les opérations qu'ils éprouvoient en eux-mêmes, & qui ne pouvoient être représentées par des apparences sensibles & extérieures. Après avoir ainsi trouvé des noms connus, & dont ils convenoient mutuellement, pour signifier ces opérations intérieures de l'esprit, ils pouvoient sans peine faire connoître par des mots toutes leurs autres idées, puisqu'elles ne pouvoient consister qu'en des perceptions extérieures & sensibles, ou en des opérations intérieures de leur esprit sur ces perceptions : car, comme il a été prouvé, nous n'avons absolument aucune idée, qui ne vienne originairement des objets sensibles & extérieures, ou des opérations intérieures de l'esprit, que nous sentons, & dont nous sommes intérieurement convaincus en nous-mêmes.

§. 6. Mais, pour mieux comprendre quel est l'usage & la force du langage, en tant qu'il sert à l'instruction & à la connoissance, il est à propos de voir en premier lieu, à quoi c'est que les noms sont immédiatement appliqués dans l'usage que l'on fait du langage.

Et puisque tous les noms (excepté les noms propres) sont généraux, & qu'ils ne signifient pas en particulier telle ou telle chose singulière, mais les espèces des choses ; il sera nécessaire de considérer, en second lieu, ce que c'est que les espèces & les genres des choses, en quoi ils consistent, & comment ils viennent à être formés. Après avoir examiné ces choses comme il faut, nous serons mieux en état de découvrir le véritable usage des mots, les perfections & les imperfections naturelles du langage, & les remèdes qu'il faut employer pour éviter dans la signification des mots l'obscurité ou l'incertitude ; sans quoi, il est impossible de discourir nettement ou avec ordre de la connoissance des choses qui, roulant sur des propositions pour l'ordinaire universelles, a plus de liaison avec les mots, qu'on n'est peut-être porté à se l'imaginer.



NOMBRE, *f. m.* Comme parmi toutes les idées que nous avons, il n'y en a aucune qui nous soit suggérée par plus de voies que celles de l'unité, aussi n'y en a-t-il point de plus simple. Il n'y a aucune apparence de variété ou de composition dans cette idée; & elle se trouve jointe à chaque objet qui frappe nos sens, à chaque idée qui se présente à notre entendement, & à chaque pensée de notre esprit. C'est pourquoi il n'y en a point qui nous soit plus familière, comme c'est aussi la plus universelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choses; car le nombre s'applique aux hommes, aux anges, aux actions, aux pensées, en un mot, à tout ce qui existe, ou peut être imaginé.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre esprit, & ajoutant ces répétitions ensemble, nous venons à former les modes ou idées complexes du nombre. Ainsi, en ajoutant un à un, nous avons l'idée complexe d'une couple; en mettant ensemble douze unités, nous avons l'idée complexe d'une douzaine; & ainsi d'une centaine, d'un million, ou de tout autre nombre.

§. 3. De tous les modes simples, il n'y en a point de plus distincts que ceux du nombre, la moindre variation, qui est d'une unité, rendant chaque combinaison aussi clairement distincte de celle qui en approche de plus près que de celle qui en est la plus éloignée, deux étant aussi distincts d'un que de deux cents; & l'idée de deux aussi distincte de celle de trois, que la grandeur de toute la terre est distincte de celle d'un ciron. Il n'en est pas de même à l'égard des autres modes simples, dans lesquels il ne nous est pas si aisé, ni peut être possible de mettre la distinction entre deux idées approchantes, quoiqu'il y ait une différence réelle entre elles. Car, qui voudroit entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un degré, ou qui pourroit former des idées distinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue?

§. 4. Or, de ce que chaque mode du nombre paroît si clairement distinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je suis porté à conclure que, si les démonstrations dans les nombres ne sont pas plus évidentes & plus exactes que celles que l'on fait sur l'étendue, elles sont du moins plus générales dans l'usage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que dans les nombres les idées sont & plus précises & plus propres à être distinguées les unes des autres, que dans l'étendue, où l'on ne peut point observer ou mesurer chaque égalité & chaque

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

excès de grandeur aussi aisément que dans les nombres, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au-delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre. C'est pourquoi l'on ne sauroit découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les nombres, où, comme il a été dit, 91 est aussi aisé à distinguer de 90 que 9000, quoique 91 excède immédiatement 90. Il n'en est pas de même dans l'étendue, où tout ce qui est, quelque chose de plus qu'un pied ou un pouce, ne peut être distingué de la mesure juste d'un pied ou d'un pouce. Ainsi, dans des lignes qui paroissent être d'une égale longueur, l'une peut être plus longue que l'autre par des parties innombrables; & il n'y a personne qui puisse donner un angle, qui, comparé à un droit, soit immédiatement le plus grand, en sorte qu'il n'y en ait point d'autre plus petit qui se trouve plus grand que le droit.

§. 5. En répétant, comme nous avons dit, l'idée de l'unité, & la joignant à une autre unité, nous en faisons une idée collective que nous nommons deux. Et quiconque peut faire cela & avancer en ajoutant toujours un de plus à la dernière idée collective qu'il a d'un certain nombre quel qu'il soit, & à laquelle il donne un nom particulier; quiconque, dis-je, fait cela, peut compter, ou avoir des idées de différentes collections d'unités, distinctes les unes des autres, tandis qu'il a une suite de noms pour désigner les nombres suivans, & assez de mémoire pour retenir cette suite de nombres avec leurs différens noms; car comptet n'est autre chose qu'ajouter toujours une unité de plus, & donner au nombre total, regardé comme compris dans une seule idée, un nom ou un signe nouveau ou distinct, par où l'on puisse le discerner de ceux qui sont devant & après, & le distinguer de chaque multitude d'unités, qui est plus petite ou plus grande. De sorte que celui qui fait ajouter un à un & ainsi à deux, & avancer de cette manière dans son calcul, marquant toujours en lui-même les noms distincts qui appartiennent à chaque progression, & qui d'autre part ôtant une unité de chaque collection peut les diminuer autant qu'il veut; celui-là est capable d'acquiescer toutes les idées des nombres dont les noms sont en usage dans sa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puisse pas connoître davantage. Car, comme les différens modes des nombres ne sont dans notre esprit que tout autant de com-

M

binaisons d'unité, qui ne changent point, & ne sont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, il semble que des noms ou des signes particuliers font plus nécessaires à chacune de ces combinaisons distinctes, qu'à aucune autre espèce d'idées. La raison de cela est que, sans de tels noms ou signes, à peine pourrions-nous faire usage des *nombres* en comprant, sur tout lorsque la combinaison est composée d'une grande multitude d'unités; car alors il est difficile d'empêcher que de ces unités jointes ensemble, sans que l'on ait distingué cette collection particulière par un nom ou un signe précis, il ne s'en fasse un parfait chaos.

— 5. 6. C'est-là, je crois, la raison pourquoi certains Américains, avec qui je me suis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'esprit assez vif & assez raisonnable, ne pouvoient en aucune manière compter comme nous jusqu'à mille, n'ayant aucune idée distincte de ce *nombre*, quoiqu'ils pussent compter jusqu'à vingt. C'est que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de besoins d'une pauvre & simple vie, qui ne connoissoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui signifiait *mille*, de sorte que, lorsqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand *nombre*, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, si je ne me trompe, de ce qu'ils manquent de noms. Un *voyageur*, qui a été chez les Toupinambous, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de *nombre* au dessus de cinq; & que, lorsqu'ils vouloient exprimer quelque *nombre* au-delà, ils montraient leurs doigts, & les doigts des autres personnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puissions compter distinctement en paroles un beaucoup plus grande quantité de *nombres* que nous n'avons accoutumé de faire, si nous trouvons seulement quelques dénominations propres à les exprimer; au-lieu que, suivant le tour que nous prenons de compter par millions de millions, de millions, &c., il est fort difficile d'aller sans confusion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progressions décimales. Mais, pour faire voir combien des noms distincts nous peuvent servir à bien compter, ou à avoir des idées utiles des *nombres*, je vais ranger toutes les figures suivantes dans une seule ligne, comme, si c'étoit des signes d'un seul *nombre*.

Nonillions. Octillions. Septillions. Sextillions. Quintillions.
 817314. 161126. 345846. 617916. 433147.
Quarillions. Trillions. Billions. Millions. Valters.
 14616. 234431. 261710. 368149. 623137.

La manière ordinaire de compter ce *nombre* en

anglais seroit de répéter souvent de millions, de millions, de millions, &c. Or, *millions* est la propre dénomination de la seconde fixaine 368149. Selon cette manière, il seroit bien mal-aise d'avoir aucune notion distincte de ce *nombre*; mais qu'on voie si, en donnant à chaque fixaine une nouvelle dénomination, selon l'ordre dans lequel elle seroit placée, l'on ne pourroit point compter sans peine ces figures ainsi rangées, & peut-être plusieurs autres, en sorte qu'on s'en formât plus aisément des idées distinctes à soi-même, & qu'on les fit connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir combien des noms distincts sont nécessaires pour compter, sans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

§. 7. Ainsi, les enfans commencent assez tard à compter, & ne comptent point fort avant, ni d'une manière fort assurée, que long-tems après qu'ils ont l'esprit rempli de quantité d'autres idées, soit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différentes progressions des *nombres*, ou qu'ils n'aient pas encore la faculté de former des idées complexes de plusieurs idées simples & détachées les unes des autres, de les disposer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainsi dans leur mémoire, comme il est nécessaire pour bien compter. Quoi qu'il en soit, on peut voir tous les jours des enfans qui parlent & raisonnent assez bien, & ont des notions fort claires de bien des choses, avant que de pouvoir compter jusqu'à vingt. Et il y a des personnes qui, faute de mémoire, ne pouvant retenir différentes combinaisons de *nombres*, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs distincts qui leur sont assignés, ni la dépendance d'une si longue suite de progressions numériques dans la relation qu'elles ont les unes avec les autres, sont incapables durant toute leur vie de compter ou de suivre régulièrement une assez petite suite de *nombres*. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce *nombre*, doit savoir que dix-neuf le précède, & connoître le nom ou le signe de ces deux *nombres*, selon qu'ils sont marqués dans leur ordre, parce que, dès que cela vient à manquer, il se fait une brèche; la chaîne se rompt, & il n'y a plus aucune progression. De sorte que, pour bien compter, il est nécessaire, 1°. que l'esprit distingue exactement deux idées, qui ne diffèrent l'une de l'autre que par l'addition ou la soustraction d'une unité. 2°. Qu'il conserve dans sa mémoire les noms ou les signes des différentes combinaisons depuis l'unité jusqu'à ce *nombre*, & cela non d'une manière confuse & sans règle; mais, selon cet ordre exact, dans lequel les *nombres* se suivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul est confondu, & il ne reste plus qu'une idée confuse de multitude, sans qu'il soit pos-

able d'attraper les idées qui sont nécessaires pour compter distinctement.

§. 8. Une autre chose qu'il faut remarquer dans le nombre, c'est que l'esprit s'en sert pour mesurer toutes les choses que nous pouvons mesurer, qui sont principalement l'*expansion* & la *durée*; & que l'idée que nous avons de l'infini, lors même qu'on l'applique à l'espace & à la durée, ne semble être autre chose qu'une infinité de nombres. Car, que sont nos idées de l'éternité & de l'immensité, sinon des additions de certaines idées de parties imaginées dans la durée & dans l'expansion que nous répétons avec l'in-

finité du nombre qui fournit à de continuelles additions, sans que nous en puissions jamais trouver le bout? Chacun peut voir sans peine que le nombre nous fournit ce fonds inépuisable plus nettement que toutes autres idées: Car, qu'un homme assemble, en une seule somme, un aussi grand nombre qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle soit, ne diminue en aucune manière la puissance qu'il a d'y en ajouter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fonds intarissable de nombres, auquel il reste toujours autant à ajouter, que si l'on n'en avoit été aucun.



PASSION, *s. f.* Explication particulière de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les passions. On peut distinguer sept choses dans chacune de nos *passions*, excepté dans l'admiration, laquelle, en effet, n'est qu'une *passion* imparfaite.

La première chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une nouvelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet particulier, supposé que cet objet soit un bien, ou qu'il soit estimé tel. Avant cette vue, le mouvement naturel de l'ame étoit indéterminé, c'est-à-dire, qu'il étoit vers le bien en général, ou bien la connoissance de quelqu'autre objet particulier l'avoit déterminé ailleurs ; mais, dans le moment que l'esprit aperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est subitement déterminé, conformément, à ce que l'esprit aperçoit. L'ame s'approche ainsi de cet objet par son amour, afin de le goûter, & de reconnoître son bien par le sentiment de douceur, que l'auteur de la nature imprime en elle comme une récompense naturelle de ce qu'elle s'y porte. Elle jugeoit que cet objet étoit un bien par une raison abstraite & de peu de force ; mais elle en demeure convaincue par l'efficacité du sentiment, & elle s'y attache d'autant plus que le sentiment qu'elle en reçoit est plus vif.

Mais, si cet objet particulier est considéré comme mauvais ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté ; mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien qui lui est opposé, d'autant plus grande que le mal paroît plus à craindre. Car, en effet, on ne hait, que parce que l'on aime, & le mal qui est hors de nous n'est jugé tel, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi, le mal étant considéré comme la privation du bien ; fuir le mal, c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire, tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût, ou d'amertume, que l'auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien. La raison toute seule ne suffisoit pas pour l'y porter, il falloit encore ce sentiment affligeant & pénible pour la réveiller. Ainsi, tous les mouvemens de l'ame vers

le bien dans toutes les *passions* ne sont que des mouvemens d'amour. Mais, parce que l'on est touché de différens sentimens dans toutes les différentes circonstances qui accompagnent la vue du bien, & le mouvement de l'ame vers le bien. On confond les sentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de différens mouvemens dans les *passions*, qu'il y a de différens sentimens.

Mais il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel & véritable, & qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir, que le plaisir est la privation de la douleur : car il y a différence entre ne point sentir de plaisir, ou être privé du sentiment de plaisir, & souffrir actuellement de la douleur. Ainsi, tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien, mais seulement comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous, & qui n'est point une manière d'être qui soit en nous. Mais, parce que par les biens & par les maux, on entend d'ordinaire les choses bonnes & mauvaises, & non pas les sentimens de plaisir & de douleur, qui sont plutôt les marques naturelles par lesquelles l'ame les reconnoît : il semble qu'on peut dire, sans équivoque, que le mal n'est que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui l'éloigne du mal, est le même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impression de l'auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'ame est toujours essentiellement amour du bien, & seulement par accident, suite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal ; & en ce sens, le mouvement des *passions*, qu'elle excite, n'est point réel, car on ne veut point la douleur : & si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est que l'on veut positivement la conservation de son être, ou de la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos *passions*, est le sentiment qui les accompagne, sentiment d'amour, d'averfion, de désir, de joie, de tristesse. Ces sentimens sont toujours différens dans les différenes *passions*.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits & du sang vers les parties extérieures du corps & vers celles du dedans. Avant la vue de l'objet de la *passion*, les esprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties ; mais, à la présence de cet objet nouveau, toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des

jambes, du visage, & de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la *passion* qui domine; & de lui donner la contenance & le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Et si ses propres forces ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces esprits lui font proférer machinalement certaines paroles & certains cris, & ils répandent sur son visage & sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même *passion* dont il est ému. Car, comme les hommes & les animaux tiennent ensemble par les yeux & par les oreilles; lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement sur leur imagination une impression qui le trouble, & qui les intéresse dans sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les poumons, le foie, la rate & les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties, & de les habiter de fournir en peu de tems les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être.

La cinquième est l'émotion sensible de l'âme qui se sent agitée par ce débord inopiné d'esprits. Cette émotion sensible de l'âme accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps, dès que l'âme est portée vers quelque objet. L'âme étant unie au corps, & le corps à l'âme, leurs mouvemens sont réciproques.

La sixième sont des sentimens différens d'amour, d'aversion, de joie, de desir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différens ébranlemens que les esprits animaux causent dans le cerveau.

La septième est un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans la *passion* qui l'occupe, & qui lui témoigne qu'elle est dans l'état, où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les *passions*, celles qui naissent de la vue d'un mal, aussi-bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous tend toutes nos *passions* agréables, & qui nous porte à y consentir. Enfin, c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joie de la foi & de la raison. Car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connoissance certaine ou évidente, que l'on est dans le meilleur état que l'on puisse être par rapport aux choses que l'on aperçoit; ainsi, la douceur des *passions* est une suite natu-

relle du sentiment confus que l'on a, qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or, il faut vaincre par cette joie de l'esprit & par la douceur de la grace, la fausse douceur de nos *passions* qui nous rend esclaves de biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les *passions*, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentimens confus, & que l'esprit n'aperçoit point de bien ni de mal qui les puisse causer; car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point. On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont dans nous sans nous, & même malgré nous, depuis le péché: & qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépend véritablement de nous.

Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses, & de les rendre plus sensibles par quelques exemples. Supposons qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas même à lui, est en état & dans la volonté de lui nuire. La vue sensible, ou par imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses dessein, sera la première cause de sa *passion*.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'il se l'imagine ainsi, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il suffit pour cela qu'il le pense seulement par l'esprit seul, & sans que le corps y ait beaucoup de part. Mais alors cette nouvelle détermination ne sera pas une détermination de *passion*; ce ne sera qu'une pure inclination très-foible & très-languissante. Il faut donc plutôt supposer que cet homme reçoive actuellement quelque grande opposition dans ses dessein, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en supposer un autre dont les sens & l'imagination n'aient point ou presque point de part à la connoissance qu'il a de l'opposition qu'on lui peut, ou qu'on lui doit faire.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la *passion* de cet homme, est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien, dont son ennemi tel ou imaginaire lui veut empêcher la possession; & cette augmentation est d'autant plus grande, que l'opposition qu'on lui veut faire lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi, que parce qu'il aime le bien, & sa haine est d'autant plus grande, que son amour est plus fort; parce que le mouvement de sa volonté dans la haine n'est, en effet, ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'âme vers le bien.

n'étant pas différent de celui par lequel on en suit la privation, comme l'on a déjà dit.

La troisième chose est le sentiment convenable à la *passion*, & dans telle-ci c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce qu'on fait assez par soi-même. Les mouvements sont des actions de la volonté. Les sentimens sont des modifications de l'esprit. Les mouvemens de la volonté sont des causes naturelles des sentimens de l'esprit, & ces sentimens de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est dans cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté, qui s'est excitée à la vue du mal, & ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est la cause.

Ce que nous venons de dire présentement de cet homme lui pourroit arriver, quand même il n'auroit point de corps: mais, parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de son esprit se communiquent à son corps, & ceux de son corps à son esprit. Ainsi la nouvelle détermination, ou l'augmentation du mouvement de sa volonté, produit naturellement dans son corps une nouvelle détermination au mouvement des esprits animaux, laquelle détermination est toujours différente dans toutes les *passions*, quoique le mouvement de l'ame soit presque toujours le même dans toutes les *passions*.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, dans les jambes, dans le visage, pour mettre le corps dans la disposition nécessaire à la *passion*, & pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la souffre. Et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant & plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, & que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne dont nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère, & qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible & languissant; & il ne fera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire & naturelle. Mais, si l'injure est atroce, & que son imagination soit échauffée, il se fera un si grand ébranlement dans son cerveau, & les esprits se répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment sur son visage, & sur son corps l'air & la contenance de la *passion* qui domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant & fier. S'il est faible, & qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air

sera pitoyable & de suppliant. Ses gémissemens & ses pleurs, excitant naturellement dans les assistants, & dans son persécuteur même les mouvemens de compassion, tireront le secours qu'il ne pouvoit espérer de ses propres forces. Il est vrai que, si les assistants & l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits & les fibres de leur cerveau, ébranlés d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'ame, les gémissemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & son malheur seroit inévitable, s'il demeurait toujours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage & de désespoir si vifs & si surprenans, qu'ils déforment les plus passionnés, & les rendent comme immobiles. Cette vue terrible & inopinée des traits de la mort, peints par la main de la nature sur la face d'un misérable, arrête dans le persécuteur même qui en est frappé, le mouvement des esprits & du sang qui le portoit à la vengeance; & dans ce moment de faveur & d'audience, la nature retraçant sur le visage de ce misérable qui commence à espérer à cause de l'immobilité de son ennemi, l'air pitoyable & de suppliant, les esprits animaux du persécuteur reçoivent la détermination dont ils n'étoient pas capables un moment auparavant: & il entre ainsi machinalement dans des mouvemens de compassion, qui inclinent naturellement son ame à se rendre aux raisons de la charité & de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur, & un ébranlement assez fort, pour donner au-dehors du corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs, qui répondent au-dedans du corps de la personne de qui nous parlons, reçoivent à la vue de quelque mal les secouffes & les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux, qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire ensuite les esprits que la *passion* demande; parce que les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, & généralement à tous les viscères, ils les agitent & les secouent, & expriment par ces agitations les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais, si ces humeurs couloient toujours de la même manière dans le cœur, si elles y recevoient une pareille fermentation en différens tems, & si les esprits qui en sont formés montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des changemens si prompts dans les mouvemens des *passions*. La vue d'un Magistrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un instant l'emportement d'un fustueux qui court à la vengeance,

& son visage, tout ardent de sang & d'esprits, ne deviendrait pas tout d'un coup blême & mourant par l'appréhension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang, n'entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les entrées, lesquels en se serrant & en se relâchant par l'impression que la vue de l'objet & la force de l'imagination produisent dans les esprits, serment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et, afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en différens tems, il y a d'autres nerfs qui en causent les battemens ; & ces nerfs, n'étant pas également agités dans les différens mouvemens des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poumon distribuent l'air dans le cœur, en serrant & en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration, & ils règlent ainsi la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la *passion* qui domine.

Enfin, pour régler avec plus de justesse & plus de promptitude le cours des esprits vers le cerveau, il y a des nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau, que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps.

Ainsi, l'ébranlement du cerveau qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance, selon laquelle il est à propos de changer tous les mouvemens de la *passion*, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se repand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères, qui portent le sang vers le cerveau, étant libres, & toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang, & le visage en doit être tout couvert. Mais, quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui capoit cette disposition dans ces nerfs, les artères liées se délient, & les autres, au contraire, se serrent fortement. Ainsi, la tête se trouve vide de sang, la pâleur se peint sur le visage & le peu de sang qui sort du cœur, & que les nerfs, dont nous avons parlé, y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps : le cerveau manque d'esprits animaux, & tout le reste du corps est saisi de faiblesse & de tremblement.

Pour expliquer & prouver en détail les choses que nous venons de dire, il seroit nécessaire de donner une connoissance générale de la Physique, & une particulière du corps humain. Mais ces

deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exaëtitude que je souhaiterois ; outre que, si je pouvois plus avant cette matière, cela me conduiroit bientôt hors de mon sujet ; car il me fustit que je donne ici une idée grossière & générale des *passions*, pourvu que cette idée ne soit point fautive.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du sang & des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos *passions*, & ils produisent la cinquième, qui est l'émotion sensible de l'ame.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la *passion*, l'ame est poussée vers le bien qu'elle aperçoit, & cela d'autant plus fortement, que les esprits sortent du cerveau avec plus de force ; parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agit l'ame & les esprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien est d'autant plus grand, que la vue du bien est plus sensible ; & le mouvement des esprits, qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps, est d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou de l'imagination, est plus fort. Ainsi, ce même ébranlement du cerveau rendant la vue du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'ame dans les *passions* augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'ame ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vue intellectuelle du bien dont nous avons parlé ; elles sont seulement plus fortes & plus vives, à cause de l'union de l'ame & du corps, & que cette vue qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la *passion*, sentiment d'amour, d'aversiion, de desir, de joie, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé ; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part ; mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur, qui nous rend toutes nos *passions* agréables. Et c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos *passions*, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vue de l'objet de la *passion*, ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussés du cerveau dans les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la *passion* ; & quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons & les viscères, pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive

beaucoup de satisfaction : & il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien & à sa conservation, que l'ame ne souffre beaucoup de peine. Ainsi, lorsque nous suivons les mouvements de nos *passions*, & que nous n'arrêtons point le cours des esprits, que la vue de l'objet de la *passion* cause dans notre corps, pour le mettre dans l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce sentiment de douceur & de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Et, au contraire, lorsque l'ame, suivant les règles de la raison, arrête ce cours des esprits, & résiste à ces *passions*, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car, de même que la réflexion, que l'ame fait sur elle, est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, & ensuite de la joie ou de la tristesse des sens ; lorsque, faisant son devoir, & se soumettant aux ordres de Dieu, elle reconnoît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ses *passions*, elle est touchée de remords qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition : ainsi, le cours des esprits, excité pour le bien du corps, est accompagné de joie ou de tristesse sensible, & ensuite de joie ou de tristesse spirituelle, selon que ce cours d'esprits animaux est empêché ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette notable différence entre la joie intellectuelle qui accompagne la connoissance claire du bon état de l'ame, & le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remords, & aussi immuable que la vérité qui la cause, & que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou de remords, qu'elle est inquiet, & aussi inconstante que la *passion*, ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin, que la première est presque toujours accompagnée d'une très-grande joie des sens, lorsqu'elle est une suite de la connoissance d'un grand bien que l'ame possède ; & que l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoiqu'elle soit une suite d'un grand bien qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'ame.

Il est pourtant vrai que, sans la grace de Jésus-Christ, la douceur, que l'ame goûte en s'abandonnant à ses *passions*, est plus agréable que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est là l'origine de tous les désordres qui ont suivi le péché originel, & ce qui nous rendroit tous esclaves de nos *passions*, si le fils de Dieu ne nous en rendoit libres par la délectation de sa grace. Car enfin, les choses que je viens de dire, pour la joie de l'esprit contre la joie des sens, ne sont vraies que parmi les chrétiens ; & elles étoient absolument fausses dans la bouche

de Sénèque, d'Epicure même, & enfin de tous les philosophes qui paroissent les plus raisonnables : parce que le joug de Jésus-Christ n'est doux qu'à ceux qui appartiennent à Jésus-Christ, & sa charge ne nous semble légère, que lorsque sa grace la porte avec nous.

Que les plaisirs & les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur au regard du bien, & qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des *passions* en général, ne sont point libres ; elles sont dans nous sans nous, & il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau & du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'ame qui augmente le premier sentiment d'amour, & enfin du sentiment de douceur qui récompense l'ame de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement ; je veux dire sans qu'elle y ait part, & il n'y a que le seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut retenir, qu'il faut conserver libre, malgré tous les efforts des *passions*. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté ; il ne se faut rendre qu'à la voix de l'Auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir, que lorsqu'on voit clairement que l'on seroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir : c'est là la principale règle qu'il faut observer pour éviter l'erreur.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence, que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous : il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les traits & les caresses, dans les méchancetés & les frayeurs que les *passions* causent en nous : ce ne sont que des sentiments confus & obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumière pure nous éclaire, que ces faux jours des *passions* se dissipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais, & qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte ; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte ; sa lumière est aussi vive & aussi éclatante qu'elle est pure. Mais nos *passions* nous tiennent toujours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs ténèbres, elles nous empêchent d'être instruits de sa voix & éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne

l'interrogent

l'interrogent pas ; & ceux que les *passions* ont emporté le plus loin , entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles ; mais des paroles fortes , menaçantes & terribles , plus perçantes qu'une épée à deux tranchans , qui pénètre jusques dans les repus de l'ame , & qui défigure les pensées & les mouvemens du cœur ; car tout étant à découvert devant les yeux , il ne peut voir les dérèglemens des pécheurs , sans leur en faire intérieurement de sanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes , & nous rapprocher de lui ; il faut l'interroger , l'écouter , & lui obéir ; car si nous l'écoutons toujours , nous ne serons jamais trompés , & si nous lui obéissons toujours , nous ne serons jamais assujettis à l'inconscience des *passions* & aux misères dues au péché.

Il ne faut pas s'imaginer , comme certains esprits forts , que l'orgueil des *passions* a réduit à la condition des bêtes , & qui , ayant long-temps méprisé la loi de Dieu , semblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs *passions* infâmes. Il ne faut pas , dis-je , s'imaginer , comme ces hommes de chair & de sang , que ce soit suivre Dieu & obéir à la voix de l'Auteur de la nature , que de suivre les mouvemens de ses *passions* , & obéir aux desirs secrets de son cœur. C'est là le dernier aveuglement ; c'est , selon saint Paul aux Romains , la peine temporelle de l'impiété & de l'idolâtrie ; c'est-à-dire , la punition des plus grands crimes. En effet , cette peine est d'autant plus grande , qu'au lieu d'apaiser la colère de Dieu , comme toutes les autres punitions de ce monde , elle l'irrite & l'augmente sans cesse , jusqu'au jour terrible auquel cette juste colère éclatera sur les pécheurs.

Cependant leurs raisonnemens ne manquent pas de vraisemblance ; ils semblent fort conformes au sens commun ; ils sont favorisés des *passions* , & toute la Philosophie de Zenon ne sauroit sans doute les détruire. Il faut aimer le bien , disent-ils , le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien , & c'est par ce caractère qui ne peut être trompeur , puisqu'il vient de Dieu , que nous le discernons du mal. On goûte du plaisir , quand on s'abandonne à ses *passions* : on sent de la peine & de la douleur quand on y résiste ; donc l'auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos *passions* , & que nous n'y résistions jamais , puisque le plaisir & la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres , sont des preuves certaines de ses volontés sur nous. C'est donc suivre Dieu , que de suivre les desirs de son cœur ; & c'est obéir à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature , qui nous porte à satisfaire nos sens & nos *passions*. C'est de cette sorte qu'ils raisonnent , & qu'ils se confirment dans leurs opinions infâmes. Ils tâchent ainsi de

se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison , & Dieu permet pour punition de leurs crimes , qu'ils s'éblouissent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les éclairer ! mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point , & dont ils ne souhaient pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens réprouvé , il les abandonne aux desirs de leur cœur , à des *passions* honteuses , à des actions indignes de l'homme , comme parle l'écrivain , afin qu'après s'être engraissé dans leurs débauches , ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice de sa colère.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zenon n'ayant pu le délier l'a coupé d'abord , en niant que le plaisir fût un bien , & que la douleur fût un mal , mais cette déface est bien cavalière pour des philosophes , & je ne crois pas qu'elle fasse changer de sentiment à ceux qui reconnoissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zenon & toute la philosophie payenne ne pouvoit résoudre le nœud de la difficulté proposée par les Epicuriens , & il faut avoir recours à une autre philosophie plus solide & plus éclairée.

Il est vrai que le plaisir est bon , & que la douleur est mauvaise ; que c'est par le plaisir & par la douleur que l'auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses , que nous jugeons si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises ; que nous devons user des bonnes & fuir les mauvaises , & suivre presque toujours les mouvemens des *passions* : tout cela est vrai , mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses *passions* & à ses desirs pour conserver son corps , & pour continuer long-temps une vie semblable à celles des bêtes. Les sens & les *passions* ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché dans l'usage de certaines choses , afin que sans avoir la peine de les examiner par la raison , nous nous en servissions pour la conservation du corps , mais non pas afin que nous les aimassions ; car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoissons très-certainement par la raison être notre bien.

Nous sommes raisonnables , & Dieu qui est notre bien , ne veut pas de nous un amour aveugle , un amour d'instinct , un amour pour ainsi dire forcé ; mais un amour de choix , un amour éclairé , un amour qui lui assujettisse notre esprit & notre cœur. Il nous porte à l'aimer , en nous faisant connoître par la lumière qui accompagne la délectation de sa grace qu'il est notre bien ; mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct , & par un sentiment confus de plaisir , parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit , & l'usage de notre raison.

Mais de plus notre corps n'est pas nous ; c'est une chose qui nous appartient , sans laquelle , ab-

N

seulement parlant, nous pouvons subsister : le bien de notre corps n'est donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps ; nous pouvons en user pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Notre âme a aussi son bien, savoir ce bien seul qui est au-dessus d'elle, qui seul la conserve, & de qui seul elle reçoit les impressions de plaisir ou de douleur : car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont présents, par les sentimens qu'il nous en donne ; & c'est ce que les philosophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons & nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir, je l'avoue ; mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, & que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentimens agréables ? je veux les goûter. Ingrat que vous êtes, reconnoissez la main qui vous comble de biens ; vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes ; vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans les temps mêmes que vous les commettez ; vous vous servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre & la loi de la nature, pour attacher de lui des faveurs que vous ne méritez pas. Car vous produisez avec une adresse criminelle dans votre corps, des mouvemens qui l'obligent, pour ainsi dire, à vous combler de délices ; mais la mort corrompra ce corps, & Dieu que vous avez fait servir à vos injustes desirs, vous fera servir à sa juste colère, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, & que la possession du bien de l'âme soit souvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'est un grand dérèglement, par cette raison, que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, le bien de l'âme étant infiniment plus grand que le bien du corps, nous devrions sentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu, que dans l'usage des choses sensibles. Cela fera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainsi avant le péché. Au moins est-il certain qu'avant le péché on ne sentoit point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par grâce ; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour, & il ne nous porte plus à l'aimer. Au contraire, il nous éloigne de lui, il nous frappe lorsque nous le suivons, & il nous fait souvent souffrir des douleurs très-sensibles,

lorsque nous courons après lui. Mais, lorsqu'étant lassés de marcher dans les voies dures & pénibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien, ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir, & il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin, depuis le péché, il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme notre seul & unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grâce de notre médiateur Jésus-Christ, que nous sentons que Dieu est notre bien. Car le plaisir était la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien, parce que, par la grâce de Jésus-Christ, nous aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi, l'âme ne reconnoissant point son bien, & n'en ayant point le sentiment sans la grâce de Jésus-Christ, elle prend celui du corps pour le sien, elle l'aime, & elle s'y attache encore plus étroitement par sa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la première institution de la nature.

Car le bien du corps, étant demeuré seul, agit nécessairement sur l'homme avec plus de force, le cerveau en est plus vivement frappé, & par conséquent l'âme le sent & l'imagine d'une manière plus sensible ; les esprits animaux en sont agités avec plus de violence, & par conséquent, la volonté l'aime avec plus d'ardeur & avec plus de plaisir.

L'âme pouvoir avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image. Elle pouvoir, en un moment, arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau & l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir, & parce que l'esprit étoit soumis à l'esprit : mais, depuis le péché, cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des esprits ne dépendent plus d'elle ; & par une suite nécessaire, le plaisir, qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister long-temps par ses propres forces à ce plaisir, il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement, la raison seule ne le peut ; parce qu'en un mot il n'y a que Dieu, comme auteur de la grâce, qui le puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui le puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam.

Les Stoïciens, qui n'avoient qu'une connoissance confuse des défordres du péché originel, étoient dans l'impuissance de répondre aux Epicuriens. Car enfin, leur félicité n'étoit qu'une idée, puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentaient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire, parce que la joie est une suite natu-

relle de la connoissance qu'à l'ame de ses bonnes actions, & qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvoit leur soutenir le courage pour quelque temps, mais elle n'étoit pas assez forte pour résister à la douleur, & pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, & non pas la joie, faisoit bonne mine; & lorsqu'ils n'étoient plus en vue, ils perdoient toute leur sagesse & toute leur force, comme ces rois de rhéâtre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des chrétiens qui suivent exactement les règles de l'évangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être : leur joie est grande, parce que le bien, qu'ils goûtent par la foi & par l'espérance, est infini. Car l'espérance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie : & cette joie d'autant plus vive, que l'espérance est plus forte; parce qu'une forte espérance faisant imaginer le bien comme présent, elle produit nécessairement la joie, & même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiète, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, parce qu'elle est confirmée par le sang du fils de Dieu, & parce qu'elle est soutenue par la paix intérieure & par la douceur inexplicable de la charité que le saint-esprit répand en eux. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent & qu'ils se plaisent en lui par la délectation de la grace. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands que ceux qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment les souffrances, ils se nourrissent d'opprobres, & le plaisir qu'ils trouvent dans ces choses, ou plutôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu, lorsqu'ils méprisent toutes choses pour s'unir à lui, est si violent, qu'il les transporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, & qu'ils se glorifient même comme les apôtres dans leurs misères, & dans les injures qu'ils ont souffertes. Mais, pour les apôtres, ils sortirent du conseil, dit l'écriture, tout remplis de joie de ce qu'ils avoient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de Jésus. Telle est la disposition d'esprit des véritables chrétiens, lorsqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défense de la vérité.

Jésus-Christ étant venu rétablir toutes choses, & l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnés des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire : mais, outre la raison, nous avons encore l'expérience. Car, dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir, & d'une joie intérieure qui lui font sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connoissoit clairement.

Les vrais chrétiens nous assurent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer & de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, & il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies, au contraire, sont toujours dans des inquiétudes mortelles; & ceux que le monde partage avec Dieu, partageant aussi la joie des justes & les inquiétudes des impies : ils se plaignent de leurs misères; & il est juste aussi de croire que leur plainte ne sont point feintes : Dieu blesse les hommes dans le fond de leurs cœurs, lorsqu'ils aiment autre chose que lui, & cette blessure fait la véritable misère. Il répand une joie excessive dans leurs esprits; lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, & cette joie fait la solide félicité. L'abondance des richesses, & l'élevation des honneurs sont hors de nous; ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté & le mépris sont aussi hors de nous, & ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend.

Il est clair, par les choses que nous venons de dire, que l'objet de nos passions n'est point notre bien : que nous ne devons en suivre les mouvemens, que pour la conservation de notre vie : que le plaisir sensible est à l'égard de notre bien, ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité; & que de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant notre bien : que l'on doit se rendre à la délectation de la grace; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets, de la raison, comme l'instinct aveugle & le plaisir confus des passions : & qu'elle est toujours accompagnée d'une secrète joie conforme à l'état dans lequel nous sommes. Qu'enfin, n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'hymne ne peut trouver de félicité hors de Dieu, si on ne suppose ou que Dieu récompense la déobéissance, ou qu'il commande d'aimer d'avantage ce qui mérite le moins d'être aimé.

Des passions en particulier, & en général de la manière de les expliquer, & les erreurs dont elles sont la cause.

Si l'on considère de quelle manière les passions se composent, on reconnoîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, & qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leurs différences de la différente combinaison des trois primitives; car, de cette sorte, il y en auroit fort peu; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions, & des différens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. Ces différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produisent de mouvemens différens dans les esprits animaux,

pour disposer le corps par rapport à l'objet, & ils causent, par conséquent, dans l'ame des sentimens qui ne sont point entièrement semblables : ainsi ils sont cause que l'on remarque de la différence entre certaines *passions*, dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos *passions*, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans lesquelles ces émotions semblent noblement différentes, que de les traiter confusément & sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir des biens & des maux qui les causent. Car on peut avoir tant de différentes perceptions des objets par rapport au tems, par rapport à soi, par rapport à ce qui nous appartient, par rapport aux choses ou aux personnes auxquelles nous sommes unis ou par la nature ou par le choix de notre volonté, qu'il est absolument impossible d'en faire un dénombrement exact.

Lorsque l'ame aperçoit un bien dont elle peut jouir, on peut-dire, peut-être, qu'elle l'espère, quoiqu'elle ne le desire pas ; mais il est visible que son espérance n'est point une *passion*, mais un simple jugement : ainsi, c'est l'émotion qui accompagne un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une *passion* véritable. Lorsque l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose : elle n'est *passion* qu'à cause de l'émotion de joie qui se mêle alors avec celle du desir ; car le jugement de l'ame, qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une *passion* qu'à cause que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin, lorsque l'espérance diminue, & que le désespoir lui succède, il est encore visible que ce désespoir n'est une *passion* qu'à cause de l'émotion de la tristesse qui se mêle alors avec celle du desir ; car le jugement de l'ame, qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver, n'est point une *passion*, si ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'ame ne considère jamais quelque bien ou quelque mal sans quelque émotion, & sans qu'il arrive même dans le corps quelque changement : on donne souvent le nom de *passion* au jugement qui la produit, à cause que l'on confond tout ce qui se passe & dans l'ame & dans le corps à la vue de quelque bien & de quelque mal. Car les mots d'*espérance*, de crainte, de hardiesse, de peur, de honte, d'impudence, de colère, de pitié, de moquerie, de repentance, de regret, enfin les noms de toutes les autres *passions* sont dans l'usage ordinaire des abrégemens de plusieurs termes, par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les *passions* enferment.

On entend par le mot de *passion* la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion & le sentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau

& le mouvement des esprits, une nouvelle émotion & un nouveau sentiment de l'ame, & enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les *passions*, & qui les rend toutes agréables : on entend toutes ces choses, mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque *passion*, ou le jugement qui la cause, ou l'émotion seule de l'ame, ou le mouvement seul des esprits & du sang, ou enfin quelque autre chose qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'est une chose fort utile à la connoissance de la vérité, que d'abrégier les idées & leurs expressions : mais souvent cela est cause de quelque erreur, principalement, lorsque ces abrégemens se font par un usage populaire. Car il ne faut jamais abrégier ses idées, que lorsqu'on se les est rendu très-claires & très-distinctes par une grande application de l'esprit, & non point comme l'on fait ordinairement des *passions* & de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendu familières par des sentimens confus, & par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit & les sensations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'esprit sont claires & distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations & les émotions de l'ame sont au contraire très-familières ; mais il est impossible de les connoître clairement & distinctement. Les nombres, l'étendue & leurs propriétés se connoissent clairement, mais, lorsqu'on ne les a pas rendu sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations, au contraire, & les émotions de l'ame se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connoisse que d'une manière fort confuse & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame & la rendent attentive. Il arrive de-là que l'on s'imagine souvent bien comprendre des discours absolument incompréhensibles : & lorsqu'on lit certaines descriptions des sentimens & des *passions* de l'ame, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux, agitent l'ame. Dès que l'on prononce devant nous le mot de *honte*, de *désespoir*, d'*impudence*, &c., il se réveille aussitôt dans notre esprit une certaine idée confuse, & un certain sentiment obscur, qui nous applique fortement ; & parce que ce sentiment nous est fort familier, & qu'il se représente à nous sans peine & sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair & distinct. Cependant ces mots sont les noms des *passions* composées, & par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses & obscures.

Étant obligés de nous servir des termes ap-

proûvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité, & quelquefois une espèce de contradiction dans nos patoies. Et si l'on fait réflexion que les sentimens & les émotions de l'ame, qui répondent aux termes dont on se sert dans de semblables discours, ne sont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit; on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos sentimens. Je ne dis pas tant ces choses pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des *passions*, & ce qu'on doit penser des traités que l'on en compose.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les *passions* se peuvent rapporter aux trois primitives; savoir, au désir, à la joie, & à la tristesse; & que c'est principalement par les différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, que celles qui se rapportent à une même *passion* primitive sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte, & l'irrésolution qui tiennent le milieu entre ces deux, sont des espèces de désir: que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c. ont plus de rapport à l'espérance qu'à toutes les autres; & que la peur, la lâcheté, la jalousie &c. sont des espèces de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnaissance, sont des espèces de joie causée par la vue du bien que nous sentons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis: comme le ris ou la moquerie est une espèce de joie qui s'excite ordinairement en nous, à la vue du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés. Enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié & l'indignation, sont des espèces de tristesse causée par la vue de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces *passions* & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent principalement à quelqu'une des *passions* primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celle du désir & de la joie, comme l'impudence, la colère, & la vengeance; ou de celle du désir & de la tristesse, comme la honte, le regret, & le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie & de tristesse joints ensemble. Mais quoique ces dernières *passions* n'aient pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant les plus communes; parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien, sans quelque mal, & que nous ne souffrons presque jamais de mal, sans quelque espérance d'en être délivré & de jouir de quelque bien: Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, & elle partage même avec elle la capacité que l'ame a d'être mue,

lorsque la vue du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'apercevoir.

Toutes les *passions* sont donc des espèces de désir, de joie, & de tristesse. Et la principale différence, qui se trouve entre celles qui sont de même espèce, se tire des différentes perceptions ou des différens jugemens qui les causent ou qui les accompagnent. De sorte que pour se rendre savant dans les *passions*, & pour en faire le dénombrement le plus exact qui se puisse, il est nécessaire de rechercher les différens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les causes de nos erreurs, nous ne devons pas tant considérer les jugemens qui précèdent & qui causent les *passions* que ceux qui les suivent, & que l'ame forme des choses lorsque quelque *passion* l'agite; car ce sont ces derniers jugemens qui sont les plus sujets à l'erreur.

Les jugemens qui précèdent & qui causent les *passions*, sont presque toujours faux en quelque chose: ils sont presque toujours appuyés sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, & non point selon ce qu'ils sont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui suivent les *passions*, & qui en sont des suites naturelles, sont faux en toutes manières: car les jugemens que forment les *passions* toutes seules, sont uniquement appuyés sur les perceptions que l'ame a des objets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à son émotion.

Dans les jugemens qui précèdent les *passions*, le vrai & le faux sont joints ensemble: mais lorsque l'ame est agitée, & qu'elle juge selon toute l'inspiration de la *passion*, le vrai se dissipe, & le faux se conserve, pour servir de principe à d'autant plus de fausses conclusions que la *passion* est plus grande.

Toutes les *passions* se justifient: elles représentent sans cesse à l'ame, l'objet qui l'agite de la manière la plus propre pour contenir & pour augmenter son agitation. Le jugement ou la perception qui la cause, se fortifie à proportion que la *passion* s'augmente; & la *passion* s'augmente à proportion que le jugement, qui la produit à son tour, se fortifie. Les faux jugemens & les *passions* contribuent sans cesse à leur mutuelle conservation. De sorte que si le cœur ne cessait point de fournir les esprits propres, pour entretenir les vestiges du cerveau & l'épanchement des mêmes esprits, lesquelles choses sont nécessaires pour conserver le sentiment & l'émotion de l'ame qui accompagne les *passions*; elles augmenteroient sans cesse, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos *passions* dépendent de la fermentation & de la circulation du sang, & que le cœur ne peut pas toujours fournir des esprits propres pour leur conservation, il est nécessaire qu'elles cessent, lorsque les esprits diminuent & que le sang se ressroide.

Si c'est une chose fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des *passions*, ce n'est pas une chose qu'il faille négliger. Il y a peu de choses plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la vérité, qui tâchent de se délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choses selon leurs véritables idées.

On peut s'instruire sur ce sujet en deux manières ; ou par la raison toute pure, ou par le sentiment intérieur que l'on a de soi-même, lorsqu'on est agité de quelque *passion*. On fait par exemple, par sa propre expérience, que l'on est porté à juger défavorablement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainsi dire, toute la malignité de sa haine pour en couvrir l'objet de sa *passion*. On reconnoît aussi par la pure raison, que ne devant haïr que ce qui est mauvais ; il est nécessaire pour la conservation de la haine, que l'esprit se représente son objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il suffit de supposer que toutes les *passions* se justifient, & qu'elles tournent l'imagination & ensuite l'esprit d'une manière propre à conserver leur propre émotion, pour conclure directement quels sont les jugemens que toutes les *passions* nous font faire.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui sont extrêmement sensibles & fort sujets aux mouvemens des *passions*, s'instruisent parfaitement de ces choses par le sentiment intérieur qu'ils ont de ce qui se passe en eux ; & ils en parlent même d'une manière plus agréable, & quelquefois plus instructive, que ceux qui ont plus de raison que d'imagination. Car on ne doit pas penser que ceux qui découvrent le mieux les ressorts de l'amour-propre, qui pénètrent & qui développent ensuite d'une manière plus sensible le cœur de l'homme, soient toujours les plus éclairés. C'est souvent une marque qu'ils sont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins que les autres.

Mais ceux qui, sans consulter d'autre maître que leur raison, recherchent la nature des *passions*, & ce qu'elles sont capables de produire, s'ils ne sont pas toujours aussi pénétrants que les autres, ils sont toujours plus raisonnables & ils se trompent beaucoup moins ; car ils jugent des choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ils voient à-peu-près ce que les passionnés peuvent faire, selon qu'ils les supposent plus ou moins émus ; & ils ne jugent pas témérairement des choses que les autres feroient ou ne feroient pas dans telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes ; car ils savent que tous les hommes ne sont pas également sensibles pour les mêmes choses, ni également susceptibles des émotions involontaires. Ainsi nous ne devons point parler des jugemens que les *passions* nous font faire, en consultant ce que nous sentons qu'elles produisent en nous,

mais en consultant la raison ; de peur que nous ne nous fassions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des *passions* en général.

Que toutes les *passions* se justifient, & des jugemens qu'elles font pour leur justification.

Il n'est pas nécessaire de recourir à des preuves éloignées pour démontrer que toutes les *passions* se justifient : ce principe est assez évident par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, par la conduite de ceux que l'on voit agités de quelque *passion*, & il suffit de l'exposer afin qu'on y fasse réflexion. L'esprit est tellement esclave de l'imagination, qu'il lui obéit toujours lorsqu'elle est échauffée. Il n'ose lui répondre lorsqu'elle est en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il résiste, & qu'il se trouve toujours récompensé lorsqu'il s'accommode à ses desseins. Ceux même dont l'imagination est si déréglée, qu'ils pensent être transformés en bêtes, trouvent des raisons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles ; qu'ils doivent marcher à quatre pattes comme elles, se nourrir des herbes de la campagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'à elles. Ils trouvent leur plaisir à vivre selon les impressions de leur *passion* ; ils se sentent intérieurement punis lorsqu'ils y résistent, & c'est assez afin que la raison, qui s'accommode & qui sert ordinairement au plaisir, raisonne d'une manière propre pour en défendre la cause.

S'il est donc vrai que toutes les *passions* se justifient, il est évident que le désir nous doit porter par lui-même à juger avantageusement de son objet, si c'est un désir d'amour ; & défavorablement, si c'est un désir d'aversion. Le désir d'amour est un mouvement de l'âme excité par les esprits, qui la disposent à vouloir jouir ou se servir des choses qui ne sont point en sa puissance : car, si nous desirons même la continuation de notre jouissance, c'est que l'avenir ne dépend pas de nous. Il est donc nécessaire, pour la justification du désir, que l'objet qui le cause soit jugé bon en lui-même ou par rapport à quelqu'autre ; & il faut penser le contraire du désir qui est une espèce d'aversion.

Il est vrai qu'on ne peut juger qu'une chose soit bonne ou mauvaise, s'il n'y a quelque raison de le croire ; mais il n'y a aucun objet de nos *passions* qui ne soit bon en un sens : ou si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conséquent ne puissent être aperçus comme bons par la vue de l'esprit, on ne peut pas dire qu'ils ne puissent être goûtés comme bons, puisqu'on suppose qu'ils nous agitent ; & le goût ou le sentiment n'est que trop suffisant pour porter l'âme à juger de son objet.

Si l'on juge si facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on sent, & le pain,

la faveur que l'on goûte, à cause du sentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela soit entièrement incompréhensible à l'esprit, puisque l'esprit ne peut concevoir que la chaleur & la faveur soient des manières d'être d'un corps: il n'y a point d'objet de nos *passions*, si lui & si méprisable qu'il paroisse, que nous ne jugions bon lorsque nous sentons du plaisir par son approche. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur sort du feu, à cause qu'on la sent en sa présence, on croit aveuglément que les objets des *passions* causent le plaisir que l'on goûte lorsqu'on en jouit, & qu'ainsi ils sont bons, puisqu'ils sont capables de nous faire du bien. Il faut dire la même chose des *passions* qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire, il n'y a rien qui ne soit digne d'amour ou d'averfion, soit par lui-même, soit par quelque chose à laquelle il tiennent: & lorsqu'on est agité de quelque *passion*, on a bientôt découvert dans son objet, le bien & le mal qui la favorisent. Ainsi il est très-facile de reconnoître par la raison, quels peuvent être les jugemens, que les *passions* qui nous agitent, forment en nous.

Car si c'est un desir d'amour qui nous agite, on comprend bien par les choses que nous venons de dire, qu'il ne marquera pas de se justifier par les jugemens avantageux qu'il formera sur son objet. On voit aisément que ces jugemens auroient d'autant plus d'étendue, que le desir sera plus violent; & que souvent ils seront entiers & absolus, quoique la chose ne paroisse bonne que par un très-petit endroit. On comprend facilement que ces jugemens avantageux s'étendront à toutes les choses qui ont liaison, ou qui sembleront avoir quelque liaison avec l'objet principal de la *passion*; & cela d'autant plus que la *passion* sera plus forte, & l'imagination plus étendue. Mais si le desir, est un desir d'averfion, il arrivera tout le contraire, par des raisons qu'il est également facile de comprendre. L'expérience prouve assez ces choses, & elle s'accommode en cela parfaitement avec la raison. Mais rendons ces choses sensibles par des exemples.

Tous les hommes desirant naturellement de savoir, car tout esprit est fait pour la vérité: Mais le desir de savoir, tout juste & tout raisonnable qu'il soit en lui-même, devient souvent un vice très-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curiosité offre souvent à l'esprit de vains objets de ses méditations & de ses veilles: elle attache souvent à ces objets, de fausses idées de grandeur: elle les relève par l'éclat trompeur de la rareté, & elle les représente si couverts de charmes & d'attraits, qu'il est difficile qu'on ne les contemple avec trop d'attachement & de plaisir.

Il n'y a point de bagatelles dont quelques esprits ne s'occupent tout entiers, & leur occu-

pation se trouve toujours justifiée par les faux jugemens que leur vaine curiosité leur fait faire. Ceux, par exemple, qui sont curieux de mots, s'imaginent que c'est dans la connoissance de certains termes que consistent toutes les sciences. Ils trouvent mille raisons pour se le persuader; & le respect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit n'est pas la plus soible, quoique ce soit la moins raisonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, & qui devraient peut-être se taire toute leur vie; car il est évident qu'on doit se taire lorsqu'on n'a rien de bon à dire: mais ils n'apprennent pas à parler pour se taire. Ils ne savent point assez que pour bien parler, il faut bien penser: qu'il faut se rendre l'esprit juste, discerner le vrai du faux, les idées claires de celles qui sont obscures, ce qui vient de l'esprit, de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être fort habiles, lorsqu'ils contentent l'oreille par une juste mesure, qu'ils flattent les *passions* par des figures & des mouvemens agréables, qu'ils réjouissent l'imagination par des expressions vives & sensibles, pendant qu'ils laissent l'esprit vide d'idées sans lumière & sans intelligence.

Il y a quelque raison de s'appliquer toute sa vie à l'étude de sa langue, puisqu'on en fait usage toute sa vie: cela est capable de justifier la *passion* de certains esprits. Mais j'avoue qu'il est difficile de justifier, par quelque raison apparente, la *passion* de ceux qui s'appliquent indistinctement à toutes sortes de langues. On peut excuser la *passion* de ceux qui se font une bibliothèque entière de toutes sortes de dictionnaires, aussi-bien que la curiosité de ceux qui veulent avoir des monnoies de tous les pays & de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres; & si cela ne leur fait pas grand bien, au moins cela ne leur fait-il point de mal: ils ont un magasin de curiosités qui ne les embarrasse pas, car ils ne portent pas sur eux, ni leurs livres, ni leurs médailles. Mais comment justifier la *passion* de ceux qui sont de leur tête même leur bibliothèque de dictionnaires? Ils perdent le souvenir de leurs affaires & de leurs devoirs essentiels pour des mots de nul usage: ils ne parlent de leur langue qu'en hésitant; ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des manières & des termes, ou inconnus, ou choquans, & ils ne paient jamais les honnêtes gens d'une monnoie qui ait cours dans le pays. Enfin leur raison n'est pas mieux conduite que leur langue, car tous les recoms & tous les replis de leur mémoire sont tellement pleins d'étymologies, que leur esprit est comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent sans cesse autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le desir bizarre des philologues se justifie. Mais comment? écoutez les jugemens que ces faux savans font des langues, & vous le ferez: ou bien

supposez de certains axiomes qui passent parmi eux pour incontestables : que les hommes, par exemple, qui parlent plusieurs langues, sont autant de fois hommes qu'ils savent de langues, puisque c'est la parole qui les distingue des bêtes : que l'ignorance des langues est la cause de l'ignorance où nous sommes d'une infinité de choses, puisque les anciens philosophes & les étrangers sont plus habiles que nous. Supposez de semblables principes sans penser à d'autres choses, & concluez ; vous formerez des jugemens propres à faire naître la *passion* pour les langues, lesquels, par conséquent, seront semblables à ceux que la même *passion* forme pour se justifier.

Toutes les sciences les plus basses & les plus méprisables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination, & qui éblouit facilement l'esprit par l'éclat que la *passion* y attache. Cet éclat diminue, je l'avoue, lorsque les esprits & le sang se refroidissent, & que la lumière de la vérité commence à paroître : mais cette lumière se dissipe aussi, lorsque l'imagination se réchauffe ; & nous ne faisons plus alors qu'entrevoir ces belles raisons qui prétendoient condamner notre *passion*.

Au reste, lorsque la *passion* qui nous anime se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite. On peut dire, au contraire, qu'elle dispose toutes choses, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bientôt après : je veux dire qu'elle dispose toujours l'esprit à former des jugemens qui la justifient. Elle contracte encore dans cet état une espèce d'alliance avec toutes les autres *passions*, qui peuvent la secourir dans sa faiblesse, la fournir d'esprits & de sang dans son indigence, rallumer ses cendres & lui rendre la vie ; car les *passions* ne sont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui se peuvent souffrir, contribuent fidèlement à leur mutuelle conservation. Ainsi les jugemens qui justifient le désir, par exemple, qu'on a pour les langues ou pour telle autre chose qu'il vous plaira, sont incessamment sollicités, & pleinement confirmés par toutes les *passions* qui ne lui sont point contraires.

Le faux savant se représente à lui-même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec respect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terrassés par des mots incompréhensibles ; & presque toujours élevé au-dessus du commun des hommes, il se flatte des louanges qu'on lui donne, des établissemens qu'on lui propose, des recherches qu'on fait de sa personne. Il tient à tous les rems, il s'étend à tous les pays : son être ne se borne pas, comme les petits esprits, dans le rems présent, & dans l'enceinte de sa ville, il se répand incessamment, & son épanchement fait son plaisir. Combien donc de *passions* se mêlent avec celle qu'il a pour la fausse érudition, lesquelles

travaillent toutes à la justifier, & sollicitent chaudement des jugemens en sa faveur.

Si chaque *passion* n'agissoit que pour elle, sans se mettre en peine des autres, elles se dissiperoient toutes incontinent après leur naissance. Elles ne pourroient pas former assez de faux jugemens pour leur subsistance, ni soutenir long-tems la vue de l'imagination contre la lumière de la raison. Mais tout est réglé dans nos *passions* de la manière la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres ; les plus éloignées se secourent ; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les règles d'une société bien ordonnée.

Si la *passion* de désir se trouvoit seule, tous les jugemens qu'elle formeroit, ne pourroient tendre qu'à représenter la possession du bien comme possible : car le désir d'amour, précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait, que la jouissance de quelque bien est possible. Ainsi, ce désir ne pourroit former que des jugemens sur la possibilité de la jouissance, puisque les jugemens qui suivent & qui conservent les *passions*, sont entièrement semblables à ceux qui les précèdent & qui les produisent. Mais le désir est animé par l'amour : il est fortifié par l'espérance : il est consolé par la joie ; il est renouvelé par la crainte ; il est accompagné de courage, d'émulation, de colère, d'irrésolution, & de plusieurs autres *passions*, qui forment à leur tour des jugemens dans une variété infinie, lesquels se succèdent les-uns aux autres, & soutiennent ce désir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être surpris si le désir pour une pure bagatelle, ou pour une chose qui nous est manifestement nuisible ou inutile, se justifie sans cesse contre la raison pendant plusieurs années, ou pendant toute la vie de celui qui en est agité, puisqu'il y a tant de *passions* qui travaillent à sa justification. Voici en peu de mots comment les *passions* se justifient, car il faut expliquer les choses par des idées distinctes.

Toute *passion* agit le sang & les esprits. Les esprits agités sont conduits dans le cerveau par la vue sensible de l'objet, ou par la force de l'imagination, d'une manière propre à y former des traces profondes qui représentent cet objet. Ils ploient & rompent même quelquefois par leur cours impétueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure saine & corrompue. Car ces traces n'obéissent point à la raison, elles ne s'effacent pas, lorsqu'elle le souhaite : au contraire, elles lui font violence, & elles l'obligent mêmes sans cesse à considérer les objets, d'une manière qui l'agite & qui la trouble en faveur, des *passions*. Ainsi, les *passions* agissent sur l'imagination, & l'imagination corrompt par son effort contre la raison, en lui représentant sans cesse les choses, non selon ce qu'elles sont en

en elles-mêmes, afin que l'esprit prononce un jugement de vérité : mais selon ce qu'elles font par rapport à la *passion* présente, afin qu'il porte un jugement qui la favorise.

Les *passions* ne corrompent pas seulement l'imagination & l'esprit en leur faveur : elles produisent encore dans le telte du corps toutes les dispositions nécessaires à leur conservation. Les esprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils se répandent, comme j'ai dit ailleurs, dans toutes les parties du corps, dans celles dont les mouvemens sont visibles, & dans celles qui donnent la vie & la nourriture à toutes les autres, par des mouvemens invisibles. Ils se répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la rate, & dans les nerfs qui environnent les principales artères. Enfin ils se jettent dans les parties telles qu'elles soient, lesquels peuvent fournir les esprits nécessaires à la conservation de la *passion* qui domine. Mais lorsque ces esprits se répandent ainsi dans toutes les parties du corps, ils y détruisent peu-à-peu tout ce qui peut résister à leurs cours & ils y font enfin un chemin si glissant & si rapide que le plus petit objet nous agit infiniment, & nous porte par conséquent à former des jugemens qui favorisent les *passions*. C'est ainsi qu'elles s'établissent & qu'elles le justifient.

Si on considère maintenant quelle peut être la constitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des esprits & du sang dans les différens sexes & dans les différens âges : il sera assez facile de connoître à peu-près à quelles *passions* certaines personnes sont plus sujettes, & par conséquent quels sont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à peu-près par l'abondance ou par la disette des esprits que l'on remarque dans certaines personnes, qu'une même chose leur étant également proposée & également expliquée, plusieurs formeront sur elle des jugemens d'espérance & de joie, lorsque les autres en formeront de crainte & de tristesse.

Car ceux qui ont abondance de sang & d'esprits, comme font ordinairement les jeunes gens, les sanguins & les bilieux, étant de facile espérance, à cause du sentiment secret qu'ils ont de leur force, ils croiront ne trouver aucune opposition à leurs desseins qu'ils ne puissent surmonter : ils se repaissent d'abord de l'avant-goût du bien, dont ils espèrent de jouir, & ils forment toutes sortes de jugemens propres à justifier leur espérance & leur joie. Mais les autres qui ont disette d'esprits agités, comme les vieillards, les mélancoliques & les phlegmatiques, étant portés à la crainte & à la tristesse, à cause que leur ame se croit foible, étant dénuée d'esprits qui exécute ses ordres, ils formeront des jugemens tout contraires : ils s'imagineront des difficultés insurmontables, afin de justifier leur crainte, &

Encyclopédie. Logique & métaphysique, Tom. II.

ils s'abandonneront à l'envie, à la tristesse, au désespoir, & à certaines espèces d'aversion dont les foibles sont les plus susceptibles, & ils en formeront sans cesse les jugemens.

PERCEPTION, f. f. (*Métaphysiq.*) la perception, ou l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens, est la première opération de l'entendement : l'idée en est telle qu'on ne peut l'acquiescer par aucun discours ; la seule réflexion sur ce que nous éprouvons quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut la fournir. Les objets agiroient inutilement sur les sens, & l'ame n'en prendroit jamais connoissance, si elle n'en avoit pas la perception. Ainsi le premier & le moindre degré de connoissance, c'est d'apercevoir.

Mais puisque la perception ne vient qu'à la suite des impressions qui se font sur les sens, il est certain que ce premier degré de connoissance doit avoir plus ou moins d'étendue, selon qu'on est organisé pour recevoir plus ou moins de sensations différentes. Prenez des créatures qui soient privées de la vue, d'autres qui le soient de la vue & de l'ouïe, & ainsi successivement ; vous aurez bientôt des créatures qui étant privées de tous les sens, ne recevront aucune connoissance. Supposez au contraire, s'il est possible, de nouveaux sens dans des hommes plus parfaits que nous ne le sommes, que de perceptions nouvelles ! par conséquent combien de connoissances à leur portée, auxquelles nous ne saurions atteindre & sur lesquelles même nous ne saurions former des conjectures !

Nos recherches sont quelquefois d'autant plus difficiles, que leur objet est plus simple ; les perceptions en sont un exemple. Quoi de plus facile en apparence que de décider si l'ame prend connoissance de toutes celles qu'elle éprouve ? Faut-il autre chose que réfléchir sur soi-même ? Pour résoudre cette question, que les philosophes ont embarrassée de difficultés qui certainement n'y ont pas été mises par la nature, nous remarquons, que, de l'aveu de tout le monde, il y a dans l'ame des perceptions qui n'y sont pas a son insçu. Or ce sentiment qui lui en donne connoissance, je l'appellerai conscience. Si, comme le veut M. Locke, l'ame n'a point de perception dont elle ne prenne connoissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception & la conscience ne doivent être prises que pour une seule & même opération. Si au contraire le sentiment opposé étoit le véritable, elles seroient deux opérations distinctes ; & ce seroit à la conscience, & non à la perception, que commenceroit proprement notre connoissance.

Entre plusieurs perceptions dont nous avons en même-temps conscience, il nous arrive souvent d'avoir plus conscience des unes que des autres, ou d'être plus vivement avertis de leur existence. Plus même la conscience de quelques-unes aug-

O

mettre, plus celle des autres diminue. Que quelqu'un soit dans un spectacle où une multitude d'objets paraissent se disputer ses regards, son ame sera assaillie de quantité de *perceptions*, dont il est constant qu'elle prend connoissance: mais peu-à-peu quelques unes lui plairont & l'intéresseront davantage; il s'y livrera donc volontiers. Dès-là, il commencera à être moins affecté par les autres. La conscience en diminuera même insensiblement jusqu'au point que, quand il reviendra à lui, il ne se souviendra pas d'en avoir pris connoissance. L'illusion qui se fait au théâtre en est la preuve. Il y a des momens où la conscience ne paroit pas se partager entre l'action qui se passe & le reste du spectacle. Il sembleroit d'abord que l'illusion devoit être d'autant plus vive, qu'il y auroit moins d'objets capables de distraire. Cependant chacun a pu remarquer qu'on n'est jamais plus porté à se croire le seul témoin d'une scène intéressante, que quand le spectacle est bien rempli. C'est peut-être que le nombre, la variété & la magnificence des objets remuent les sens, échauffent, élèvent l'imagination, & par-là nous rendent plus propres aux impressions que le poëte veut faire naître. Peut-être encore que les spectateurs se portent mutuellement, par l'exemple qu'ils se donnent, à fixer la vue sur la scène. Quoi qu'il en soit, cette opération, par laquelle notre conscience par rapport à certaines *perceptions*, augmente si vivement, qu'elles paroissent les seules dont nous ayons pris connoissance, je l'appelle *attention*. Ainsi être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des *perceptions* qu'elle fait naître, que de celles que d'autres produisent, en agissant comme elle sur nos sens; & l'attention a été d'autant plus grande, qu'on se souvient moins de ces dernières.

Je distingue donc deux sortes de *perceptions* parmi celles dont nous avons conscience; les unes dont nous nous souvenons au moins le moment suivant, les autres que nous oublions aussitôt que nous les avons eues. Cette distinction est fondée sur l'expérience que je viens d'apporter. Quelqu'un qui s'est livré à l'illusion, se souviendra fort-bien de l'impression qu'a fait sur lui une scène vive & touchante, mais il ne se souviendra pas toujours de celle qu'il recevoit en même-tems du reste du spectacle.

On pourroit ici prendre deux sentimens différens de celui-ci. Le premier seroit de dire, que l'ame n'a point éprouvé, comme je le suppose, les *perceptions* que je lui fais oublier si promptement, ce qu'on essayeroit d'expliquer par des raisons physiques. Il est certain, dit-on, que l'ame n'a des *perceptions* qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau. Or on pourroit supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause

l'illusion, qu'elles résisteroient à toute autre. D'où l'on concluroit que l'ame n'a eu d'autres *perceptions* que celles dont elle conserve le souvenir.

Mais il n'est pas vraisemblable que quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées; en sorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente. Il y a donc lieu de présumer qu'il se passe en nous des *perceptions* dont nous ne nous souvenons pas le moment d'après que nous les avons eues.

Le second sentiment seroit de dire qu'il ne se fait point d'impression dans les sens qui ne se communique au cerveau, & ne produise par conséquent une *perception* dans l'ame. Mais on ajouteroit qu'elle est sans conscience, ou que l'ame n'en prend point connoissance. Mais il est impossible d'avoir l'idée d'une pareille *perception*. J'aimerois autant qu'on dit que j'apperois sans appercevoir.

Je pense donc que nous avons toujours conscience des impressions qui se font dans l'ame, mais quelquefois d'une manière si légère, qu'un moment après nous ne nous en souvenons plus. Quelques exemples mettront ma pensée dans tout son jour.

Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître; il ne paroitra pas qu'on en ait eu davantage de la *perception* de chaque lettre, que celle des ténèbres, à chaque fois qu'on baisse involontairement la paupière. Mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence, si l'on fait réflexion que, sans la conscience de la *perception* des lettres, on n'en auroit point eu de celle des mots, ni par conséquent des idées.

Cette expérience conduit naturellement à rendre raison d'une chose dont chacun a fait l'épreuve; c'est la vitesse étonnante avec laquelle le tems paroît quelquefois s'être écoulé: cette apparence vient de ce que nous avons oublié la plus considérable partie des *perceptions* qui se sont succédées dans notre ame.

C'est une erreur de croire que tandis que nous sermons des milliers de fois les yeux, nous ne prenions point connoissance que nous sommes dans les ténèbres. Cette erreur provient de ce que la *perception* des ténèbres est si prompte, si subite, & la conscience si foible, qu'il ne nous en reste aucun souvenir. Mais que nous donnions notre attention au mouvement de nos yeux, cette même *perception* deviendra si vive, que nous ne doutons plus de l'avoir eue.

Non seulement nous oublions ordinairement une partie de nos *perceptions*, mais quelquefois nous les oublions toutes, quand nous ne fixons point notre attention; en sorte que nous recevons les

perceptions qui se produisent en nous, sans être plus avertis des unes que des autres: la conscience en est si légère, que si l'on nous retire de cet état, nous ne nous souvenons pas d'en avoir éprouvé. Je suppose qu'on me présente un tableau fort composé, dont à la première vue les parties ne me frappent pas plus vivement les unes que les autres, & qu'on me l'enlève avant que j'aie eu le tems de le considérer en détail; il est certain qu'il n'y a eu aucune de ses parties sensibles qui n'ait produit en moi des *perceptions*: mais la conscience en a été si faible, que je ne puis m'en souvenir: cet oubli ne vient pas de leur durée. Quand on supposeroit que j'ai eu pendant long-tems les yeux attachés sur ce tableau, pourvu qu'on ajoute que je n'ai pas rendu tout-à-tout plus vive la conscience des *perceptions* de chaque partie, je ne serai pas plus en état, au bout de plusieurs heures, d'en rendre compte, qu'au premier instant.

Ce qui se trouve vrai des *perceptions* qu'occasionne ce tableau, doit l'être par la même raison de celles que produisent les objets qui m'environnent: si, agissant sur les sens avec des forces presque égales, ils produisent en moi des *perceptions* toutes à-peu-près dans un pareil degré de vivacité; & si mon ame se laisse aller à leur impression, sans chercher à avoir plus conscience d'une *perception* que d'une autre, il ne me restera aucun souvenir de ce qui s'est passé en moi. Il me semblera que mon ame a été pendant tout ce tems dans une espèce d'assoupissement, où elle n'étoit occupée d'aucune pensée. Que cet état dure plusieurs heures, ou seulement quelques secondes, je n'en saurois remarquer la différence dans la suite des *perceptions* que j'ai éprouvées, puisqu'elles sont également oubliées dans l'un & l'autre cas. Si même on le faisoit durer des jours, des mois, ou des années, il arriveroit que, quand on en sortiroit par quelque sensation vive, on ne se rappelleroit plusieurs années que comme un moment.

Concluons que nous ne pouvons tenir aucun compte du plus grand nombre de nos *perceptions*; mais qu'elles aient été sans conscience; mais parce qu'elles sont oubliées un instant après. Il n'y en a donc point dont l'ame ne prenne connaissance. Ainsi la *perception* & la conscience ne sont qu'une même opération sous deux noms: en tant qu'on ne la considère que comme une impression dans l'ame, on peut lui conserver celui de *perception*; en tant qu'elle avertit l'ame de sa présence, on peut lui donner celui de *conscience*. Voyez l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, d'où ces réflexions sont tirées.

PROBABILITÉ, c. f. De la probabilité. Comme la démonstration consiste à montrer la convenance ou la disconvenance de deux idées, l'intervention d'une ou de plusieurs preuves, qui ont entr'elles une liaison constante, immuable, &

visible; de même, la *probabilité* n'est autre chose que l'apparence d'une telle convenance ou disconvenance, par l'intervention de preuves dont la connexion n'est point constante & immuable, ou du moins, n'est pas apperçue comme telle, mais est, ou paroît être ainsi le plus souvent, & suffit pour porter l'esprit à juger que la proposition est vraie ou fautive plutôt que le contraire. Par exemple, dans la démonstration de cette vérité, les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, un homme apperçoit la connexion certaine & immuable d'égalité qui est entre les trois angles d'un triangle, & les idées moyennes, dont on se sert pour prouver leur égalité à deux droits; & ainsi, par une connoissance intuitive de la convenance ou de la disconvenance des idées moyennes, qu'on emploie dans chaque degré de la déduction, toute la suite se trouve accompagnée d'une évidence qui montre clairement la convenance ou la disconvenance de ces trois angles, en égalité à deux droits: & par ce moyen, il a une connoissance certaine que cela est ainsi. Mais un autre homme qui n'a jamais pris la peine de considérer cette démonstration, entendant affirmer à un Mathématicien, homme de poids, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, y donne son consentement, c'est-à-dire, le reçoit pour véritable: auquel cas, le fondement de son assentiment, c'est la *probabilité* de la chose: dont la preuve, est pour l'ordinaire accompagnée de la vérité, l'homme, sur le témoignage, duquel il la reçoit n'ayant pas accoutumé d'affirmer une chose qui soit contraire à sa connoissance, ou au-dessus de sa connoissance, sur-tout dans ces sortes de matières. Ainsi, ce qui lui fait donner son consentement à cette proposition, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, ce qui l'oblige à supposer de la convenance entre ces idées sans connoître qu'elles conviennent effectivement; c'est la *vérité* de celui qui parle, laquelle il a souvent éprouvée en d'autres rencontres, ou qu'il suppose dans celle-ci.

§. 2. Parce que notre connoissance est resserrée dans des bornes fort étroites, comme on l'a déjà montré, & que nous ne sommes pas assez heureux pour trouver certainement la vérité en chaque chose que nous avons occasion de considérer; la plupart des propositions qui sont l'objet de nos pensées, de nos raisonnemens, de nos discours, & même de nos actions, sont telles que nous ne pouvons pas avoir une connoissance indubitable de leur vérité. Cependant, il y en a quelques-unes qui approchent si fort de la certitude, que nous n'avons aucun doute sur leur sujet; de sorte que nous leur donnons notre assentiment avec autant d'assurance, & que nous agissons avec autant de fermeté en vertu de cet assentiment, que si elles étoient démontrées d'une manière infallible, & que nous en eussions une

connoissance parfaite & certaine. Mais parce qu'il y a en cela des degrés depuis ce qui est le plus près de la certitude & de la démonstration jusqu'à ce qui est contraire à toute vraisemblance, & près des confins de l'impossible, & qu'il y a aussi des degrés d'assentiment depuis une pleine assurance jusqu'à la conjecture, au doute, & à la défiance; je vais considérer présentement, (après avoir trouvé, si je ne me trompe, les bornes de la connoissance & de la certitude humaine), quels sont les différens degrés & fondemens de la *probabilité*, & de ce qu'on nomme *foi* ou *assentiment*.

§. 3. La *probabilité*, est la vraisemblance qu'il y a, qu'une chose est véritable; ce terme même désignant une proposition pour la confirmation de laquelle il y a des preuves propres à la faire passer ou recevoir pour véritable. La manière dont l'esprit recoit ces sortes de propositions, est ce qu'on nomme *croissance*, *assentiment*, ou *opinion*; ce qui consiste à recevoir une proposition pour véritable sur des preuves qui nous persuadent actuellement à la recevoir comme véritable, sans que nous ayions une connoissance certaine qu'elle le soit effectivement. Et la différence entre la *probabilité* & la certitude, entre la *foi* & la connoissance, consiste en ce que dans toutes les parties de la connoissance, il y a intuition; de sorte que chaque idée immédiate, chaque partie de la deduction à une liaison visible & certaine; au lieu qu'à l'égard de ce qu'on nomme *croissance*, ce qui me fait croire, est quelque chose d'étranger à ce que je crois, quelque chose qui n'y est pas joint évidemment par les deux bouts, & qui par-là ne montre pas évidemment la convenance ou la disconvenance des idées en question.

§. 4. Ainsi, la *probabilité* étant destinée à suppléer au défaut de notre connoissance & à nous servir de guide dans les endroits où la connoissance nous manque, elle roule toujours sur des propositions, que quelques motifs nous portent à recevoir pour véritables, sans que nous connoissions certainement qu'elles le sont. Et voici en peu de mots quels en sont les fondemens.

Premièrement, la conformité d'une chose avec ce que nous connoissons, ou avec notre expérience.

En second lieu, le témoignage des autres appuyé sur ce qu'ils connoissent, ou qu'ils ont expérimenté. On doit considérer dans le témoignage des autres, 1. le nombre, 2. l'intégrité, 3. l'habileté des témoins, 4. le but de l'auteur, lorsque le témoignage est tiré d'un livre, 5. l'accord des parties, de la relation & ses circonstances, 6. les témoignages contraires.

§. 5. Comme la *probabilité* n'est pas accompagnée de cette évidence, qui détermine l'entendement d'une manière infaillible, & qui produit

une connoissance certaine, il faut que pour agir raisonnablement, l'esprit examine tous les fondemens de *probabilité*, & qu'il voie comment ils sont plus ou moins, pour ou contre quelque proposition probable, afin de lui donner ou refuser son consentement; & après avoir dûement pesé les raisons de part & d'autre, il doit la rejeter, ou la recevoir, avec un consentement plus ou moins ferme, selon qu'il y a de plus grands fondemens de *probabilité* d'un côté plutôt que d'un autre.

Par exemple, si je vois moi-même un homme qui marche sur la glace, c'est plus que *probabilité*, c'est connoissance: mais, si une autre personne me dit qu'il a vu en Angleterre, un homme, qui, au milieu d'un rude hyver, marchoit sur l'eau durcie par le froid, c'est une chose si conforme à ce qu'on voit arriver ordinairement, que je suis disposé par la nature même de la chose, à y donner mon consentement; à moins que la relation de ce fait ne soit accompagnée de quelque circonstance qui le rende visiblement suspect. Mais, si on dit la même chose à une personne née entre les deux Tropiques, qui auparavant, n'ait jamais vu ni ouï-dire rien de semblable, en ce cas, toute la *probabilité* se trouve fondée sur le témoignage du rapporteur: & selon que les auteurs de la relation sont en plus grand nombre, plus dignes de foi, & qu'ils ne sont point engagés par leur intérêt à parler contre la vérité, le fait doit trouver plus ou moins de créance dans l'esprit de ceux à qui il est rapporté. Néanmoins, à l'égard d'un homme qui n'a jamais eu que des expériences entièrement contraires, & qui n'a jamais entendu parler de rien de pareil à ce qu'on lui raconte, l'autorité du témoin le moins suspect sera à peine capable de le porter à y ajouter foi, comme on peut voir par ce qui arriva à un ambassadeur hollandais, qui, entretenant le roi de Siam des particularités de la Hollande dont ce prince s'informoit, lui dit, entraînée choses, que dans son pays, l'eau se durcissoit quelquefois si fort pendant la saison la plus froide de l'année, que les hommes marchaient dessus; & que cette eau ainsi durcie porteroit des éléphants, s'il y en avoit. Sur cela le roi reprit: «J'ai cru jusqu'ici les choses extraordinaires, que vous m'avez dites, parce que je vous prenois pour un homme d'honneur» & de prohiber; mais présentement je suis assuré que vous mentez ».

§. 6. C'est de ces fondemens que dépend la *probabilité* d'une proposition; & une proposition est en elle-même plus ou moins probable, selon que notre connoissance, que la certitude de nos observations, que les expériences constantes, & souvent répétées, que nous avons faites, que le nombre & la crédibilité des témoignages conviennent plus ou moins avec elle, ou lui sont plus ou moins contraires. J'avoue qu'il y a une

autre chose, qui, bien qu'elle ne soit pas par elle-même un vrai fondement de *probabilité*, ne laisse pas d'être souvent employée comme un fondement sur lequel les hommes ont accoutumé de se déterminer & de fixer leur croyance plus que sur aucune autre chose : c'est l'opinion des autres ; quoiqu'il n'y ait rien de plus dangereux ni de plus propre à nous jeter dans l'erreur qu'un tel appui, puisqu'il y a beaucoup plus de fausseté & d'erreur parmi les hommes, que de connoissance & de vérité. D'ailleurs, si les sentimens & la croyance de ceux que nous connoissons & que nous estimons, sont un fondement légitime d'assentiment, les hommes auront raison d'être payens dans le Japon, mahométans en Turquie, catholiques-romains en Espagne, protestans en Angleterre, & luthériens en Suede. Mais j'aurai occasion de parler plus au long, dans un autre endroit, de ce faux principe d'assentiment.

Il n'y a point de hasard à proprement parler ; mais il y a son équivalent : l'ignorance où nous sommes des vraies causes des événemens, a sur notre esprit l'influence qu'on suppose au hasard, elle y produit la même espèce de croyance ou d'opinion.

Il y a très-assurément ce qu'on appelle *probabilité* ; elle existe lorsque les cas sont en plus grand nombre d'un côté que de l'autre : à mesure que ces cas s'accroissent & surpassent les cas opposés, la *probabilité* reçoit des accroissemens proportionnels, & fait pencher de plus en plus l'assentiment ou la croyance du côté où cette supériorité se manifeste. Supposons un dé, dont quatre faces soient marquées d'une même figure ou d'un même nombre de points, & les deux autres d'une figure ou d'un nombre différent : il est déjà plus probable que la première marque viendra à tourner, qu'il ne l'est que la seconde tournera. Mais, s'il y avoit mille faces marquées de la même sorte contre une marquée différemment, la *probabilité* deviendrait infiniment plus grande, & l'assurance avec laquelle nous attendrions l'événement, monteroit à un bien plus haut degré. Quelque triviales que paroissent ces idées, elles mènent à des spéculations extrêmement curieuses, & fort intéressantes pour ceux qui veulent y réfléchir mûrement.

Il me semble clair que, lorsque l'esprit s'applique à prévoir l'événement qui doit suivre d'un pareil coup de dé, une face ne lui paroît pas devoir tourner plutôt que l'autre, & qu'à cet égard il trouve pour toutes la même *probabilité*. C'est, en effet, la nature propre du hasard de mettre une égalité parfaite entre tous les cas qu'il embrasse. Mais l'esprit trouve le nombre des faces dont chacune peut produire l'événement, plus grand dans le premier cas que dans le second : sa vue revient donc plus fréquemment à celui-là, & il le rencontre plus souvent

que celui-ci, en méditant les diverses possibilités, & les différens coups de hasard, d'où dépend le dernier résultat. C'est cette concentration de plusieurs vues dans un seul événement qui produit, par un mécanisme inexplicable de la nature, le sentiment de croyance : c'est par là qu'un événement triomphe, pour ainsi dire, de son antagoniste, qui a moins de ces vues pour lui, & qui revient plus rarement à l'esprit. Si l'on nous accorde que la croyance n'est qu'une conception plus vive, que ne le sont les idées feintes de l'imagination ; nous pourrions, peut-être, rendre raison, jusqu'à un certain point, de cet acte intellectuel. Ces vues répétées sont autant de filons lumineux, dont le concours empreint les idées plus fortement dans l'imagination, la monte sur un plus haut ton, lui donne une influence plus marquée sur les affections & les passions, & produit à la fin ce repos, cette sécurité, qui constitue la nature de la croyance & de l'opinion.

Il en est de la *probabilité* des causes comme de celle du hasard. Il y a des causes toujours uniformes & constantes dans leurs productions, & dont la régularité n'a jamais été trouvée en défaut : le feu a toujours brûlé, l'eau a toujours mouillé, le mouvement est toujours produit par le choc & la pesanteur : cette loi universelle n'a souffert jusqu'ici aucune exception. Mais d'autres causes ont été trouvées moins régulières & moins certaines : la rhubarbe n'a pas toujours été un purgatif, ni l'opium un soporifique, pour ceux qui en ont pris. Il est vrai que, lorsqu'une cause manque son effet accoutumé, les philosophes n'en accusent jamais l'irrégularité de la nature ; ils s'en prennent à quelque désordre intérieur dans la structure des parties, qui aura empêché l'action. Mais nos raisonnemens sur l'événement, & les conséquences que nous en tirons, n'en demeurent pas moins les mêmes que si ce principe n'avoit pas lieu. Nos inductions suivant toujours l'habitude qui nous détermine à transporter le passé dans l'avenir, nous attendons les événemens avec la plus ferme assurance, & en excluant toute supposition contraire, par-tout où le passé a été régulier & uniforme. Lorsqu'au contraire on a vu des effets différens résulter de causes semblables en apparence, tous ces différens effets doivent se représenter à l'ame pendant qu'elle est occupée à son acte de transport ; ils doivent entrer en ligne de compte toutes les fois qu'il s'agit de fixer la *probabilité* d'un événement.

Quoique nous réglions notre croyance, par rapport aux événemens futurs, sur ce qui est arrivé le plus souvent ; il ne nous est pas permis pour cela de négliger entièrement les effets qui sont exception : il faut donner à chacun son poids & son autorité propre, selon que nous l'avons aperçu plus ou moins fréquemment.

Dans chaque lieu de l'Europe, il est plus probable qu'on aura des jours froids en Janvier qu'il ne l'est que le tems sera doux pendant tout le cours de ce mois ; cependant cette *probabilité* varie selon les climats, & approche de la certitude dans les royaumes septentrionaux. Il est évident par-là que, lorsque nous transportons le passé dans l'avenir, pour déterminer l'effet d'une cause, nous transportons, en même tems, tous ces divers événemens proportionnellement au nombre de fois qu'ils ont déjà paru ; par exemple, nous concevons que l'un est arrivé cent fois, l'autre dix fois, un troisième une fois. Voici donc encore bien des vues qui concourent dans un événement, & qui, le fortifiant & l'affermissant dans l'imagination, produisent ce sentiment que nous nommons *croyance*. C'est ce qui donne la préférence à tels événemens sur tels autres contraires, qui ne sont pas appuyés sur un nombre égal d'expériences, & qui ne reviennent pas aussi souvent à la pensée, lorsque nous raisonnons sur l'avenir d'après le passé. Pour mieux sentir combien il est difficile d'expliquer cette opération de l'ame, il seroit bon que chacun essayât d'y parvenir par les systèmes reçus. Pour moi, il me suffit d'avoir donné ces ouvertures : je souhaite qu'elles puissent exciter l'attention des philosophes, en leur montrant jusqu'où va ce qu'il y a de défectueux dans la manière dont les sujets les plus curieux & les plus sublimes sont traités dans les théories communes.

Doutes & questions sur le calcul des probabilités.

On se plaint assez communément que les formules des mathématiciens, appliquées aux objets de la nature, ne se trouvent que trop en défaut. Personne néanmoins n'avoit encore aperçu ou cru appercevoir cet inconvénient dans le calcul des *probabilités*. J'ai osé le premier proposer des doutes sur quelques principes qui servent de base à ce calcul. De grands géomètres ont jugé ces doutes dignes d'attention ; d'autres grands géomètres les ont trouvés absurdes : car pourquoi adoucirais-je les termes dont ils se sont servis ? La question est de savoir s'ils ont eu tort de les employer, & en ce cas ils auroient doublement tort. Leur décision, qu'ils n'ont pas jugé à propos de motiver, a encouragé des mathématiciens médiocres, qui se font hatés d'écrire sur ce sujet, & de m'attaquer sans m'entendre. Je vais tâcher de m'expliquer si clairement, que presque tous mes lecteurs seront à portée de me juger.

Je remarquerai d'abord qu'il ne seroit pas étonnant que des formules, où l'on se propose de calculer l'incertitude même, pussent (à certains égards au moins) participer à cette incertitude, & laisser dans l'esprit quelques nuages sur la vérité rigoureuse du résultat qu'elles fournissent. Mais je n'insisterai point sur cette réflexion, trop

vague pour qu'on puisse en rien conclure. Je ne m'arrêterai point non plus à faire voir que la théorie des *probabilités*, telle qu'elle est présentée dans les livres qui en traitent, n'est sur bien des points, ni aussi lumineuse, ni aussi complète qu'on pourroit le croire ; ce détail ne pourroit être entendu que des mathématiciens, & encore une fois je veux tâcher ici d'être entendu de tout le monde. J'adopte donc, ou plutôt j'admets pour bonne dans la rigueur mathématique, la théorie ordinaire des *probabilités* ; & je vais seulement examiner si les résultats de cette théorie, quand ils seroient hors d'atteinte dans l'abstraction géométrique, ne sont pas susceptibles de restriction, lorsqu'on applique ces résultats à la nature.

Pour m'expliquer de la manière la plus précise, voici le point de la difficulté que je propose.

Le calcul des *probabilités* est appuyé sur cette supposition, que toutes les combinaisons différentes d'un même effet sont également possibles. Par exemple, si l'on jette une pièce en l'air 100 fois de suite, on suppose qu'il est également possible que *pile* arrive cent fois de suite, ou que *pile* & *croix* soient mêlés, en suivant d'à leurs entr'eux telle succession particulière que l'on voudra, par exemple, *pile* au premier coup, *croix* aux deux coups suivans, *pile* au quatrième, *croix* au cinquième, *pile* au sixième & au septième, &c.

Ces deux cas sont, sans doute, également possibles, mathématiquement parlant ; ce n'est pas là le point de la difficulté, & les mathématiciens médiocres, dont je parlois tout-à-l'heure, ont pris la peme fort inutile d'écrire de longues dissertations, pour prouver cette égale possibilité. Mais il s'agit de savoir si ces deux cas, également possibles mathématiquement, le sont aussi physiquement & dans l'ordre des choses ; s'il est physiquement aussi possible que le même effet arrive 100 fois de suite, qu'il l'est que ce même effet soit mêlé avec d'autres, suivant telle loi qu'on voudra marquer. Avant que de faire là-dessus nos réflexions, nous proposerons la question suivante, très connue des algébristes.

Pierre joue avec Paul à *croix* ou *pile*, avec cette condition que, si Paul amène *pile* au premier coup, il donnera un écu à Pierre ; s'il n'amène *pile* qu'au second coup, 2 écus ; s'il ne l'amène qu'au troisième, 4 écus ; au quatrième, 8 écus ; au cinquième, 16 ; & ainsi de suite jusqu'à ce que *pile* vienne : on demande l'espérance de Paul, ou ce qui est la même chose, ce qu'il doit donner à Pierre avant que le jeu commence, pour jouer avec lui à jeu égal, ou, comme on s'exprime d'ordinaire, pour son enjeu.

Les formules, connues du calcul des *probabilités*, sont voir aisément, & tous les mathématiciens en conviennent, que, si Pierre & Paul

ne jouent qu'en un coup, Paul doit donner à Pierre un demi-écu ; s'ils ne jouent qu'en deux coups, deux demi-écus, ou un écu ; s'ils ne jouent qu'en trois coups, trois demi-écus ; en quatre coups, quatre demi-écus, &c. d'où il est évident que, si le nombre des coups est indéfini, comme on le suppose ici, c'est-à-dire, si le jeu ne doit cesser que quand pile viendra, ce qui peut (mathématiquement parlant) n'arriver jamais, Paul doit donner à Pierre une infinité de fois un demi-écu, c'est-à-dire, une somme infinie. Aucun mathématicien ne conteste cette conséquence ; mais il n'en est aucun qui ne sente & n'avoue que le résultat en est absurde, & qu'il n'y a pas de joueur qui voudrait à un pareil jeu risquer seulement 50 écus, & même beaucoup moins.

Plusieurs grands mathématiciens se sont efforcés de résoudre ce cas singulier. Mais leurs solutions, qui ne s'accordent nullement, & qui sont tirées de circonstances étrangères à la question, prouvent seulement combien cette question est embarrassante. Un d'entr'eux croit l'avoir résolue, en disant que Paul ne doit pas donner une somme infinie à Pierre, parce que le bien de Pierre n'est pas infini, & qu'il ne peut donner ni promettre plus qu'il n'a. Mais, pour voir à quel point cette solution est illusoire, il suffit de considérer que quelques énormes richesses, que l'on suppose à Pierre, Paul, à moins d'être fou, ne lui donneroit seulement pas mille écus, quoiqu'il pût rattraper ces mille écus & au-delà, si pile n'arrivoit qu'au onzième coup ; plus de deux mille écus, si pile n'arrivoit qu'au douzième ; quatre mille écus au treizième, & ainsi de suite.

Or, que l'on demande à Paul pourquoi il ne donneroit pas ces mille écus ? C'est, répondra-t-il, parce qu'il n'est pas vraisemblable que pile n'arrive qu'au onzième coup. Mais, lui-dit-on, si pile n'arrive qu'après le onzième coup, ce qui peut être, vous gagnerez bien au-delà de vos mille écus : j'avoue, répliquera Paul, qu'en ce cas je pourrais gagner considérablement ; mais il est si peu probable que pile n'arrive pas avant le onzième coup, que la grosse somme, que je gagnerais par-delà ce onzième coup, n'est pas suffisante pour m'engager à courir ce risque.

Quand Paul s'en tiendrait à ce raisonnement, c'en seroit déjà assez pour faire voir que les règles des probabilités sont en défaut, lorsqu'elles proposent, pour trouver l'enjeu, de multiplier la somme espérée par la probabilité du cas qui doit faire gagner cette somme ; parce que, quelque énorme que soit la somme espérée, la probabilité de la gagner peut être si petite, qu'on seroit insensé de jouer un pareil jeu. Par exemple, je suppose que sur deux mille billets de loterie, tous égaux, il doive y en avoir un qui porte un lot de vingt millions ; il faudroit, suivant les règles ordinaires, donner dix mille francs pour

un billet ; & c'est assurément ce que personne n'oseroit faire : s'il se trouvoit des hommes assez riches ou assez fous pour cela, mettons le lot, à deux mille millions, chaque billet alors sera d'un million, & je crois que, pour le coup, personne n'oseroit en prendre.

Cependant il est bien sûr que quelqu'un gagneroit à cette loterie, & que, par conséquent, chacun des acteurs en particulier a l'espérance d'y gagner ; au lieu que, dans le cas proposé, où Paul seroit obligé de donner à Pierre une somme infinie, Pierre seroit toujours sûr de gagner, quelque long-tems que le jeu durât ; en sorte que Pierre seroit en droit de se plaindre, si, n'ayant pas fixé le nombre des coups, & pile arrivant enfin à tel coup que l'on voudra, par exemple, au vingtième, Paul se contentoit pour son enjeu de donner une somme double ou triple, ou centuple de 524,288 écus, somme que Pierre devroit de son côté donner à Paul.

En un mot, si le nombre des coups n'est pas fixé, & que Paul mette au jeu avant qu'il commence, telle somme qu'il voudra, y mit-il tout l'or & l'argent qui est sur la terre, Pierre est en droit de lui dire qu'il ne met pas assez, si on s'en tient aux formules reçues.

Or, je demande s'il faut aller chercher bien loin la raison de ce paradoxe, & s'il ne faut pas aux yeux que cette prétendue somme infinie, due par Paul au commencement du jeu, n'est infinie en apparence, que parce qu'elle est appuyée sur une supposition fautive ; savoir sur la supposition que pile peut n'arriver jamais, & que le jeu peut durer éternellement.

Il est pourtant vrai, & même évident, que cette supposition est possible dans la rigueur mathématique. Ce n'est donc que physiquement parlant qu'elle est fautive.

Il est donc faux, physiquement parlant, que pile puisse n'arriver jamais.

Il est donc impossible, physiquement parlant, que croix arrive une infinité de fois de suite.

Donc, physiquement parlant, croix ne peut arriver de suite qu'un nombre fini de fois.

Quel est ce nombre ? C'est ce que je n'entreprends point de déterminer. Mais je vais plus loin, & je demande par quelle raison croix ne sauroit arriver une infinité de fois de suite, physiquement parlant ? On ne peut en donner que la raison suivante : c'est qu'il n'est pas dans la nature qu'un effet soit toujours & constamment le même ; comme il n'est pas dans la nature que tous les hommes & tous les arbres se ressemblent.

Je demande ensuite s'il est plus possible, physiquement parlant, que le même effet arrive un très-grand nombre de fois de suite, dix mille fois, par exemple, qu'il ne l'est que cet effet arrive une infinité de fois de suite ? Par exemple, est-il possible, physiquement parlant, que si l'on

jette une pièce en l'air dix mille fois de suite, il vienne de suite dix mille fois croix ou pile ? Sur cela, j'en appelle à tous les joueurs. Que Pierre & Paul jouent ensemble à croix ou pile, que ce soit Pierre qui jette, & que croix arrive seulement dix fois de suite (ce seroit déjà beaucoup), Paul se récriera infailliblement au dixième coup, que la chose n'est pas naturelle, & que sûrement la pièce a été préparée de manière à amener toujours croix. Paul suppose donc qu'il n'est pas dans la nature qu'une pièce ordinaire, fabriquée & jetée en l'air sans supercherie, tombe dix fois de suite du même côté. Si l'on ne trouve pas assez de dix fois, mettons-en vingt; il en résultera toujours qu'il n'y a point de joueur qui ne fasse tacitement cette supposition, qu'un même effet ne sauroit arriver de suite un certain nombre de fois.

Il y a quelque tems qu'ayant eu occasion de raisonner sur cette matière avec un savant Géomètre, les réflexions suivantes me vinrent encore à l'appui de celles que j'ai déjà exposées. On sait que la longueur moyenne de la vie des hommes, à compter depuis le moment de la naissance, est d'environ 27 ans; c'est-à-dire, que 100 enfans, par exemple, venus en même tems au monde, ne vivront qu'environ 27 ans l'un portant l'autre; on a reconnu de même que la durée des générations, successives pour le commun des hommes, est d'environ 32 ans, c'est-à-dire, que 20 générations, successives plus ou moins, ne doivent donner qu'environ 20 fois 32 ans; enfin, on a prouvé par toutes les listes de la durée des règnes, dans chaque partie de l'Europe, que la durée moyenne de chaque règne est d'environ 20 à 22 ans: en sorte que 15, 20, 30, 50 rois successifs & davantage ne règnent qu'environ 20 à 22 ans l'un portant l'autre. On peut donc parler, non-seulement avec avantage, mais à jeu sûr, que 100 enfans nés en même tems ne vivront qu'environ 27 ans l'un portant l'autre, que 20 générations ne dureront pas plus de 640 ans ou environ; que 20 rois successifs ne régneront qu'environ 420 ans, plus ou moins. Donc, une combinaison, qui seroit vivre les 100 enfans 60 ans l'un portant l'autre, qui seroit durer les 20 générations 80 ans chacune, qui seroit régner 70 ans, l'un portant l'autre, 20 rois successifs, seroit illusoire, & hors des combinaisons physiquement possibles. Cependant, à s'en tenir à l'ordre mathématique, cette combinaison seroit évidemment aussi possible qu'aucune autre. Car, si deux rois de suite, par exemple, avoient régné 60 ans, il n'y auroit nulle raison mathématique pour que leur successeur ne régnât pas autant; celui-ci mort, il n'y auroit non plus nulle raison mathématique, pour que le suivant ne fût pas dans le même cas, & ainsi de suite. D'où il résulte qu'il y a des combinaisons que l'on doit exclure, quoique mathématiquement possibles, lorsque ces combi-

naisons sont contraires à l'ordre constant observé dans la nature. Or, il est contraire à cet ordre constant que le même effet arrive 100 fois, 50 fois de suite. Donc, la combinaison, où l'on suppose que pile ou croix arrive 100 ou 50 fois de suite, est absolument à rejeter, quoique mathématiquement aussi possible que celles où croix & pile seront mêlées.

Autre réflexion, car, plus on pense à cette matière, plus elle en fournit. Il n'y a point de banquier de l'arason qui ne s'enrichisse à ce métier-là; pourquoi ? C'est que le banquier ayant de l'avantage à ce jeu, parce que le nombre des cas qui le font gagner est plus grand que le nombre des cas qui le font perdre, il arrive au bout d'un certain tems qu'il a plus de fois gagné que perdu. Donc, au bout d'un certain tems, il est arrivé plus de cas favorables au banquier, que de cas défavorables. Donc, puisqu'il y a, comme le calcul le prouve, & comme on le suppose, plus de cas favorables au banquier, que de cas défavorables, il est clair qu'au bout d'un certain tems, la suite des événemens a, en effet, amené plus souvent ce qui devoit plus souvent arriver. Donc les combinaisons, qui renferment plus de cas défavorables que de favorables, sont (au bout d'un certain tems) moins possibles physiquement que les autres, & peut-être même doivent être rejetées, quoique mathématiquement toutes les combinaisons soient également possibles. Donc, en général, plus le nombre des cas favorables est grand dans un jeu quelconque, plus, au bout d'un certain tems, le gain est sûr; & l'on peut ajouter même que ce tems sera d'autant moins long, que le nombre des cas favorables sera plus grand. Donc, si Pierre & Paul sont supposés jouer à croix & pile durant un an, par exemple, celui qui pariera que pile ou croix n'arriveront pas consécutivement pendant toute l'année, pendant un mois même, sera physiquement, c'est-à-dire, absolument sûr de gagner & de gagner beaucoup. Donc, il faut rejeter toutes les combinaisons qui donneront croix ou pile un trop grand nombre de fois de suite.

De là, & de ce que nous avons dit plus haut, il résulte encore une autre conséquence; c'est que si l'on suppose le tems un peu long, les combinaisons de croix & de pile arriveront de manière qu'au bout de ce tems il y en aura à-peu-près autant des unes que des autres; en sorte que, si la pièce est marquée de 1 au côté de croix, & de 2 au côté de pile, il arrivera, au bout de 100 fois ou davantage, que la somme des nombres qui seront venus sera à-peu-près égale à 50 fois 2 & 50 fois 1, c'est-à-dire, à 150. Nouvelle raison pour rejeter du nombre des combinaisons, physiquement possibles, celles qui renferment le même cas un trop grand nombre de fois de suite.

Voici une autre question, qui est la suite de celle

telle que nous venons d'agiter. Qu'un effet soit arrivé plusieurs fois de suite ; par exemple, que pile arrive de suite trois fois, est-il également probable que croix ou pile arriveront au quatrième coup ? Il est certain que, si l'on admet les réflexions précédentes, on doit parier pour croix ; & c'est, en effet, ainsi que bien des joueurs en usent. La difficulté est de savoir combien il y a à parier que croix arrivera plutôt que pile ; & c'est sur quoi le calcul n'a pas de prise suffisante.

Ce qu'on vient de dire est fondé sur la supposition que pile ne soit pas arrivé de suite un très-grand nombre de fois : car il seroit plus probable que c'est l'effet de quelque cause particulière dans la construction de la pièce, & pour lors il y auroit de l'avantage à parier que pile arriveroit encore. Quoi qu'il en soit, j'imagine qu'il n'y a point de joueur sage qui ne doive dans ce cas être embarrassé pour savoir s'il pariera croix ou pile, tandis qu'au commencement du jeu il dira sans hésiter croix ou pile indifféremment.

Je demande donc en conséquence :

1°. Si, parmi les différentes combinaisons qu'un jeu peut admettre, on ne doit pas exclure celles où le même effet arrivera un grand nombre de fois de suite, au moins lorsque l'on voudra appliquer le calcul à la nature ?

2°. Supposons que l'on doive exclure les combinaisons où le même effet arrivera, par exemple, 20 fois de suite ; sur quel pied envisagera-t-on les combinaisons où le même arrivera 19 fois, 18 fois de suite, &c. ? Il me paroît peu conséquent de les regarder comme aussi possibles, que celles où les effets seroient mêlés. Car, s'il est aussi possible, par exemple, que croix arrive 19 fois de suite, qu'il l'ait que pile arrive au premier coup, croix ensuite, ensuite pile deux fois si l'on veut, & ainsi du reste, en mêlant croix & pile ensemble sans les faire arriver longtems de suite l'un ou l'autre ; je demande pourquoi l'on excleroit absolument, comme ne devant jamais arriver dans la nature, le cas où croix viendrait 20 fois de suite, aussi-bien que tout autre coup, & que pile ne pût arriver 20 fois de suite ?

Pour moi je ne vois à cela qu'une réponse raisonnable : c'est que la probabilité d'une combinaison, où le même effet est supposé arriver plusieurs fois de suite, est d'autant plus petite, toutes choses d'ailleurs égales, que ce nombre de fois est plus grand, en sorte que, quand il est très-grand, la probabilité est absolument nulle ou comme nulle, & que, quand il est absolument petit, la probabilité n'est que peu ou point diminuée par cette considération.

D'assigner la loi de cette diminution, c'est ce que ni moi, ni personne, je crois, ne peut faire : mais je pense en avoir assez dit pour convaincre mes lecteurs, que les principes du calcul

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II.

cul des probabilités pourroient bien avoir besoin de quelques restrictions, lorsqu'on voudra les envisager physiquement.

Pour fortifier les réflexions précédentes, que l'on me permette d'y ajouter celles-ci.

Je suppose que mille caractères, qu'on trouveroit arrangés sur une table, formassent un discours & un sens ; je demande quel est l'homme qui ne pariera pas tout au monde que cet arrangement n'est pas l'effet du hasard ? Cependant il est de la dernière évidence que cet arrangement de mots, qui donnent un sens, est tout aussi possible, mathématiquement parlant, qu'un autre arrangement de caractères, qui ne formeroit point de sens. Pourquoi le premier nous paroît-il avoir incontestablement une cause, & non pas le second ? si ce n'est parce que nous supposons tacitement qu'il n'y a ni ordre, ni régularité dans les choses où le hasard seul préside ; ou du moins que, quand nous apercevons dans quelque chose de l'ordre, de la régularité, une sorte de dessein & de projet, il y a beaucoup plus à parier que cette chose n'est pas l'effet du hasard, que si l'on n'y apercevoit ni dessein ni régularité.

Pour développer mon idée avec encore plus de netteté & de précision, je suppose que l'on trouve sur une table des caractères d'imprimerie arrangés en cette sorte :

Constantinopolitane sibus,
ou a a b c e i i i l n n n n n o o o p s s s i t r u
ou n b s a e p t o l n o i a u o s t n i s n i c t n,

Ces trois arrangements contiennent absolument les mêmes lettres : dans le premier arrangement, elles forment un mot connu ; dans le second, elle ne forment point de mot, mais les lettres y sont disposées suivant leur ordre alphabétique, & la même lettre s'y trouve autant de fois de suite qu'elle se trouve de fois dans les 25 caractères qui forment le mot *constantinopolitanen sibus* ; enfin, dans le troisième arrangement, les caractères sont pêle-mêle, sans ordre & au hasard. Or, il est d'abord certain que, mathématiquement parlant, ces trois arrangements sont également possibles. Il ne l'est pas moins que tout homme sensé, qui jettera un coup d'œil sur la table où ces trois arrangements sont supposés se trouver, ne doutera pas, ou du moins pariera tout au monde, que le premier n'est pas l'effet du hasard, & qu'il ne fera guères moins porté à parier que le second arrangement ne l'est pas non plus. Donc, cet homme sensé ne regarde pas, en quelque manière, les trois arrangements comme également possibles, physiquement parlant, quoique la possibilité mathématique soit égale & la même pour tous les trois.

On est étonné que la lune tourne autour de

son axe dans un tems précisément égal à celui qu'elle met à tourner autour de la terre, & l'on cherche quelle en est la cause? Si le rapport des deux tems étoit celui de deux nombres pris au hasard; par exemple, de 21 à 33, on ne seroit pas surpris, & on n'y chercheroit pas de cause: cependant le rapport d'égalité est évidemment aussi possible, mathématiquement parlant, que celui de 21 à 23; pourquoi donc chercher une cause au premier, & non pas au second?

Un grand géomètre, M. Daniel Bernoulli, nous a donné un savant mémoire, où il cherche par quelle raison les orbites des planètes sont renfermées dans une très-petite zone parallèle à l'écliptique, & qui n'est que la dix-septième partie de la sphère: il calcule combien il y a à parier que les cinq planètes, Saturne, Jupiter, Mars, Vénus & Mercure, jetées au hasard autour du soleil, s'écarteroient si peu du plan de l'écliptique qu'il tourne la sixième planète, qui est la Terre: il trouve qu'il y a à parier plus de 1,400,000 contre un que la chose n'arriveroit pas ainsi, d'où il conclut que cet effet n'est point dû au hasard, & en conséquence, il en cherche & en détermine bien ou mal la cause. Or, je dis que, mathématiquement parlant, il étoit également possible, ou que les cinq planètes s'écarteraient aussi peu qu'elles le font du plan de l'écliptique, ou qu'elles prisent tout autre arrangement, qui les auroit beaucoup plus écartées, & dispersées comme les comètes sous tous les angles possibles avec l'écliptique; cependant personne ne s'avise de demander pourquoi les comètes n'ont pas de limites dans leur inclinaison, & l'on demande pourquoi les planètes en ont? Quelle peut en être la raison? Sinon encore une fois, parce qu'on regarde comme très-vraisemblable, & presque comme évident, qu'une combinaison, où il paroît de la régularité & une espèce de dessein, n'est pas l'effet du hasard, quoique mathématiquement parlant, elle soit aussi possible que toute autre combinaison où l'on ne verroit aucun ordre ni aucune singularité, & à laquelle, par cette raison, on ne penseroit pas à chercher une cause.

Si l'on jetoit cinq fois de suite un dé à dix-sept faces, & que toutes ces dix-sept fois il arrivât *sonnez*, M. Bernoulli pourroit prouver qu'il y a voit précisément le même pari à faire que dans le cas des planètes, que *sonnez* n'arriveroit pas ainsi. Or, je lui demande s'il chercheroit une cause à cet événement, ou s'il n'en chercheroit pas? S'il n'en cherche point, & qu'il le regarde comme un effet du hasard, pourquoi chercheroit-il une cause à l'arrangement des planètes, qui est précisément dans le même cas? Et, s'il cherche une cause à ce coup de dé, comme il le doit faire pour être conséquent; pourquoi ne chercheroit-il pas une cause à toute autre combinaison particulière, où le dé à dix-sept faces,

jeté cinq fois de suite, produiroit des nombres différens, sans ordre & sans suite; par exemple, 3 au premier coup, 7 au second, 1 au troisième, &c. ? Cependant il y auroit autant à parier que cette combinaison n'arriveroit pas, qu'il y auroit à parier que *sonnez* n'arriveroit pas cinq fois de suite dans un dé à dix-sept faces. Donc M. Bernoulli regarderoit tacitement cette dernière combinaison de *sonnez* cinq fois de suite, comme étant moins possible que l'autre. Il supposeroit donc qu'il n'est pas dans la nature que le même effet arrive dix-sept fois de suite, surtout lorsque la combinaison totale des effets montre que le nombre des cas possibles est égale à 17 multiplié quatre fois de suite par lui-même?

Allons plus loin, toujours d'après les calculs de M. Bernoulli. Si les planètes étoient toutes dans le même plan, & qu'on appliquât à ce cas-là les raisonnemens de l'auteur, on trouveroit qu'il y a l'infini à parier contre un que cet arrangement ne devroit pas arriver, & l'on concluroit avec lui qu'il y a l'infini à parier que cet arrangement est produit par une cause particulière & non fortuite; c'est-à-dire, qu'il est impossible que cet arrangement soit l'effet du hasard; car, parier l'infini qu'une chose n'est pas, c'est assurer qu'elle est impossible. Cependant tout autre arrangement particulier & arbitraire, qu'on voudra imaginer (par exemple, Mercure à 20 degrés d'inclinaison, Vénus à 15, Mars à 51, Jupiter à 40, Saturne à 83) est unique, comme celui de l'arrangement des planètes dans le même plan; il y a de même l'infini contre un à parier que ce cas n'arrivera pas; pourquoi donc M. Bernoulli cherche-t-il une cause dans le premier cas, lorsqu'il n'en chercheroit point dans le second, si ce n'est par la raison que nous avons dite?

Ce qu'il y a de singulier, c'est que le grand géomètre, dont je parle, a trouvé ridicule, du moins à ce qu'on m'assure, mes raisonnemens sur le calcul des *probabilités*. Pour toute réponse, je le prie seulement de s'accorder avec lui-même, & de nous faire entendre bien clairement pourquoi il ne chercheroit pas une cause à certaines combinaisons, tandis qu'il en cherche à d'autres qui, mathématiquement parlant, sont également possibles?

J'ajouteroi encore une réflexion qui me paroît à l'avantage de la thèse que je soutiens: c'est qu'il étoit peut-être plus possible, physiquement parlant, que les planètes se trouvassent toutes dans un même plan, qu'il ne l'est qu'un même effet arrive cent fois de suite; parce qu'il est peut-être plus possible qu'un seul jet, une seule impulsion produise à la fois sur différens corps un effet qui soit le même, qu'il ne l'est qu'un corps, lancé successivement au hasard cent fois de suite, prenne en retombant la même situation: ainsi le raisonnement, que M. Bernoulli tire de

ses calculs, pourroit être faux, que, peut-être, le nôtre seroit encore juste. Ceci pourroit me conduire à d'autres réflexions sur certains cas, que l'on regarde comme semblables dans le calcul des *probabilités*, & qui, physiquement parlant, pourroient bien ne l'être pas; mais je terminerai ici ces doutes, en avertissant que, si je suis bien éloigné de les donner pour des démonstrations, je ne cesserai pas non plus de les croire fondés, tant qu'on n'y opposera que des considérations purement mathématiques, ou des réponses que je saisis avant qu'on me les eût faites; en un mot, tant qu'on ne résoudre pas d'une manière nette & précise la question que j'ai proposée sur le jeu de croix & pile, & qu'on se croira en droit de chercher une cause aux effets symétriques & réguliers.

Peut-être, me dira-t-on, pour dernière ressource, que, si l'on cherche une cause aux effets symétriques & réguliers, ce n'est pas qu'absolument parlant, ils ne puissent pas être l'effet du hasard, mais seulement parce que cela n'est pas vraisemblable. Voilà tout ce que je veux qu'on m'accorde. J'en conclus d'abord que, si les effets réguliers dus au hasard ne sont pas absolument impossibles, physiquement parlant, ils sont du moins beaucoup plus vraisemblablement l'effet d'une cause intelligente & régulière, que les effets non symétriques & irréguliers; j'en conclus, en second lieu, que, s'il n'y a à la rigueur, & même physiquement parlant, aucune combinaison qui ne soit possible, la possibilité physique de toutes ces combinaisons (tant qu'on les suppose la pur effet du hasard) ne sera pas égale, quoique leur possibilité mathématique soit absolument la même. Cela suffira pour répondre à toutes les difficultés proposées ci-dessus, &, entr'autres, pour résoudre la question proposée sur le jeu de croix & pile. Car, dès qu'on suppose que toutes ces combinaisons ne sont pas également possibles, sans même en regarder aucune comme rigoureusement impossible dans la nature, on trouvera que Paul peut n'être pas obligé de donner à Pierre une somme infinie. C'est ce qu'il seroit très-aisé de prouver mathématiquement; c'est même de quoi un calculateur médiocre pourra facilement s'assurer. Mais ce calcul seroit difficile à faire entendre au commun de nos lecteurs. Je le supprimerai donc comme ne pouvant souffrir aucune objection; & j'attendrai que des géomètres, qui méritent que je les lise ou que je leur réponde, combattent ou appuient les nouvelles vues que je propose sur le calcul des *probabilités*.

P. S. En finissant cet écrit, je tombe par hasard sur l'article FATALITÉ du dictionnaire encyclopédique; article que l'on connoitra aisément pour l'ouvrage d'un homme d'esprit & d'un philosophe; & voici ce que j'y trouve, à propos

du prétendu bonheur ou malheur dans le jeu. « Ou il faut avoir égard aux coups passés pour estimer le coup prochain, ou il faut considérer le coup prochain, indépendamment des coups déjà joués; ces deux opinions ont leurs partisans. Dans le premier cas, l'analyse des hasards me conduit à penser que, si les coups précédents m'ont été favorables, le coup prochain me sera contraire; & que, si j'ai gagné tant de coups, il y a tant à parier que je perdrai celui que je vais jouer, & vice versa. Je ne pourrai donc jamais dire: je suis-en malheur, & je ne risquerai pas ce coup-là; car je ne pourrais le dire que d'après les coups passés qui m'ont été contraires; mais ces coups passés doivent plutôt me faire espérer que le coup suivant me sera favorable. Dans le second cas, c'est-à-dire, si l'on regarde le coup prochain comme tout-à-fait isolé des coups précédents, on n'a point de raison d'estimer que le coup prochain sera favorable plutôt que contraire, ou contraire plutôt que favorable; ainsi, on ne peut pas régler sa conduite au jeu, d'après l'opinion du destin, du bonheur, ou du malheur ».

De ce passage, je tire deux conséquences. La première, que, suivant l'auteur de cet excellent article, on peut se partager sur la question, s'il est également probable qu'un effet arrive ou n'arrive pas, lorsqu'il est déjà arrivé plusieurs fois de suite. Or, il me suffit que cela soit regardé comme douteux, pour m'autoriser à croire que l'objet de l'écrit précédent n'est pas aussi étrange que d'habiles mathématiciens l'ont imaginé. La seconde conséquence, c'est que l'analyse des hasards, telle que la conçoit l'auteur de l'article, donne moins de *probabilité* aux combinaisons qui renferment la répétition successive du même effet, qu'aux combinaisons où cet effet est mêlé avec d'autres. Or, cela ne se peut dire que de l'analyse des hasards considérée physiquement; car, à l'envisager du seul côté mathématique, toutes les combinaisons, comme nous l'avons dit, sont également possibles. Je crois donc pouvoir regarder l'auteur de l'article FATALITÉ comme partisan de l'opinion que j'ai tâché d'établir; & un partisan de ce mérite me persuade de nouveau que cette opinion n'est pas une absurdité.

PROVIDENCE, s. f. (*Metaph.*) La providence est le soin que la divinité prend de ses ouvrages, tant en les conservant, qu'en dirigeant leurs opérations. Les payens, tant poètes que philosophes, si l'on en excepte les Epicuriens, l'ont reconnue, & elle a été admise par toutes les nations, du moins policées, & qui vivoient sous le gouvernement des loix. Virgile nous tiendra ici lieu de tous les poètes. Il fait adresser à Jupiter cette invocation par Vénus :

O qui res hominumque, deumque
Æternis regis imperiis & fulmine terras.

Æneid. lib. I.

P A

Diodore de Sicile dit que les Chaldéens soutenaient que l'ordre & la beauté de cet univers étoient dus à une providence, & que ce qui arrive dans le ciel & sur la terre, n'arrive point de soi-même, & ne dépend point du hasard, mais se fait par la volonté fixe & déterminée des dieux. Les philosophes barbares admettoient une providence générale. Ils tomboient d'accord qu'un premier moteur, que Dieu avoit présidé à la formation de la terre, mais ils nioient une providence particulière; ils disoient que les choses, ayant une fois reçu le mouvement qui leur convenoit, s'étoient dépliées, pour ainsi dire, & se succédoient les unes aux autres à point nommé: c'est une folie de croire, disoient-ils, que chaque chose arrive en détail, parce que Jupiter l'a ainsi ordonné: tout au contraire, ce qui arrive est une dépendance certaine de ce qui est arrivé auparavant. Il y a un ordre inviolable, duquel tous les événements ne peuvent manquer de s'ensuivre, & qui ne sert pas moins à la beauté qu'à l'affermissement de l'univers.

Les philosophes grecs, en admettant une providence, étoient partagés entr'eux sur la manière dont elle étoit administrée. Il y en eut qui n'étendirent la providence de Dieu que jusqu'au dernier des orbes célestes, le genre humain n'y avoit point de part. Il y en eut aussi qui ne lui faisoient gouverner que les affaires générales, la déchargeant du soin des intérêts particuliers, *magna dii curant, parva negligunt*, disoit le stoïcien Balbus, ils ne croyoient pas qu'elle s'abaissât jusqu'à veiller sur les moissons & sur les fruits de la terre. *Minora dii negligunt, neque agellos singularum, nec vitulas persequuntur, nec se uredo aut grandio quidpiam nocuit, id Jovi animadvertendum fuit. Nec in regnis quidem reges omnia minima curant.*

Il faut ici remarquer que la religion des payens, ce qu'ils disoient de la providence, leur crainte de la justice divine, leurs espérances des faveurs d'en-haut étoient des choses qui ne couloient point de leur doctrine touchant la nature des dieux. Je parle même de la doctrine des philosophes sur ce grand point. Cette doctrine approfondie, bien pénétrée, étoit l'éponge de toute religion. Voici pourquoi: c'est qu'un dieu corporel ne seroit pas une substance, mais un amas de plusieurs substances; car tout corps est composé de parties. Si l'on invoquoit ce dieu, il n'entendrait point les prières tant qu'il n'entendrait rien de composé n'existe hors de notre entendement sous la nature de tout. Si Dieu, étant que tout, n'entendait point les prières, du moins les entendait-il quant à ses parties, pas davantage; car ou chacune de ces parties les entendrait & les pourroit exaucer, ou cela n'appartiendrait qu'à un certain nombre de parties. Au premier cas, il n'y auroit qu'une partie qui fût nécessaire au monde, toutes les autres

passeroient sous le raisoir des nominaux, la nature ne souffrant rien d'inutile. Bien plus, cette partie-là contiendrait une infinité d'inutilités, car elle seroit divisible à l'infini. On ne parvient jamais à l'unité dans les choses corporelles. Au second cas, on ne pourroit jamais déterminer quel est le nombre des parties exaucantes, ni pourquoi elles ont cette vertu préférablement à leurs compagnes. Dans ces embarras, on concluroit par n'invoquer aucun dieu. Je vais plus loin, & je raisonne contre les philosophes anciens. Le dieu que vous admettez, n'étant qu'une matière très-subtile & très-déliée (les anciens n'ont jamais eu d'autre idée de la spiritualité), n'est tout entier nulle part, ni quant à sa substance, ni quant à sa force: donc il n'existe tout entier en aucun lieu quant à sa science: donc il n'y a rien qui, par une idée pure & simple connoisse tout-à-la-fois le présent, le passé & l'avenir, les pensées & les actions des hommes, la situation & les qualités de chaque corps, &c.; donc la science de votre dieu est par tout bornée; & comme le mouvement, quelque infini qu'on le suppose dans l'infinité des espèces, est néanmoins fini en chaque partie, & modifié diversément selon les rencontres: ainsi la science, quelque infinie qu'elle puisse être extensive par dispersion, & limitée intensive quant à ses degrés dans chaque partie de l'univers; il n'y a donc point une providence réunie qui sache tout, & qui règle tout: il seroit donc inutile d'invoquer l'auteur de la nature. Si les anciens philosophes eussent donc raisonné conséquemment, ils auroient nié toute providence; mais cette idée d'une providence est si naturelle à l'esprit, & si fortement imprimée dans tous les cœurs, que, malgré toutes leurs erreurs sur la nature de Dieu, erreurs qui la détruisoient absolument, il ont néanmoins toujours reconnu cette providence. Ils ont réuni en un seul point toute la force & toute la science de Dieu, quoique dans leurs principes elle dû être à part & désunie dans toute la nature. Ils ne sont redevables de leur orthodoxie sur cet article, qu'au défaut d'exactitude qui les a empêchés de raisonner conséquemment. Ce sont deux questions qui, dans le vrai, se supposent l'une & l'autre. Si Dieu gouverne le monde, il a présidé à sa formation, & s'il y a présidé, il le gouverne. Mais tous les anciens philosophes n'y regardoient pas de si près: ils avouoient que la matière ne devoit qu'à elle-même son existence. Il étoit tout simple d'en conclure que les dieux n'agissoient point sur la matière, & qu'ils n'en pouvoient disposer à leur fantaisie. Mais ce qui nous paroît si simple & si naturel, n'entroit point dans leur esprit; ils trouvoient le secret d'unir les choses les plus incompatibles & les plus discordantes. M. Bayle a très-bien prouvé que les épicuriens, qui nioient la providence, dogmatisoient plus conséquemment que ceux qui la re-

connoissoient. En effet, ce principe une fois posé que la matière n'a point été créée, il est moins absurde de soutenir, comme faisoient les épicuriens, que Dieu n'étoit pas l'auteur du monde, & qu'il ne se mêloit pas de le conduire, que de dire qu'il l'avoit formé, qu'il le conservoit, & qu'il en étoit le directeur. Ce qu'ils disoient étoit vrai; mais ils ne faisoient pas de parler inconséquemment. C'étoit une vérité, pour ainsi dire, intruse, qui n'entroit point naturellement dans leur système; ils se trouvoient dans le bon chemin, parce qu'ils s'étoient égarés de la route qu'ils avoient prise au commencement. Voici ce que l'on pouvoit leur dire: si la matière est éternelle, pourquoi son mouvement ne le seroit-il pas? Et s'il l'est, elle n'a donc pas besoin d'être conduite. L'éternité de la matière entraîne avec elle l'éternité du mouvement. Dès que la matière existe, je la conçois nécessairement susceptible d'un nombre infini de configurations. Peut-on s'imaginer qu'elle puisse être figurable sans mouvement? D'ailleurs, qu'est ce que le mouvement introduit dans la matière? Du moins quel est-il selon vos idées? Ce n'est qu'un changement de situation qui ne peut convenir qu'à la matière, c'est un de ses principaux attributs éternels. Et puis, pourroit dire un épicurien, de quel droit Dieu a-t-il ôté à la matière l'état où elle avoit subsisté éternellement? Quel est son titre? D'où lui vient la commission pour faire cette réforme? Qu'auroit-on pu lui répondre? Eût-on fondé ce titre sur la force supérieure dont Dieu se trouvoit doué; Mais en ce cas-là ne l'eût-on pas fait agir selon la loi du plus fort, & à la manière de ces conquérans usurpateurs, dont la conduite est manifestement opposée au droit? Eût-on dit que Dieu étant plus parfait que la matière, il étoit juste qu'il la soumit à son empire? Mais, cela même n'est pas conforme aux idées de la religion. Un philosophe qu'on auroit pressé de la sorte, se seroit contenté de dire que Dieu n'exerce son pouvoir sur la matière que par un principe de bonté. Dieu, diroit-il, connoissoit parfaitement ces deux choses: l'une, qu'il ne faisoit rien contre le gré de la matière, & la soumettant à son empire; car, comme elle ne sentoit rien, elle n'étoit point capable de se fâcher de la perte de son indépendance: l'autre, qu'elle étoit dans un état de confusion & d'imperfection, un amas informe de matériaux, dont on pouvoit faire un excellent édifice, & dont quelques-uns pouvoient être convertis en des corps vivans & en des substances pensantes. Il voulut donc communiquer à la nature un état plus parfait & plus beau que celui où elle étoit. 1°. Un épicurien auroit demandé s'il y avoit un état plus convenable à une chose, que celui où elle a toujours été, & où sa propre nature & la nécessité de son existence l'ont mise éternellement. Une telle condition n'est-elle pas la plus naturelle qui

puisse s'imaginer? Ce que la nature des choses, ce que la nécessité à laquelle tout ce qui existe de soi-même, doit son existence réglée & déterminée, peut-il avoir besoin de réforme? 2°. Un agent sage n'entreprend point de mettre en œuvre un grand amas de matériaux, sans avoir examiné ses qualités, & sans avoir reconnu qu'ils sont susceptibles de la forme qu'il voudroit leur donner; or, Dieu pouvoit-il les connoître, s'il ne leur avoit pas donné l'être? Dieu ne peut tirer ses connoissances que de lui-même: rien ne peut agir sur lui, ni l'éclaircir: si Dieu ne voyant donc point en lui-même, & par la connoissance de ses volontés, l'existence de la matière, elle devoit lui être éternellement inconnue: il ne pouvoit donc pas l'arranger avec ordre, ni en former son ouvrage. On peut donc conclure de tous ces raisonnemens, que l'impiété d'Epicure couloit naturellement & philosophiquement de l'erreur commune aux payens sur l'existence éternelle de la matière. Ses avantages auroient été bien plus grands, s'il avoit eu à faire au vulgaire, qui croyoit bonnement que les dieux mâles & femelles, issus les uns des autres, gouvernoient le monde. On peut lire sur l'article d'Epicure dans le dictionnaire de Bayle.

Il y avoit encore une autre raison qui auroit dû empêcher les anciens philosophes, supposé qu'ils eussent raisonné conséquemment, d'admettre une providence du moins particulière: c'est le sentiment où ils étoient presque tous, qu'il n'y avoit point de peines ni de récompenses dans une autre vie, quoiqu'ils enseignassent au peuple ce dogme à cause de son utilité. L'ancienne Philosophie grecque étoit raffinée, subtilisée, spéculative à l'excès; elle se décidoit moins par des principes de Morale, que par des principes de Métaphysique; & quelques absurdes qu'en fussent les conséquences, elles n'étoient pas capables de vaincre l'impression que ces principes faisoient sur leurs esprits, ni de les tirer de l'erreur dont ils étoient prévenus; or, ces principes métaphysiques, qui donnent, dans leur façon de raisonner, nécessairement l'exclusion au dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, étoient, 1°. que Dieu ne pouvoit se fâcher, ni faire du mal à qui que ce soit: 2°. Que nos ames étoient autant de parcelles de l'ame du monde qui étoit dieu, à laquelle elles devoient se réunir, après que les liens du corps, où elles étoient comme enchaînées, auroient été brisés. Voyez l'article AME. Un moderne, rempli des idées philosophiques de ces derniers siècles, sera peut-être surpris de ce que cette conséquence a fort embarrassé toute l'antiquité, lorsqu'il lui paroît & qu'il est réellement si facile de résoudre la difficulté, en distinguant les passions humaines des attributs divins de justice & de bonté, sur lesquels est établi d'une manière invincible le dogme des peines & des récompenses futures.

Mais les anciens étoient fort éloignés d'avoir des idées si précises & si distinctes de la nature divine; ils ne savoiient pas distinguer la colere de la justice, ni la partialité de la bonté. Ce n'est cependant pas qu'il n'y ait eu parmi les ennemis de la religion quelques modernes coupables de la même erreur. Milord Rochester croyoit un être suprême; il ne pouvoit pas s'imaginer que le monde fût l'ouvrage du hasard, & le cours régulier de la nature lui paroïssoit démontrer le pouvoir éternel de son auteur; mais il ne croyoit pas que Dieu eût aucune de ses affections d'amour & de haine, qui causent en nous tant de trouble; & par conséquent, il ne concevoit pas qu'il y eût des récompenses & des peines futures.

Mais comment concilier, direz-vous, la providence avec l'exclusion du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie? pour répondre à votre question, il sera bon de considérer quelle étoit l'espèce de providence que croyoient les philosophes théistes. Les péripatéticiens & les stoïciens avoient à-peu-près les mêmes sentimens sur ce sujet. On accuse communément Aristote d'avoir cru que la providence ne s'étendoit point au-dessous de la lune; mais c'est une calomnie inventée par Chalcidias. Ce qu'Aristote a prétendu, c'est que la providence particulière ne s'étendoit point aux individus. Comme il étoit fataliste dans ses opinions sur les choses naturelles, & qu'il croyoit en même tems le libre arbitre de l'homme, il pensoit que, si la providence s'étendoit jusqu'aux individus, ou que les actions de l'homme seroient nécessaires, ou qu'étaient contingentes, leurs effets déconcerteroient les desseins de la providence. Ne voyant donc aucun moyen de concilier le libre arbitre avec la providence divine, il coupa le nœud de la difficulté, en niant que la providence s'étendit jusqu'aux individus. Zénon soutenoit que la providence prenoit soin du genre humain, de la même manière qu'elle préside au globe céleste, mais plus uniforme dans ses opinions qu'Aristote, il nioit le libre arbitre de l'homme; & c'est en quoi il différoit de ce philosophe. Au reste, l'un comme l'autre, en admettant la providence générale, rejettoit toute providence particulière. Voilà d'abord un genre de providence, qui est non-seulement très-compatible avec l'opinion de ne point croire les peines & les récompenses de l'autre vie, mais qui même détruit la créance de ce dogme.

Le cas des pythagoriciens & des platoniciens est, à la vérité, tout-à-fait différent; car ces deux sectes croyoient une providence particulière qui s'étendoit à chaque individu; une providence qui, suivant les notions de l'ancienne Philosophie, ne pouvoit avoir lieu sans les passions d'amour ou de haine: c'est-là le point de la difficulté. Ces sectes exclusoient de la divinité toute idée de passion, & particulièrement l'idée de colere; en conséquence, elles rejetoient la

créance du dogme des peines & des récompenses d'une autre vie; cependant elles croyoient en même tems une providence administrée par le secours des passions. Pour éclaircir cette opposition apparente, il faut avoir recours à un principe dominant du paganisme, c'est-à-dire, de l'influence des divinités locales & nécessaires. Pythagore & Platon enseignoient que les différentes régions de la terre avoient été confiées par le maître suprême de l'univers au gouvernement de certains dieux inférieurs & subalternes. C'étoit, long-tems avant ces philosophes, l'opinion populaire de tout le monde payen. Elle venait originairement des Egyptiens, sur l'autorité desquels Pythagore & Platon l'adoptèrent. Tous les écrits de leurs disciples sont remplis de la doctrine des démons & des génies, & d'une manière si marquée, que cette opinion devint le dogme caractéristique de leur Theologie. Or, l'on supposoit que ces génies étoient susceptibles de passions, & que c'étoit par leur moyen que la providence particulière avoit lieu. On doit même observer ici que la raison qui, suivant Chalcidias, faisoit rejeter aux péripatéticiens la créance d'une providence, c'est qu'ils ne croyoient point à l'administration des divinités inférieures; ce qui montre que ces deux opinions étoient étroitement liées l'une à l'autre.

Il paroît évidemment, par ce que nous venons de dire, que le principe, que Dieu est incapable de colere, principe, qui, dans l'idée des payens, renversoit le dogme des peines & des récompenses d'une autre vie, n'attaquoit point la providence particulière des dieux, & que la bienveillance, que quelques philosophes attribuoient à la divinité suprême n'étoit point une passion semblable en aucune manière à la colere qu'ils lui refusoient, mais une simple bienveillance, qui dans l'arrangement & le gouvernement de l'univers, dirigeoit la totalité vers le mieux, sans intervenir dans chaque système particulier. Cette bienveillance ne provenoit pas de la volonté, mais émanoit de l'essence même de l'être suprême. Presque tous les philosophes ont donc reconnu une providence, sinon particulière, du moins générale. Démocrite & Lucippe passent pour avoir été les premiers adversaires de la providence; mais ce fut Epicure qui entreprit d'établir leur opinions. Tous les épicuriens pensoient de même que leur maître. Lucrèce cependant, le poète Lucrèce, dans le livre même où il combat la providence, l'établit d'une manière fort énergique, en admettant une force cachée qui influe sur les grands événemens.

*Usque adeo res humanas vis obdita quadam
Obterit, & pulchros fasces, savasque secures
Proculcare ac ludibrio sibi habere videtur.*

Au fond, Epicure n'admettoit des dieux que par politique, & son système étoit un véritable

athéisme. Cicéron le dit d'après Posidonius, dans son livre de la nature des dieux : *Epicurus se tollit, & adiones relinquit deos*. Nous résoudrons plus bas les difficultés qu'il faisoit contre le dogme de la providence.

Tous les peuples policés reconnoissoient une providence ; cela est sûr des grecs. On pourroit en rapporter une infinité de preuves ; je me contenterai de celle que me fournit Plutarque dans la vie de Timoléon, de la traduction d'Amior : « Mais arrivé que sur Dionysius en la ville de » Corinthe, il n'y eut homme en toute la Grèce, » qui n'eût envie d'y aller pour le voir & par- » ler à lui, & y alloient les uns très-aisés de » son malheur, comme s'ils eussent foulé aux » pieds celui que la fortune avait abattu, tant » ils le haïsoient àprement. Les autres, amol- » lis en leur cœur de voir une si grande muta- » tion, le regardoient avec un je ne sais quoi de » compassion, considérant la grande puissance » qu'ont les causes occultes & divines sur l'hu- » manité des hommes, & sur les choses qui » passent tous les jours devant nos yeux ». Il est vrai, pour le dire en passant, que l'orthodoxie de Plutarque n'est pas soutenue, & qu'il parle quelquefois le langage des épicuriens. Tite-Live s'exprime ainsi sur le malheur arrivé à Appius Claudius : *& dum pro se quisque deos tandem esse, & non negligere humana fremunt, & superbia crudelitatisque penas essi ferat, non leves tamen venire penas*. Les indiens, les celtes, les égyptiens, les éthiopiens, les chaldéens, en un mot, presque tous les peuples qui croyoient qu'il y avoit un Dieu, croyoient en même tems qu'il avoit soin des choses humaines ; tant est forte & naturelle la conviction d'une providence, dès-là que l'on admet un être suprême. L'évidence de ce dogme ne sauroit être obscurcie par les difficultés qu'on y oppose en foule ; les seules lumières de la raison suffisent pour nous faire comprendre que le créateur de ce chef-d'œuvre, qu'on ne peut assez admirer, n'a pu l'abandonner au hasard. Comment s'imaginer que le meilleur des pères néglige le soin de ses enfans ? Pourquoi les auroit-il formés, s'ils lui étoient indifférens ? Quel est l'ouvrier qui abandonne le soin de son ouvrage ? Dieu peut-il avoir créé des sujets en état de connoître leur créateur, & de suivre des loix, sans leur en avoir donné ? Les loix ne supposent-elles pas la punition des coupables ? Comment punir sans connoître ce qui se passe ? Tout ce qui est dans Dieu, tout ce qui est dans l'homme, tout ce qui est dans le monde, nous conduit à une providence. Dès que l'on supprime cette vérité, la religion s'anéantit ; l'idée de Dieu s'efface, & l'on est tenté de croire que, n'y ayant plus qu'un pas à faire pour tomber dans l'athéisme, ceux qui nient la providence peuvent être placés au rang des athées. Mais, pour rendre ceci plus frappant & plus sensible, faisons un

parallèle entre le Dieu de la religion & le dieu de l'irréligion ; entre le Dieu de la providence, & le dieu d'Epicure ; entre le Dieu des chrétiens, & le dieu de certains déistes. Dans le système de l'irréligion, je vois un dieu dédaigneux & superbe, qui néglige, qui oublie l'homme après l'avoir fait, qui le dégage de toute dépendance, de peur de s'abaisser jusqu'à veiller sur lui ; qui l'abandonne par mépris à tous les égaremens de son orgueil, & à tous les excès de la passion, sans y prendre le moindre intérêt ; un dieu qui voit d'un œil égal & le vice triomphant, & la vertu violée, qui ne demande d'être aimé, ni même d'être connu de sa créature, quoiqu'il ait mis en elle une intelligence capable de le connoître, & un cœur capable de l'aimer. Dans le système de la providence, je vois, au contraire, un Dieu sage, dont l'immuable volonté est un immuable attachement à l'ordre, un Dieu bon, dont l'amour paternel se plaît à cultiver dans le cœur de sa créature, les semences de vertus qu'il y a mises ; un Dieu juste, qui récompense sans mesure, qui corrige sans hauteur, qui punit avec règle, & proportionne les châtimens aux fautes ; un Dieu qui veut être connu, qui couronne en nous ses propres dons, l'homme qu'il nous fait rendre à ses perfections inhérentes, & l'amour qu'il nous inspire pour elles. C'est au déiste, situé entre ces deux tableaux, à se déterminer pour celui qui lui paroit plus conforme à sa raison.

Si nous pouvions méconnoître la providence dans le spectacle de ce vaste univers, nous la retrouverions en nous. Sans chercher des raisons qui nous fuient, ouvrons l'oreille à la voix intérieure qui cherche à nous instruire. Nous sommes l'abrégé de l'univers, & en même tems nous sommes l'image du créateur. Si nous ne pouvons contempler ce grand original, contentons-nous de le contempler dans son image. Nous ne pouvons jamais mieux le trouver que dans les portraits où il a voulu se peindre lui-même. Si je me replie sur moi-même, je sens en moi un principe qui pense, qui juge, qui veut ; je trouve de plus que je suis un corps organisé, capable d'une infinité de mouvemens variés, dont les uns ne dépendent point du tout de moi, les autres en dépendent en partie, & les autres me sont entièrement soumis. Ceux qui ne dépendent point de moi, sont, par exemple, la circulation du sang & celle des humeurs, d'où procède la nutrition & la formation des esprits animaux. Ce mouvement ne peut être interrompu par un acte de ma volonté, & je ne puis subsister, si quelque cause étrangère en interrompt le cours. J'en trouve d'autres chez moi aussi indépendans de ma volonté, que la circulation du sang ; mais que je puis suspendre pour un moment, sans bouleverser toute la machine. Tel est, entre autres, celui de la respiration, que je puis arrêter quand

il me plaît, mais non pas pour long-tems, par un simple acte de ma volonté, sans le secours de quelques moyens antérieurs. Enfin, il y a en moi certains fluides errans dans tous les divers canaux dont mon corps est rempli, mais dont je puis déterminer le cours par un acte de ma volonté. Sans cet acte, ces fluides, que j'appellerai les *esprits animaux*, coulent par leur activité naturelle indifféremment dans tous les vuides & dans tous les canaux qu'ils rencontrent ouverts, sans affecter un lieu particulier plutôt qu'un autre, semblables à des serviteurs qui se promènent négligemment en attendant l'ordre de leur maître : mais, selon mes desirs, ils se transportent dans les canaux particuliers, à proportion du besoin plus ou moins grand, dont je suis le juge. Je vois, dans ce que je viens de trouver chez moi, une image naïve de tout cet univers. Nous y distinguons des mouvemens réglés & invariables, d'où dépendent tous les autres, & qui sont à l'univers comme la circulation du sang dans le corps humain, mouvement que Dieu n'arrête jamais, non plus que l'homme n'arrête celui de son sang ; avec cette différence, que c'est en nous un effet de notre impuissance, & en Dieu celui de son immutabilité. Nous comparerons donc les mouvemens généraux de nos corps qui ne dépendent point de nous, aux loix générales & immuables que Dieu a établies dans la matière. Mais comme nous trouvons en nous de certains mouvemens, quoiqu'indépendans de nous, dont nous pouvons pourtant suspendre le cours pour quelques momens, comme celui de la respiration ; aussi encois-je dans cet univers des mouvemens très-réglés, qui procèdent des mouvemens généraux, que Dieu peut suspendre quelque tems, sans porter préjudice à ce bel ordre, mais dont il changeroit l'économie, si cette suspension durerait trop long-tems. Tel est celui du soleil & de la lune, que Dieu arrête pour donner le tems à Josué de remporter une entière victoire sur les ennemis de son peuple. Enfin, je trouve dans la nature, aussi bien que chez moi, une quantité immense de fluides de plusieurs espèces, répandus dans tous les pores & les interstices des corps, ayant du mouvement en eux-mêmes mais un mouvement qui n'est pas entièrement déterminé de tel ou tel côté par les loix générales, qui sont en parties comme vagues & indéterminées. Ce sont ces fluides qui sont à la nature ce que sont les esprits animaux au corps humain, esprits nécessaires à tous les mouvemens principaux & indépendans de nous, mais soumis outre cela à exécuter nos ordres par ces principes que je viens de poser.

Il est maintenant aisé de comprendre comment Dieu a pu établir des loix fixes & inviolables du mouvement, & gouverner pourtant le monde par sa providence. Quoi ! j'aurai le pouvoir de remuer un bras, ou de ne pas le remuer, de me trans-

porter dans un certain lieu ou de ne pas le faire, d'aider un ami ou de ne le pas aider ; & Dieu, qui a disposé toutes choses avec une sagesse & une puissance infinies, & de qui je tiens ce pouvoir, se sera lui-même privé d'agir par des volontés particulières ? Je puis aider mes enfans, les punir, les corriger, leur procurer du plaisir, ou les priver de certaines choses selon ma prudence ; je puis par ma prévoyance prévenir les maux & les accidens qui peuvent leur arriver, en ôtant de dessous leurs pas, ce qui pourroit occasionner leur chute. Ce que je puis faire pour mes enfans, je le puis aussi pour mes amis. Je fais qu'un ami se dispose à faire une action qui peut lui procurer de fâcheuses affaires ; je cours sur les lieux, je le prévins, & je l'empêche par mes sollicitations d'exécuter ce qu'il avoit désiré de faire. Pendant ma promenade, je vois devant moi un aveugle qui va se précipiter dans un fossé, croyant suivre le chemin. Je précipite mes pas, je prends cet aveugle par le bras, & je l'arrête sur le penchant de sa chute ; n'est-ce pas là une providence en moi ? Par combien d'autres réflexions pourrai-je la prouver ? Or, ce que je sens en moi, irai-je le refuser à la divinité ? Notre providence n'est qu'une image imparfaite de la sienne. Il est le père de tous les hommes, ainsi que leur créateur & leur père, il prévoit les maux, il ne fait quequelquefois sentir à ses enfans. Il se dispose au châtiment, mais notre repentir calme sa colère, & étouffe entre les mains la foudre qu'il étoit prêt à lancer. Sa providence ne s'est pas bornée à établir des loix de mouvement, toutes lesquelles tout se meut, tout se combine, tout se varie, tout se perpétue. Ce ne seroit là qu'une providence générale. S'il n'avoit créé que de la matière, ces loix générales auroient suffi pour entretenir l'univers éternellement dans le même ordre, tant sa profonde sagesse l'a rendu harmonieux ; mais outre la matière, il a créé des êtres intelligens & libres, auxquels il a donné un certain degré de pouvoir sur les corps : ce sont ces êtres libres qui engagent la divinité à une providence particulière ; c'est celle-ci qui fait une des parties les plus intéressantes de la religion ; examinons si les principes que nous avons posés en détruisent l'idée.

Si je conçois l'univers comme une machine, dont les ressorts sont engagés si dépendamment les uns des autres, qu'on ne peut retarder les uns sans retarder les autres, & sans bouleverser tout l'univers : alors je ne concevrai d'autre providence que celle de l'ordre établi dans la création du monde, que j'appelle *providence générale*. Mais j'ai bien une autre idée de la nature. Les hommes, dans leurs ouvrages même les plus liés, ne laissent pas de les faire tels, qu'ils peuvent, sans renverser l'ordre de leur machine, y changer bien des choses. Un horloger, par exemple, il est beau engager les roues d'une montre, il est

pourtant

Pourant le maître d'avancer ou de reculer l'aiguille comme il lui plaît. Il peut faire sonner un réveil plutôt ou plus tard, sans altérer les ressorts, & sans déranger les roues ; ainsi, vous voyez qu'il est le maître de son ouvrage, particulièrement sur ce qui regarde sa destination. Un réveil est fait pour indiquer les heures, & pour réveiller les gens dans un certain tems. C'est justement ce dont est maître celui qui a fait la montre. Voilà justement l'idée de la providence générale & particulière. Ces ressorts, ces roues, ces balanciers, tout cela en mouvement font la providence générale, qui ne change jamais & qui est inébranlable : ces dispositions du réveil & du cadran, dont les déterminations sont à la disposition de l'ouvrier, sans altérer ni ressort ni rouages, font l'emblème de la providence particulière. Je me représente cet univers comme un grand fluide, à qui Dieu a imprimé le mouvement qui s'y conserve toujours. Ce fluide entraîne les planètes par un courant très-réglé, & par un mouvement si uniforme, que les astronomes peuvent aisément prédire les conjonctions & les oppositions. Voilà la providence générale. Mais dans chaque planète les parties de ces premiers élémens n'ont point de mouvement réglé. Elles ont, à la vérité, un mouvement perpétuel, mais indéterminé, se portant où les passages sont les plus libres, semblables à ces rivières qui suivent constamment leur lit, mais dont une partie des eaux se répand à droite & à gauche, au travers des pores de la terre, suivant le plus ou le moins de facilité du terroir qu'elles pénètrent. C'est cette matière du premier élément que Dieu détermine par des volontés particulières, suivant les vues de sa sagesse & de sa bonté. Ainsi, sans rien changer dans les loix primitives établies par la divinité, il peut régler tous les événemens sublunaires occasionnellement, selon les démarches des êtres libres qu'il a mis sur la terre ou dans les autres planètes, s'il y en a d'habitées. Voilà ce qui concerne la providence par rapport à la nature : voyons celle qui regarde les esprits.

En formant cet univers, Dieu avait créé des objets de sa puissance & de sa sagesse. Il voulut en créer qui fussent l'objet de sa bonté, & qui fussent en même tems les témoins de sa puissance & de sa sagesse. Cette pence générale & universelle des hommes à la bonté paroît une preuve incontestable que Dieu les a faits pour être heureux. L'écriture fortifie ce sentiment au-lieu de le détruire, en nous disant que Dieu est charité ; qu'est-ce à dire ? C'est que la bonté de Dieu est l'attribut à qui les hommes doivent leur existence, & qui, par conséquent, est le premier à qui ils doivent rendre hommage.

L'amour d'un sexe l'un pour l'autre, l'amour des pères pour leurs enfans, cette pitié, dont nous sommes naturellement susceptibles, sont trois moyens puissans par lesquels la sagesse in-

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

finle fait tout conduire à ses fins. 1°. Dieu n'a point commis le soin de la société uniquement à la raison des hommes. En vain auroit-il fait la distinction des deux sexes ; en vain de cette distinction s'en devoit-il suivre la propagation du genre humain ; en vain la religion naturelle nous avertiroit-elle que nous devons travailler au bonheur de notre prochain ; tout auroit été inutile, le penchant de l'homme au bonheur l'auroit toujours éloigné des vues de la providence.

Quelqu'un se seroit-il marié s'il n'y avoit eu que la raison seule qui l'y eût déterminé ? Le mariage le plus heureux entraîne toujours après lui plus de soucis & d'inquiétudes que de plaisir ; les femmes sut-tout y sont plus intéressées que les hommes. Suivez avec exactitude toutes les suites d'une grossesse, les douleurs de l'enfantement, &c. ; & jugez s'il y a une femme au monde qui voudrait en courir les risques, si elle n'agissoit qu'en vue de suivre sa raison ? Quoique les hommes courent moins de hasard, & qu'ils soient exposés à moins de maux, il en reste encore assez pour les éloigner du mariage, s'ils n'y étoient poussés que par leur devoir. Aussi Dieu les a-t-il engagés non-seulement par le plaisir, mais par une impulsion secrète, encore plus forte que le plaisir. 2°. Si nous examinons cette tendresse des pères & des mères pour leurs enfans, nous n'y trouverons pas moins les soins attentifs de la providence. Qu'est-ce qui nous engage à avoir plus d'amour pour nos enfans, que pour ceux de nos voisins, quand même les nôtres auroient moins de beauté & moins de mérite ? La raison n'exige-t-elle pas de nous que nous proportionnions notre amour au mérite ? Mais il ne s'agit pas d'agir ici par raison. Le père partage avec sa tendre épouse les inquiétudes que lui cause l'amour pour leurs enfans. Tout leur tems est employé, soit à leur éducation, soit à travailler pour leur laisser du bien après leur mort. Il leur en faudroit peu pour eux-seuls, mais ils ne trouvent jamais qu'ils en laissent assez à leurs enfans. Ils se privent souvent des plaisirs qu'il faudroit acheter aux dépens du bonheur de leur famille. En bonne foi, les hommes, s'aimant comme ils s'aiment, prendroient-ils tous ces soins pour leurs enfans, s'ils n'y étoient engagés par une forte tendresse ? & auroient-ils cette tendresse si elle ne leur étoit imprimée par une cause supérieure ? Examinons - les sous un autre point de vue. Ils ont une haine mortelle pour tout ce qui s'oppose à leur bonheur. L'homme est né paresseux, il suit la peine, & sur-tout une peine qu'il ne choisit pas lui-même. Voilà pourtant des enfans qui lui en imposent de telles, qu'il les regarderoit comme un joug insupportable, si c'étoient d'autres que ses enfans. L'homme aime sa liberté, & hait quiconque la lui ravit. Cependant ses enfans lui donnent une occupation onéreuse, & gênent entièrement sa liberté, & il ne les aime

Q

pas moins pour cela; bien plus, si quelqu'enfant est plus accablé de maladies que les autres, il fera toujours le plus aimé quoiqu'il donne le plus de peine, toute la tendresse semble se ramasser en lui seul. Admirez en cela la sagesse infinie de la providence, qui, ayant donné aux hommes un penchant invincible pour le bonheur, a pourtant su, malgré ce penchant, les conduire à ses fins. 3°. La providence, toujours attentive à nos besoins, a imprimé dans l'homme le sentiment de la pitié, qui nous fait sentir une vive douleur à la vue du malheur d'autrui, & qui nous engage à le soulager pour nous soulager nous-mêmes. Il y a, je le fais, de l'amour-propre dans le secours que nous donnons aux misérables & aux affligés, mais Dieu enchaîne cet amour-propre par cette vive sensibilité dont nous ne sommes pas les maîtres; elle est involontaire, & ne pouvant nous en défaire, nous trouvons plus d'expédient d'en faire cesser la cause en soulageant les misérables. Il faut avouer que les stoïciens étoient de pauvres philosophes, de prétendre que la pitié étoit une passion blâmable, elle qui fait l'honneur de l'humanité. Je ne puis comprendre qu'on ait été si long-tems entêté de la morale de ces gens-là; mais ils sont anciens, ainsi fussent-ils mille fois plus ridicules, ils feroient toujours l'admiration des pédans. La pitié est une passion bien respectable, elle est l'apanage des cœurs bien faits, elle est une des plus fortes preuves que le monde est gouverné par une sagesse infinie, qui fait conduire tout à ses fins, même parmi les êtres libres, sans gêner leur liberté. Plus je fais réflexion sur ces trois loix de la providence générale, plus je suis surpris de voir tant d'athées dans le siècle où nous sommes. Si nous n'avions d'autres preuves de la divinité que celles qui sont métaphysiques, je ne serois pas surpris que ceux qui n'ont pas le génie tourné de ce côté-là, n'y fussent pas sensibles. Mais ce que je viens de dire est proportionné à toutes sortes de génies, & en même tems si satisfaisant, que je doute que tout homme qui voudra y faire attention, ne reconnoisse une providence. Qui reconnoît une providence reconnoît un Dieu: on a fait souvent ce raisonnement, il y a un Dieu, donc il y a une providence. Par là on étoit obligé de prouver l'existence d'une divinité par d'autres voies que par la providence: c'est ce qui engageoit les philosophes à aller chercher des raisons métaphysiques, peu sensibles & souvent fautes, au-lieu que cet argument-ci est certain, il y a une providence, donc il y a un Dieu: voici quelques-unes des difficultés qu'on peut faire contre la providence.

Il y a dans le monde plusieurs défordres, bien des choses inutiles & même nuisibles. Les épicuriens pressentoient cette objection, & elle est répétée plus d'une fois dans le poëme de Lucrèce:

*Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam mundi qua tantâ est prædita culpa*

les rochers inacessibles, les déserts affreux, les monstres, les poissons, les grêles, les tempêtes, &c., étoient autant d'argumens qu'on joignoit aux précédens.

Je réponds 1°. que Dieu a établi dans l'univers des loix générales, suivant lesquelles toutes choses particulières, sans exception, ont leur usage propre; & que, quoiqu'elles nous paroissent fâcheuses & incommodes, les règles générales n'en sont pas moins sages & salutaires. Il ne conviendrait point à Dieu de déroger par des exceptions particulières. 2°. On regarde bien des choses comme des défordres, parce qu'on en ignore la raison & les usages; & dès que l'on vient à les découvrir, on voit un ordre merveilleux. Par exemple, ceux qui adoptoient le système astronomique de Ptolémée, trouvoient dans la structure des cieux, & dans l'arrangement des corps célestes, des espèces d'irrégularités & des contradictions même qui les révoltoient. De-là, cette raillerie ou plutôt ce blasphème d'Alphonse, roi de Castille & grand mathématicien, qui disoit que, si la divinité l'avoit appelé à son conseil, il lui auroit donné de bons avis. Mais, depuis que l'ancien système a fait place à un autre beaucoup plus simple & plus commode, les embarras ont disparu, & le monde s'est montré sous une forme à laquelle on décrioit Alphonse lui-même de trouver à redire. Avant qu'on eût découvert en Anatomie la circulation du sang & d'autres vérités importantes, le véritable usage de plusieurs parties du corps humain étoit ignoré, au-lieu qu'à présent il s'explique d'une manière sensible. 3°. Quant aux choses inutiles, il ne faut pas être si prompt à les qualifier. Ainsi, la pluie tombe dans la mer; mais, peut-être, en tempère-t-elle la salure, qui, sans cela, deviendroit plus nuisible aux poissons, & les navigateurs en tirent souvent des rafraichissemens bien essentiels. 4°. Enfin on trouve des utilités très-considérables dans les choses qui paroissent difformes ou même dangereuses. Les monstres, par exemple, sont d'autant mieux sentis la bonté des êtres parfaits. L'expérience a su tirer, des poisons mêmes, d'excellens remèdes. Ajoutons que les bontés de notre esprit ne permettent pas de prononcer décisivement sur ce qui est beau ou laid, utile & inutile dans un plan immense. Le hasard, dites vous, cause aveugle, influe sur une quantité de choses, & les soustrait, par conséquent, à l'empire de la divinité. Mais qu'est-ce que le hasard? Le hasard n'est rien; c'est une fiction, une chimère qui n'a ni possibilité, ni existence. On attribue au hasard des effets dont on ne connoît pas les causes; mais Dieu connoissant de la manière la plus distincte toutes les causes & tous les effets, tant

existans que possibles, rien ne sauroit être hasard par rapport à Dieu. Mais, à l'égard de Dieu, connoissez-vous, n'y a-t-il pas bien des choses casuelles, comme le nombre des feuilles d'un arbre, celui des grains de sable de tel ou tel rivi-
 rage ? Je réponds que le nombre des feuilles n'est pas moins déterminé que celui des arbres & des plus grands corps de l'univers. Il n'en coûte pas plus à Dieu de se représenter les moindres parties du monde que les plus considérables ; & le principe de la raison suffisante n'est pas moins essentiel pour régler leur nombre, leur place, & toutes les autres circonstances qui les concernent, que pour assigner au soleil son orbite, & à la mer son lit. Si le hasard avoit lieu dans les moindres choses, il pourroit l'avoir dans les plus grandes. Du moins, on avouera que ce qui dépend de la liberté des hommes & des autres êtres intelligens, ne sauroit être assujéti à la providence. Je réponds qu'il seroit bien étrange que le plus beau & le plus excellent ordre des choses créées, celui des intelligences, fût soustrait au gouvernement de Dieu, ayant reçu l'existence de lui comme tout le reste, & faisant la plus noble partie de ses ouvrages. Au contraire, il est à présumer que Dieu y fait une attention toute particulière. D'ailleurs, si l'usage de la liberté détruisoit le gouvernement divin, il ne resteroit presque rien des choses sublunaires qui fût sous la dépendance de Dieu, presque tout ce qui se passe sur la terre étant l'ouvrage de l'homme & de sa liberté. Mais Dieu en dirigeant les événemens n'en détruit, ni même n'en change la nature & le principe. Il agit à l'égard des êtres libres d'une façon, s'il est permis de parler ainsi, respectueuse pour leur liberté. S'il y a quelque difficulté à concilier cette action de Dieu avec la liberté de l'homme, les bornes de notre esprit doivent en amortir l'impression. Comment Dieu, dit l'adversaire de la providence, peut-il embrasser la connoissance & le soin de tant de choses à la fois ? Parler ainsi, c'est oublier la grandeur, l'infinité de Dieu. Y a-t-il quelque répugnance à admettre dans un être infini une connoissance sans bornes & une action universelle ? Nous-mêmes, dont l'entendement est renfermé dans de si étroites bornes, ne formons-nous pas néanmoins tous les jours de l'artifice merveilleux qui rassemble une foule d'objets sur notre rétine, & qui en transmet les idées à l'ame ? N'éprouvons-nous pas plusieurs sensations à la fois ? Ne mettons-nous pas en dépôt dans notre mémoire une quantité innombrable d'idées & de mots qui se trouvent au besoin dans un ordre & avec une netteté merveilleuse ? Et comme il y a diverses nuances de gradations entre les hommes, & qu'un idiot de paysan a beaucoup moins d'idées qu'un philosophe du premier ordre, ne peut-on pas concevoir en Dieu toutes les idées possibles au plus haut degré de distinction ; N'est-il pas indigne

de Dieu d'entrer dans de pareils détails ? Parler ainsi, c'est se faire une fautive idée de la majesté de Dieu. Comme il n'y a ni grand, ni petit pour lui, il n'y a rien non plus de bas & de méprisable à ses yeux. Il est, au contraire, parfaitement convenable à la qualité d'être suprême de diriger l'univers de telle sorte que les plus petites choses parviennent à sa connoissance, & ne s'exécutent point sans sa volonté. La majesté de Dieu consiste dans l'exercice de ses perfections, & cet exercice ne sauroit avoir lieu sans sa providence. Les afflictions des gens de bien sont du moins incompatibles avec le gouvernement d'un Dieu sage & juste ? Les méchans, d'un autre côté, prospèrent & demeurent impunis. Nous voici parvenus aux difficultés les plus importantes, qui ont exercé dans tous les âges les payens, les juifs & les chrétiens. Les payens, surtout, toutes les fois qu'il arrivoit quelque chose de contraire à leurs vœux, & que leur vertu ne recevoit pas la récompense à laquelle ils s'attendoient ; les payens, dis-je, formoient aussitôt des soupçons injurieux contre Dieu & contre sa providence, & ils s'exprimoient d'une manière impie. Les ouvrages des poëtes tragiques en sont pleins. Il se présente plusieurs solutions que je ne ferai qu'indiquer. 1°. Tous ceux qui paroissent gens de bien ne le sont pas ; plusieurs n'ont que l'apparence de la piété, & leurs actions ne passent point jusqu'à leurs cœurs. 2°. Les plus pieux ne sont pas exemts de tache. 3°. Ce que les hommes regardent comme des maux ne mérite pas toujours ce nom ; ce n'est pas toujours être malheureux que de vivre dans l'obscurité, ces situations sont souvent plus compatibles avec le bonheur, que l'élévation & les richesses. 4°. Le contentement de l'esprit, le plus grand de tous les biens, suffit pour dédommager les justes affligés de leurs traverses. 5°. L'issue en est avantageuse, les calamités servent à éprouver, & sont totalement à la gloire de ceux qui les endurent, en adorant la main qui les frappe. 6°. Enfin, la vie future lévera pleinement le scandale apparent, en dispensant des distributions supérieures aux maux présents. On trouve de très-judicieuses réflexions sur ce sujet dans les auteurs payens. Sénèque a consacré un traité exprès : *Quare viris bonis mala accidunt, cum sit providentia* ? Les méchans, d'un autre côté, prospèrent & demeurent impunis, autre embarras pour les payens. De-là ce mot impie de Jason dans Sénèque, quand Médée s'envole après avoir égorgé ses fils : *testare nullo esse, quia veritas, deos*. Mais personne n'a traité ce sujet avec plus de force, que Claudien dans son poëme contre Rufin. Le morceau est trop beau pour ne pas le transcrire.

*Sapè mihi dubiam traxit sententia mentem
 Curarent superi terras, an nullus inesset
 Reitor, & incerto fluerent mortalia casu.*

*Nam cum dispositi quassifsem fœdera mundi,
Præscriptasque muri fines, annique meatus,
Et lucis natisque vires, tunc omnia rebus
Consilio firmata Dei, qui lege moveri
Sidera, qui fruges diverso tempore nasci,
Qui variam Phœben alieno jussit igne
Compleri, solemque suo; parceret undis
Littora, tellurem media libraverit axe.
Sed cum res hominum tantæ caliginis valvi
Respicerem, latosque diu ferare naves,
Vexatique pios, rursus labefuit cadebat
Religio, causæque viam non sponte sequebar
Alterius, vacuo qua currere sidera matu
Affirmat, magnamque novas per inane figuras
Fortuna non arte regi, que numina sensu
Ambigua, vel nulla putat, vel nescia veri,
Abstulit hunc tandem Rufini pœna tumultum
Absolvitque deos, &c.*

Plusieurs méchants paroissent heureux sans l'être; ils sont le jouet des passions, & la proie des remords sans cesse renaissans. 2°. Les biens, dont les méchants jouissent, se convertissent pour eux ordinairement en poison. 3°. Les loix humaines sont déjà payer à plusieurs coupables la peine de leurs crimes. 4°. Dieu peut supporter les pécheurs, & les combler même de bienfaits, soit pour les ramener à lui, soit pour récompenser quelques vertus humaines: il est de sa grandeur, & si j'ose ainsi parler, de sa générosité de ne se pas venger immédiatement après l'offense. 5°. Le tems des destinées éternelles arrivera, & ceux qui échappent à présent à la vengeance divine, & qui jouissent en paix du ciel irrité, seront obligés de boire à longs traits le calice que Dieu leur a préparé dans sa fureur. Voyez l'article du MANICHÉISME.

PUISSANCE, s. f. §. 1. *De la puissance.* L'esprit étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples qu'il remarque dans les choses extérieures; & observant comment une chose vient à finir & cesser d'être, & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'exister; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se passe en lui-même, & voyant un perpétuel changement de ses propres idées, causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens, & quelquefois par la détermination de son propre choix; & concluant de ces changemens qu'il a vu arriver si constamment, qu'il y en aura, à l'avenir, de pareils dans les mêmes choses; produits par de pareils agents & par de sensibles voies, il vient à considérer dans une chose la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée, & dans une autre la possibilité de produire ce changement; & par-là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *puissance*. Ainsi, nous disons que le feu a la *puissance* de fondre l'or, c'est-à-dire, de détruire l'union de ses parties insensibles, &

par conséquent, sa dureté, & par-là de le rendre fluide; & que l'or a la *puissance* d'être fondu: que le soleil a la *puissance* de blanchir la cire, & que la cire a la *puissance* d'être blanchie par le soleil, qui fait que la couleur jaune est détruite, & que la blancheur existe en sa place. Dans ces cas & autres semblables, nous considérons la *puissance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir; car nous ne saurions découvrir qu'une altération ait été faite dans une chose, ou que rien y ait opéré, si ce n'est par un changement remarquable de ses idées sensibles; & nous ne pouvons comprendre qu'aucune altération arrive dans une chose, qu'en concevant un changement de quelques unes de ses idées.

§. 2. A prendre la chose dans ce sens là, il y a deux sortes de *puissances*: l'une capable de produire ces changemens, l'autre d'en recevoir. On peut appeler la première *puissance active*, & l'autre *puissance passive*. De savoir si la matière n'est pas entièrement destinée de *puissance active*, comme Dieu son auteur est, sans contredit, au-dessus de toute *puissance passive*; & si les esprits créés, qui sont entre la matière & Dieu, ne sont pas les seuls êtres capables de la *puissance active* & passive, c'est une chose qui mériteroit assez d'être examinée. Je ne prétends pas entrer ici dans cette recherche, mon dessein étant à présent de voir comment nous acquérons l'idée de la *puissance*, & non d'en chercher l'origine. Mais, puisque les *puissances actives* sont une grande partie des idées complexes que nous avons des substances naturelles (comme nous le verrons dans la suite), & que que je les suppose actives, pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément, quoiqu'elles ne le soient peut-être pas aussi certainement que notre esprit délicat est prompt à se le figurer, je ne crois pas qu'il soit mal d'avoir fait sentir, par cette réflexion jetée ici en passant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puissance active*, qu'en s'élevant jusqu'à la considération de Dieu & des esprits.

§. 3. J'avoue que la *puissance* renferme en soi quelque espèce de relation à l'action ou au changement. Et, dans le fond, à examiner les choses avec soin, quelle idée avons-nous, de quelque espèce qu'elle soit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée & du nombre, ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties? La même chose se remarque d'une manière encore plus visible dans la figure & le mouvement. Et les qualitez sensibles, comme les couleurs, les odeurs, &c, que sont-elles, que des *puissances* de différens corps par rapport à notre perception, &c? Et, si on les considère dans les choses mêmes, ne dépendent-elles pas de la grossièreté, de la figure, de la contexture, & du mouve-

ment des parties ; ce qui met une espèce de rapport entr'elles ? Ainsi, notre idée de la *puissance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées simples, & être considérée comme de la même espèce, puisqu'elle est du nombre de celles qui composent en grande partie nos idées complexes des substances, comme nous aurons occasion de le faire voir dans la suite.

§. 4. Il n'y a presque point d'espèces d'êtres sensibles, qui ne nous fournissent amplement l'idée de la *puissance* passive ; car, ne pouvant nous empêcher d'observer dans la plupart que leurs qualités sensibles & leurs substances mêmes sont dans un flux continuél, c'est avec raison que nous considérons ces êtres comme constamment sujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puissance* active, qui est ce que le mot de *puissance* emporte plus proprement : car quelque changement qu'on observe, l'esprit en doit conclure qu'il y a quelque part une *puissance* capable de faire ce changement, aussi-bien qu'une disposition dans la chose même à le recevoir. Cependant, si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas, par le moyen des sens, une idée si claire & si distincte de la *puissance* active, que celle que nous en avons par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit. Comme toute *puissance* a du rapport à l'action ; & qu'il n'y a, je crois, que deux sortes d'actions dont nous ayons d'idée, savoir *penser & mouvoir*, voyons d'où nous avons l'idée la plus distincte des *puissances* qui produisent ces actions. I. Pour ce qui est de la pensée, le corps ne nous en donne aucune idée ; & ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. II. Nous n'avons pas non-plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puissance* active capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une passion plutôt qu'une action, car, lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la part de la boule, mais une simple passion. De même, lorsqu'elle vient à pousser une autre boule qui se trouve sur son chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit ; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une *puissance* active de mouvoir qui soit dans le corps, puisque dans ce cas nous ne voyons autre chose qu'un corps qui transmet le mouvement, sans le produire en aucune manière. C'est, dis-je, une idée bien obscure de la *puissance* que celle qui ne s'étend point jusqu'à la production de l'action, mais est une simple continuation de passion. Or, tel est le mouvement dans un corps poussé par un autre corps : car la continuation du changement, qui est produit

dans ce corps du repos au mouvement, n'est non-plus une action que l'est la continuation du changement de figure, produit en lui par l'impression du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réflexion que nous faisons sur ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous voyons par expérience qu'en voulant simplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il me semble que l'opération des corps, que nous observons par le moyen des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obscure d'une *puissance* active, puisque les corps ne satisfont nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la *puissance* de commencer aucune action, soit pensée, soit mouvement. Mais, si quelqu'un pense avoir une idée claire de la *puissance*, en observant que les corps se poussent les uns les autres, cela sert également à mon dessein ; puisque la sensation est une des voies par où l'esprit vient à acquiescer des idées. Du reste, j'ai cru qu'il étoit important d'examiner ici en passant, si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire & plus distincte de la *puissance* active, par la réflexion qu'il fait sur les propres opérations, que par aucune sensation extérieure.

§. 5. Une chose qui du moins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la *puissance* de commencer ou de ne pas commencer, de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit & plusieurs mouvements de notre corps, & cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit, qui détermine & commande, pour ainsi dire, que telle ou telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite. Cette *puissance*, que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particulière ; ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie, ou de faire le contraire, c'est ce que nous appellons *volonté*. Et l'usage actuel que nous faisons de cette *puissance*, en produisant ou en cessant de produire telle ou telle action, c'est ce qu'on nomme *volition*. La cessation ou la production de l'action qui suit d'un tel commandement de l'âme, s'appelle *volontaire* ; & toute action, qui est faite sans une telle direction de l'âme, se nomme *involontaire*. La *puissance* d'appercevoir est ce que nous appellons *entendement* ; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement, peut être distinguée en trois espèces. 1°. Il y a la perception des idées dans notre esprit. 2°. La perception de la signification des signes. 3°. La perception de la liaison ou opposition de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelqu'une de nos idées. Toutes ces différentes perceptions sont attribuées à l'entendement ou à la *puissance* d'appercevoir que nous sentons en nous-mêmes, quoique l'usage

ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre*, qu'aux deux dernières seulement.

§. 6. Ces *puissances*, que l'âme a d'apercevoir & de préférer une chose à l'autre, sont ordinairement désignées par d'autres noms ; & l'on dit communément que l'*entendement* & la *volonté* sont deux facultés de l'âme. Ces mots sont assez commodes, si l'on s'en sert comme on devoit se servir de tous les mots, de telle manière qu'ils ne fissent naître aucune confusion dans l'esprit des hommes : précaution qu'on a ici un peu négligée, en supposant, comme je soupçonne qu'on a fait, que ces mots signifient quelques êtres réels dans l'âme, lesquels produisent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car, lorsque nous disons que la *volonté* est cette faculté supérieure de l'âme qui règle & ordonne toutes choses ; qu'elle est ou n'est pas libre ; qu'elle détermine les facultés inférieures ; qu'elle suit le dictamen de l'*entendement*, &c. ; quoique ces expressions & autres semblables puissent être entendues en un sens clair & distinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, & qui règlent plutôt leurs pensées sur l'évidence des choses que sur le son des mots ; je crains pourtant que cette manière de parler des facultés de l'âme n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous, qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs, qui commandent, obéissent & exécutent diverses choses, comme autant d'êtres distincts : ce qui a produit quantité de vaines disputes, de discours obscurs & pleins d'incertitude sur les questions qui se rapportent à ces différens pouvoirs de l'âme.

§. 7. Chacun, je pense, trouve en soi-même la *puissance* de commencer différentes actions, ou de s'en abstenir, de les continuer ou de les terminer. Et c'est la considération de l'étendue de cette *puissance* que l'âme a sur les actions de l'homme, & que chacun trouve en soi-même, qui nous fournit l'idée de la *liberté* & de la *nécessité*.

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelque idée, se réduisent à ces deux, *mouvoir* & *penfer*, comme nous l'avons déjà remarqué. Tant qu'un homme a la *puissance* de penser ou de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir, conformément à la présence ou au choix de son propre esprit, jusques-là il est libre. Au contraire, lorsqu'il n'est pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir, tant que ces deux choses ne dépendent pas également de la préférence de son esprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'est point libre, quoique peut-être l'action qu'il fait soit volontaire. Ainsi, l'idée de la *liberté* dans un certain agent, c'est l'idée de la *puissance* qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination

de son esprit, en vertu de la laquelle il préfère l'une à l'autre. Mais, lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choses en conséquence de la détermination actuelle de la *volonté*, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de *liberté*, & l'agent est nécessaire à cet égard. D'où il s'ensuit que là où il n'y a ni pensée, ni *volition*, ni *volonté*, il ne peut y avoir de *liberté* ; mais que la pensée, la *volonté* & la *volition* peuvent se trouver où il n'y a point de *liberté*. Il ne faut que faire un peu de réflexion sur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une manière évidente.

§. 9. Personne ne s'est encore avisé de prendre pour un agent libre une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. Si nous en cherchons la raison, nous trouverons que c'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense ; ni qu'elle ait, par conséquent, aucune *volition* qui lui fasse préférer le mouvement au repos, ou le repos au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de *liberté*, qu'elle n'est pas un agent libre. Aussi regardons-nous son mouvement & son repos sous l'idée d'une chose nécessaire, & nous l'appellons ainsi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont, sur lequel il marchoit, s'est rompu sous lui, n'a point de *liberté*, & n'est pas un agent libre à cet égard. Car, quoiqu'il ait la *volition*, c'est-à-dire, qu'il préfère de ne pas tomber à tomber ; cependant, comme il n'est pas en sa *puissance* d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne suit pas sa *volition* ; c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. Il en est de même d'un homme qui se frappe lui-même, ou qui frappe son ami, par un mouvement convulsif de son bras, qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de son esprit : personne ne s'avise de penser qu'un tel homme soit libre à cet égard, mais on le plaint comme agissant par nécessité & par contrainte.

§. 10. Autre exemple : supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte sur lui, de sorte qu'il ne soit pas en son pouvoir de sortir : cet homme s'éveille, & est charmé de se trouver avec une personne dont il souhaitoit si fort la compagnie, & avec qui il demeure avec plaisir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre, que d'en sortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reste pas volontairement dans ce lieu-là ? Je ne pense pas que personne s'avise d'en douter. Cependant, comme cet homme est enfermé à clef, il est évident qu'il n'est pas en *liberté* de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en

sortir s'il veut. Et, par conséquent, la liberté n'est pas une idée qui appartienne à la volition, ou à la préférence que notre esprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la personne qui a la *puissance* d'agir ou de s'empêcher d'agir, selon que son esprit se déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend aussi loin que cette *puissance*; mais elle ne va point au delà. Car toutes les fois que quelque obstacle arrête cette *puissance* d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette *puissance*, il n'y a plus de liberté; & la notion que nous en avons disparaît tout aussi-tôt.

§. 11. C'est de quoi nous en avons assez d'exemples dans notre propre corps, & souvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat, & son sang circule, sans qu'il soit en son pouvoir de l'empêcher par aucune pensée ou volition particulière; il n'est donc pas un agent libre par rapport à ces mouvements dont la cessation ne dépend pas de son choix, & ne suit point la détermination de son esprit. Des mouvements convulsifs agitent ses jambes, de sorte que, lorsqu'il veuille en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune *puissance* de son esprit; ces mouvements convulsifs le contraignant de danser sans interruption, comme il arrive dans la maladie que l'on nomme *chorea sancti Viti*. Il est tout visible que, bien loin d'être en liberté à cet égard, il est dans une aussi grande nécessité de le savoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle poussée par une raquette. D'un autre côté, la paralysie empêche que ses jambes n'obéissent à la détermination de son esprit, s'il veut s'en servir pour porter son corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce soit une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfère d'être assis à changer de place. *Volontaire* n'est donc pas opposé à *nécessaire*, mais à *involontaire*; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire à ce qu'il n'a pas la *puissance* de faire: il peut préférer l'état où il est à l'absence ou au changement de cet état, quoique dans le fond la nécessité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

§. 12. Il en est des pensées de l'esprit comme des mouvements du corps. Lorsqu'une pensée est telle que nous avons la *puissance* de l'éloigner ou de la conserver, conformément à la préférence de notre esprit, nous sommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé, étant dans la nécessité d'avoir constamment quelques idées dans l'esprit, n'est non-plus libre de penser ou de ne pas penser qu'il est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que son corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais, de transporter les pensées d'une idée à l'autre, c'est ce qui est souvent en sa disposition; & en ce cas-là il est aussi libre par rapport à ses idées, qu'il

l'est par rapport au corps sur lesquels il s'appuie, pouvant se transporter de l'un sur l'autre comme il lui vient en fantaisie. Il y a pourtant des idées qui, comme certains mouvements du corps, sont tellement fixées dans l'esprit, que, dans certaines circonstances, on ne peut les éloigner, quelque effort qu'on fasse pour cela. Un homme à la torture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la douleur, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps, sans nous laisser la liberté de penser à d'autres choses, auxquelles nous aimerions bien mieux penser. Mais, lorsque l'esprit reprend la *puissance* d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelque un des mouvements du corps, ou quelque une de ses propres pensées, selon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le considérons comme un agent libre.

§. 13. La nécessité a lieu par-tout où la pensée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne se trouve point la *puissance* d'agir ou de ne point agir en conséquence d'une direction particulière de l'esprit. Lorsque cette nécessité se trouve dans un agent capable de volition; & que le commencement ou la continuation de quelque action est contraire à cette préférence de son esprit, je la nomme *contrainte*; & lorsque l'empêchement ou la cessation d'une action est contraire à la volonté de cet agent, qu'on me permette de l'appeler *cohibition*. Quant aux agents qui n'ont absolument ni pensée ni volition, ce sont des agents nécessaires à tous égards.

§. 14. Si cela est ainsi, comme je le crois, que l'on voie si, en prenant la chose de cette manière, l'on ne pourroit point terminer la question agitée depuis si long-temps, mais très-absurde, à mon avis, puisqu'elle est intelligible: si la volonté de l'homme est libre, ou non. Car, de ce que je viens de dire, il s'ensuit nettement, si je ne me trompe, que cette question considérée en elle-même est très-mal conçue, & que demander à un homme si sa volonté est libre, c'est tomber dans une aussi grande absurdité, que si on lui demandoit si son sommeil est rapide, ou sa vertu quarrée; parce que la liberté peut être aussi peu appliquée à la volonté, que la rapidité du mouvement au sommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'absurdité de ces deux dernières questions; & qui les entendroit proposer sérieusement, ne pourroit s'empêcher d'en rire: parce que chacun voit sans peine que les modifications du mouvement n'appartiennent point au sommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même que quiconque voudra examiner la chose avec soin, verra tout aussi clairement que la liberté, qui n'est qu'une *puissance*, appartient uniquement à des agents, & ne sauroit être un attribut ou

une modification de la volonté, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une *puissance*.

§. 15. La difficulté d'exprimer par des sons les actions intérieures de l'esprit, pour en donner par-là des idées claires aux autres, est si grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choisir*, *préférer*, &c., dont je me suis servi dans cette rencontre, ne sont pas comprendre assez distinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir sur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils veulent : par exemple, le mot de *préférence*, qui semble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la volition, ne l'exprime pourtant pas précisément ; car, quoiqu'un homme préférât de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il veuille jamais voler. La volition est visiblement un acte de l'esprit exerçant avec connoissance l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particulière ou pour l'en détourner. Et qu'est-ce que la volonté, sinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'est en effet autre chose que la *puissance* que notre esprit a de déterminer les pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d'une action, autant que cela dépend de nous : car on ne peut nier que tout agent qui a la *puissance* de penser à ses propres actions, &c. de préférer l'exécution d'une chose à l'omission de cette chose, ou, au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La *volonté* n'est donc autre chose qu'une telle *puissance*. La *liberté*, d'autre part, c'est la *puissance* qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particulière, conformément à la préférence actuelle que notre esprit a donnée à l'action ou à la cessation de l'action, qui est autant que si l'on disoit, conformément à ce qu'il veut lui-même.

§. 16. Il est donc évident que la volonté n'est autre chose qu'une *puissance* ou faculté ; & que la liberté est une autre *puissance* ou faculté : de sorte que demander si la volonté a de la liberté, c'est demander si une *puissance* a une autre *puissance*, & si une faculté à une autre faculté : question qui paroît, dès la première vue, trop grossièrement absurde, pour devoir être agitée, ou avoir besoin de réponse. Car, qui ne voit pas que les *puissances* n'appartiennent qu'à des agents, & sont uniquement des attributs des substances & nullement de quelque autre *puissance* ; de sorte que poser ainsi la question : la volonté est-elle libre ? C'est demander, en effet, si la volonté est une substance & un agent proprement dit : ou du moins c'est le supposer réellement ; puisque ce n'est qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque *puissance*, sans parler improprement, on pourra l'attribuer à la *puissance* que

l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de son corps, par choix ou par préférence ; car c'est ce qui fait qu'on le nomme libre, c'est en cela même que consiste la liberté. Mais si quelqu'un s'avisait de demander si la liberté est libre, il passerait, sans doute pour un homme qui ne sait lui-même ce qu'il dit : comme toute personne seroit jugée digne d'avoir des oreilles semblables à celles du roi Midas, qui, sachant que la possession des richesses donne à un homme la dénomination de riche, demanderoit si les richesses elles-mêmes sont riches.

§. 17. Quoique le mot de *faculté*, que les hommes ont donné à cette *puissance* qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un sujet agissant, puisse un peu servir à pallier cette absurdité, à la faveur d'une adoption qui en déguise le véritable sens, il est pourtant vrai que dans le fond la volonté ne signifie autre chose qu'une *puissance*, ou capacité de préférer ou choisir ; & par conséquent, si, sous le nom de *faculté*, on la regarde simplement comme une capacité de faire quelque chose, ainsi qu'elle est effectivement, on verra sans peine combien il est absurde de dire que la volonté est ou n'est pas libre. Car s'il peut être raisonnable de supposer les facultés comme autant d'êtres distincts qui puissent agir, & d'en parler sous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorsque nous disons que la volonté ordonne, que la volonté est libre, &c. : il faut que nous établissons aussi une faculté parlante, une faculté marchante, & une faculté dansante, par lesquelles soient produites les actions de parler, de marcher, & de danser, qui ne sont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faisons de la volonté & de l'entendement des facultés par qui sont produites les actions de choisir & d'appréhender, qui ne sont que différens modes de la pensée. De sorte que nous parlons aussi proprement en disant que c'est la faculté chantante qui chante, & la faculté dansante qui danse, que lorsque nous disons que c'est la volonté qui choisit, ou l'entendement qui conçoit, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, que la volonté dirige l'entendement, ou que l'entendement obéit ou n'obéit pas à la volonté. Car qui diroit que la *puissance* de parler dirige la *puissance* de chanter, ou que la *puissance* de chanter obéit ou désobéit à la *puissance* de parler, s'exprimerait d'une manière aussi propre & aussi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler à prévaloir, & causé, si je ne me trompe, bien du désordre ; car toutes ces choses n'étant que différentes *puissances* dans l'esprit, ou dans l'homme, de faire diverses actions, l'homme les met en œuvre selon qu'il le juge à propos. Mais la *puissance* de faire une certaine action n'opère point

point sur la *puissance* de faire une autre action. Car la *puissance* de penser n'opère non plus sur la *puissance* de choisir, ni la *puissance* de choisir sur celle de penser, que la *puissance* de danser opère sur la *puissance* de chanter, ou la *puissance* de chanter sur celle de danser, comme tout homme qui voudra y faire réflexion, le reconnoîtra sans peine. C'est pourquoi là ce que nous disons, lorsque nous nous feroons de ces façons de parler : la *volonté agit sur l'entendement*, ou l'*entendement sur la volonté*.

§. 19. Je conviens que telle ou telle pensée actuelle peut donner lieu à la volition, ou, pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occasion d'exercer la *puissance* qu'il a de choisir ; &c, d'autre part, le choix actuel de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou à telle chose, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse, &c qu'une certaine danse peut être l'occasion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'est pas une *puissance* qui agit sur une autre *puissance* ; mais c'est l'esprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes *puissances* ; car les *puissances* sont des relations & non des agents. C'est celui qui fait l'action qui a la *puissance* ou la capacité d'agir. Et, par conséquent, ce qui a, ou qui n'a pas la *puissance* d'agir, c'est cela seul qui est ou qui n'est pas libre, & non la *puissance* elle-même ; car la liberté ou l'absence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la *puissance* d'agir.

§. 20. L'erreur, qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler ; mais la coutume qu'on a prise, en discourant de l'esprit, de parler de ses différentes opérations sous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, aussi peu contribué à nous avancer dans la connoissance de cette partie de nous-mêmes, que le grand usage qu'on a fait des facultés, pour désigner les opérations du corps, a servi à nous perfectionner dans la connoissance de la Médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'esprit. Ils ont l'un & l'autre leurs *puissances* d'opérer : autrement, ils ne pourroient opérer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut opérer, qui n'est pas capable d'opérer ; &c ce qui n'a pas la *puissance* d'opérer, n'est pas capable d'opérer. Tout cela est incontestable. Je ne nie pas non-plus que ces mots & autres semblables ne doivent avoir lieu dans l'usage ordinaire des langues, où ils sont communément reçus. Ce seroit une trop grande affectation de les rejeter absolument. La Philosophie elle-même peut s'en servir ; car, quoiqu'elle ne s'accorde pas d'une parure extravagante, cependant, quand elle se montre en public, elle doit avoir la complaisance de paroître ornée à la mode du pays, je veux dire se servir des termes usités,

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commise dans cet usage des facultés, c'est qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, &c, qu'on les a représentées effectivement ainsi. Car qu'on vint à demander ce que c'étoit qui digéroit les viandes dans l'estomac : c'étoit, disoit-on, une faculté digestive. La réponse étoit toute prête, & fort bien reçue. Si l'on demandoit ce qui faisoit sortir quelque chose hors du corps ; on répondoit : une faculté expulsive ; ce qui y causoit du mouvement : une faculté motrice. De même à l'égard de l'esprit, on disoit que c'étoit la faculté intellectuelle ou l'entendement qui entendoit, & la faculté élective ou la volonté qui vouloit ou ordonnoit : ce qui, en peu de mots, ne signifie autre chose, sinon que la capacité de digérer digère ; que la capacité de mouvoir meut ; &c que la capacité d'entendre entend. Car tous ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puissance* ne sont que différents noms qui signifient purement les mêmes choses. De sorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre chose, à mon avis, sinon que la digestion est faite par quelque chose qui est capable de digérer, que le mouvement est produit par quelque chose qui est capable de mouvoir, & l'entendement par quelque chose qui est capable d'entendre. Et, dans le fond, il seroit fort étrange que cela fût autrement, & tout autant qu'il le seroit, qu'un homme fût libre sans être capable d'être libre.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la liberté, la question ne doit pas être, à mon avis, si la volonté est libre ; car c'est parler d'une manière fort impropre ; mais si l'homme est libre.

Cela posé, je dis, I. que tandis que quelqu'un peut, par la direction ou le choix de son esprit, préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action, &c, au contraire, c'est-à-dire, tandis qu'il peut faire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas selon qu'il le veut, jusques-là il est libre. Car, si, par le moyen d'une pensée qui dirige le mouvement de mon doigt, je puis faire qu'il se meuve lorsqu'il est en repos, ou qu'il cesse de se mouvoir, il est évident qu'à cet égard-là je suis libre. Et, si, en conséquence d'une semblable pensée de mon esprit, préférant une chose à une autre, je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer, il est visible que j'ai la liberté de parler ou de me taire ; &c, par conséquent, aussi loin que s'étend cette *puissance* d'agir ou de ne pas agir, conformément à la préférence que l'esprit donne à l'un ou à l'autre, jusques-là l'homme est libre. Car, que pouvons-nous concevoir de plus, pour faire qu'un homme soit libre, que d'avoir la *puissance* de faire ce qu'il veut ? Or, tandis qu'un homme peut, en préférant la présence d'une action à son absence,

R

ou le repos à un mouvement particulier, produire cette action ou le repos, il est évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il veut; car, préférer de cette manière une action particulière à son absence, c'est vouloir faire cette action; & à peine pourrions-nous dire comment il seroit possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut. Il semble donc que l'homme est aussi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

§. 22. Mais les hommes, dont le génie est naturellement fort curieux, désirant d'éloigner de leur esprit, autant qu'ils peuvent, la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant dans un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte; & si l'homme n'a aussi bien la liberté de vouloir, que celle de faire ce qu'il veut, c'est, à leur avis, une fort bonne preuve que l'homme n'est point libre. C'est pourquoi l'on fait encore cette autre question sur la liberté de l'homme, si l'homme est libre de vouloir; car c'est-là, je pense, ce qu'on veut dire, lorsqu'on dispute si la volonté est libre ou non.

§. 23. Sur quoi je crois, II., que *vouloir* ou *choisir* étant une action, & la liberté consistant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, un homme ne sauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa *puissance*, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit, comme devant être faite sur le champ. La raison en est toute visible; car l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécessité qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, & son existence ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination & le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action: il est, dis-je, absolument nécessaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'est-à-dire, qu'il préfère l'un à l'autre, puisque l'un des deux doit suivre nécessairement, & que la chose qui suit procède du choix & de la détermination de son esprit, c'est-à-dire, de ce qu'il la veut, car s'il ne la veut pas, elle ne seroit point. Et, par conséquent, dans un tel cas, l'homme n'est point libre par rapport à l'acte même de vouloir, la liberté consistant dans la *puissance* d'agir ou de ne pas agir; *puissance* que l'homme n'a point alors par rapport à la volition. Car un homme est dans une nécessité inévitable de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa *puissance*, lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement vouloir l'un ou l'autre; & fut cette préférence ou volition, l'action ou l'abstinence de cette action suit certainement, & ne laisse pas d'être absolument volontaire. Mais l'acte de vou-

loir ou de préférer l'un des deux, étant une chose qu'il ne sauroit éviter, il est nécessaire par rapport à cet acte de vouloir, & ne peut, par conséquent, être libre à cet égard, à moins que la nécessité & la liberté ne puissent subsister ensemble, qu'un homme ne puisse être libre & lié tout-à-la-fois.

§. 24. Il est donc évident qu'un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose qui est en sa *puissance*, dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur le champ, la liberté consistant dans la *puissance* d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela seulement. Car un homme qui est assis est dit être en liberté, parce qu'il peut se promener s'il veut. Un homme qui se promène est assis en liberté, non parce qu'il se promène & se meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme, qui, étant assis, n'a pas la *puissance* de changer de place, n'est pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il soit en mouvement, n'est pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement, s'il le veut faire. Cela étant ainsi, il est évident qu'un homme, qui, se promenant, se propose de cesser de se promener, n'est plus en liberté de vouloir vouloir, (permettez-moi cette expression) car il faut nécessairement qu'il choisisse l'un ou l'autre, je veux dire de se promener ou de ne pas se promener. Il en est de même par rapport à toutes ses autres actions qui sont en sa *puissance*, & qui lui sont ainsi proposées pour être faites sur le champ, lesquelles sont, sans doute, le plus grand nombre. Car, parmi cette prodigieuse quantité d'actions volontaires qui se succèdent l'une à l'autre à chaque moment que nous sommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui soient proposées à la volonté avant le tems auquel elles doivent être mises en exécution. Je ferois que dans toutes ces actions l'esprit n'a pas, par rapport à la volition, la *puissance* d'agir ou de ne pas agir, en quoi consiste la liberté. L'esprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la *puissance* de s'empêcher de vouloir, il ne peut éviter de se déterminer d'une manière ou d'autre à l'égard de ces actions. Que la réflexion soit aussi courte, & la pensée aussi rapide que l'on voudra, ou elle laisse l'homme dans l'état où il étoit avant que de penser, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement qu'il ordonne & choisit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

§. 25. Puis donc qu'il est évident que dans la plupart des cas un homme n'est pas en liberté de vouloir vouloir, ou non; la première chose qu'on demande après cela, c'est si l'homme est en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît,

le mouvement ou le repos ? Cette question est si visiblement absurde en elle-même, qu'elle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne point la volonté. Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, se plaire à ce à quoi il se plaît : question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse. Quiconque peut mettre cela en question, doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, & qu'une autre détermine celle-ci, & ainsi à l'infini.

§. 26. Pour éviter ces absurdités & autres semblables, rien ne peut être plus utile que d'établir dans notre esprit des idées distinctes & déterminées des choses en question. Car, si les idées de liberté & de volition étoient bien fixées dans notre entendement, & que nous les eussions toujours présentes à l'esprit telles qu'elles sont, pour les appliquer à toutes les questions qu'on a excitées sur ces deux articles, je crois que la plupart des difficultés qui embarrassent & brouillent l'esprit des hommes sur cette matière, feroient beaucoup plus aisément résolues ; & par-là nous verrions où c'est que l'obscurité procedroit de la signification confuse des termes, ou de la nature même des choses.

§. 27. Premièrement donc il faut se bien ressouvenir que la liberté consiste dans la dépendance de l'existence ou de la non-existence d'une action d'avec la préférence de notre esprit, selon qu'il veut agir ou ne pas agir, & non dans la dépendance d'une action ou de celle qui lui est opposée d'avec notre préférence. Un homme qui est sur un rocher, est en liberté de sauter vingt brasses en bas dans la mer, non pas à cause qu'il a la puissance de faire le contraire, qui est de sauter vingt brasses en haut, car c'est ce qu'il ne sauroit faire ; mais il est libre, parce qu'il a la puissance de sauter ou de ne pas sauter. Que si une plus grande force que la sienne le retient, ou le pousse en bas, il n'est plus libre à cet égard, car la raison qu'il n'est plus en sa puissance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un prisonnier, enfermé dans une chambre de vingt pieds en carré, lorsqu'il est au nord de la chambre, est en liberté d'aller l'espace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet espace ou ne le pas parcourir ; mais dans le même tems il n'est pas en liberté de faire le contraire, je veux dire d'aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi consiste la liberté, c'est en ce que nous sommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix ou volition.

§. 28. Nous devons nous souvenir, en second lieu, que la volition est un acte de l'esprit, dirigeant ses pensées à la production d'une certaine action, & par-là mettant en œuvre la

puissance qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuse multiplication de paroles, je demanderai ici la permission de comprendre, sous le terme d'*action*, l'abstinence même d'une action que nous nous proposons en nous-mêmes, comme être assis, ou demeurer dans le silence, lorsque l'action de se promener ou de parler est proposée ; car, quoique ce soient de pures abstinences d'une certaine action, cependant, comme elles demandent aussi bien la détermination de la volonté ; & sont souvent aussi importantes dans leurs suites, que les actions contraires, on est assez autorisé par ces considérations-là, à les regarder aussi comme des actions ; ce que je dis pour empêcher qu'on ne prenne mal le sens de mes paroles, si pour abrégé je parle quelquefois ainsi.

§. 29. En troisième lieu, comme la volonté n'est autre chose que cette puissance que l'esprit a de diriger les facultés opératives de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction ; lorsqu'on demande, qu'est-ce qui détermine la volonté ? la véritable réponse qu'on doit faire à cette question consiste à dire que c'est l'esprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puissance générale de diriger à telle ou telle direction particulière, n'est autre chose que l'agent lui-même qui exerce sa puissance de cette manière particulière. Si cette réponse ne satisfait point ; il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci, « qu'est-ce qui pousse l'esprit dans chaque occasion particulière à déterminer à tel mouvement ou tel repos particulier la puissance générale qu'il a de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers le repos ? » A quoi je réponds que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente que l'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer, c'est toujours quelqu'inquiétude, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelqu'inquiétude. C'est-là, dis-je, le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelque action, ce que je nommerai, pour abrégé, *déterminer la volonté*, & que je vais expliquer plus au long.

§. 30. Pour entrer dans cet examen, il est nécessaire de remarquer, avant toutes choses, que, bien que j'aie tâché d'exprimer l'acte de volition par les termes de *choisir*, *préférer*, & autres semblables, qui signifient aussi-bien le *désir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots, pour marquer cet acte de l'esprit dont le nom propre est *vouloir* ou *volition* ; cependant, comme c'est un acte fort simple, quiconque souhaite de concevoir ce que c'est, le comprendra beaucoup mieux en réfléchissant sur son propre esprit, & observant ce qu'il fait lorsqu'il veut, que par tous les différents sons articulés qu'on peut en-

ployer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il est à propos de se précautionner contre l'erreur où nous pourrions jeter des expressions qui ne marquent pas assez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'esprit tout-à-fait différens de la volonté. Cette précaution, dis-je, est d'autant plus nécessaire, à mon avis, que j'observe que la volonté est souvent confondue avec différentes affections de l'esprit, & sur-tout avec le *désir*; de sorte que l'un est souvent mis pour l'autre, & cela par des gens qui seroient fâchés qu'on les soupçonnât de n'avoir pas des idées fort distinctes des choses, & de n'en avoir pas écrit avec une extrême clarté. Cette méprise n'a pas été, je pense, une des moindres occasions de l'obscurité & des égaremens où l'on est tombé sur cette matière. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or, quiconque réfléchira en lui-même sur ce qui se passe dans son esprit, lorsqu'il veut, trouvera que la volonté ou la *puissance* de vouloir ne se rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle se termine-là, sans aller plus loin, & que la volition n'est autre chose que cette détermination particulière de l'esprit, par laquelle il tâche, par un simple effet de la pensée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il suppose être en son pouvoir. Cela bien considéré prouve évidemment que la volonté est parfaitement distincte du *désir*, qui, dans la même action, peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre volonté. Par exemple, un homme que je ne sautois refuser, peut m'obliger à me servir de certaines paroles, pour persuader un autre homme sur l'esprit de qui je puis souhaiter de ne rien gagner, dans le même tems que je lui parle. Il est visible que, dans ce cas-là, la volonté & le *désir* se trouvent en parfaite opposition; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon *désir* tend d'un autre directement contraire. Un homme, qui, par une violente attaque de goutte aux mains ou aux pieds, se sent délivré d'une pesanteur de tête ou d'un grand dégoût, *désire* d'être aussi soulagé de la douleur qu'il sent aux pieds ou aux mains, (car, par-tout où se trouve la douleur, il y a un *désir* d'en être délivré) cependant, s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus virale, sa volonté ne sauroit être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur: d'où il paroît évidemment que *désirer* & *vouloir* sont deux actes de l'esprit, tout-à-fait distincts; & par conséquent, que la volonté, qui n'est que la *puissance* de vouloir, est encore beaucoup plus distincte du *désir*.

§. 31. Voyons présentement ce que c'est qui détermine la volonté par rapport à nos actions. Pour moi, après avoir examiné la chose une seconde fois, je suis porté à croire que ce qui dé-

termine la volonté à agir, n'est pas le plus grand bien, comme on le suppose ordinairement, mais plutôt quelque inquiétude actuelle, & pour l'ordinaire, celle qui est la plus pressante. C'est-là, dis-je, ce qui détermine successivement la volonté, & nous porte à faire les actions que nous faisons. Nous pouvons donner à cette inquiétude le nom de *désir*, qui est effectivement une inquiétude de l'esprit, causée par la privation de quelque bien absent. Toute douleur du corps, quelle qu'elle soit, & tout mécontentement de l'esprit, est une inquiétude à laquelle est toujours joint un *désir* proportionné à la douleur ou à l'inquiétude que l'on ressent, & dont il peut à peine être distingué: car le *désir* n'étant que l'inquiétude que cause le manque d'un bien absent, par rapport à quelque douleur que l'on ressent actuellement, le soulagement de cette inquiétude est ce bien absent; &, jusqu'à ce qu'on obtienne ce soulagement ou cette quiétude, on peut donner à cette inquiétude le nom de *désir*, parce que personne ne sent de la douleur qui ne souhaite d'en être délivré, avec un *désir* proportionné à l'impression de cette douleur, & qui en est inséparable. Mais, outre le *désir* d'être délivré de la douleur, il y a un autre *désir* d'un bien positif qui est absent; & encore, à cet égard, le *désir* & l'inquiétude sont dans une égale proportion: car, autant que nous désirons un bien absent, autant est grande l'inquiétude que nous cause ce *désir*. Mais il est à propos de remarquer ici que tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui, ou que nous y reconnaissons, comme toute douleur cause un *désir* égal à elle-même; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal, comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer & envisager un bien absent sans *désir*. Mais à proportion qu'il y a du *désir* quelque part, autant y a-t-il d'inquiétude.

§. 32. Quiconque réfléchit sur soi-même trouvera bientôt que le *désir* est un état d'inquiétude; car qui est-ce qui n'a point senti dans le *désir* ce que le sage dit de l'espérance, qui n'est pas fort différente du *désir*, qu'étant différée, elle fait languir le cœur. & cela d'une manière proportionnée à la grandeur du *désir*, qui quelquefois porte l'inquiétude à un tel point, qu'elle fait crier avec Rachel: donnez-moi des enfans, donnez-moi ce que je *désire*, ou je vais mourir! la vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux, seroit un fardeau insupportable, si elle étoit accompagnée du poids accablant d'une inquiétude qui se fit sentir sans relâche, & sans qu'il fût possible de s'en délivrer.

§. 33. Il est vrai que le bien & le mal, présent & absent, agissent sur l'esprit: mais ce qui de tems à autre détermine immédiatement la volonté à chaque action volontaire, c'est l'inquiétude du *désir*, fixé sur quelque bien absent, quel qu'il

soit, ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une personne qui en est actuellement atteinte, ou positif, comme la jouissance d'un plaisir. Que ce soit cette inquiétude qui détermine la volonté aux actions volontaires, qui se succédant en nous les unes aux autres, occupent la plus grande partie de notre vie, & nous conduisent à différentes fins par des voies différentes; c'est ce que je tâcherai de faire voir, & par l'expérience, & par l'examen de la chose même.

§. 34. Lorsque l'homme est parfaitement satisfait de l'état où il est, ce qui arrive lorsqu'il est absolument libre de toute inquiétude; quel soin, quelle volonté lui peut-il rester, que de continuer dans cet état; il n'a visiblement autre chose à faire, comme chacun peut s'en convaincre par sa propre expérience. Ainsi nous voyons que le sage Auteur de notre être ayant égard à notre constitution, & sachant ce qui détermine notre volonté, a mis dans les hommes l'incommodité de la faim & de la soif & des autres desirs naturels qui reviennent dans leur temps, afin d'exciter & de déterminer leurs volontés à leur propre conservation, & à la continuation de leur espèce. Car si la simple contemplation de ces deux fins auxquelles nous sommes portés par ces différens desirs, eût suffi pour déterminer notre volonté, & nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure sûrement, qu'en ce cas-là, nous n'aurions été sujets à aucunes de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions senti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entièrement exempts. Il vaut mieux, dit S. Paul, se marier que brûler; par où nous pouvons voir ce que c'est qui porte principalement les hommes aux plaisirs de la vie conjugale. Tant il est vrai que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement.

§. 35. C'est une maxime si fort établie par le consentement général de tous les hommes, que c'est le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté, que je ne suis nullement surpris d'avoir supposé cela comme indubitable, la première fois que je publiai mes pensées sur cette matière; & je pense que bien des gens m'excuseront plutôt d'avoir d'abord adopté cette maxime, que de ce que je me hasarde présentement à m'éloigner d'une opinion si généralement reçue. Cependant après une plus exacte recherche, je me sens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce desir ne nous rende inquiets de ce que nous en sommes privés. En effet, persuadés à un homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance est plus avantageuse que la pauvreté; faites lui voir & confesser que les agréables commodités de la vie

sont préférables à une sordide indigence; s'il est satisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y persistera malgré tous vos discours; sa volonté n'est déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à quiconque se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espère d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de notre vie; cependant jusqu'à ce que cet homme soit affamé & altéré de la justice, jusqu'à ce qu'il se sente inquiet de ce qu'elle lui manque, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité; mais quelque autre inquiétude qu'il sent en lui-même, venant à la traverser entrainera sa volonté à d'autres choses. D'autre part, qu'un homme adonné au vin considère, qu'en menant la vie qu'il mène il ruine sa santé, dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le possède si fort; cependant les retours de l'inquiétude qu'il sent à être absent de ses compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il est accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors devant les yeux la perte de sa santé & de son bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie: bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu considérable en lui-même, puisqu'il avoue au contraire qu'il est beaucoup plus excellent que le plaisir de boire, ou que le vain babillage d'une troupe de débauchés. Ce n'est donc pas faute de jeter les yeux sur le souverain bien qu'il persistera dans ce dérèglement; car il l'envie & en reconnoît l'excellence, jusques-là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il résout de s'appliquer à la recherche de ce souverain bien; mais quand l'inquiétude d'être privé du plaisir auquel il est accoutumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force sur son esprit; & c'est cette inquiétude actuelle qui détermine sa volonté à l'action à laquelle il est accoutumé, & qui par-là faisant de plus fortes impressions prévaut encore à la première occasion, quoique dans le même temps il s'engage, pour ainsi dire, à lui-même, par de secrètes promesses à ne plus faire la même chose, & qu'il se figure que ce sera-là en effet la dernière fois qu'il agira contre son plus grand intérêt. Ainsi, il se trouve de tems en tems réduit dans l'état de cette misérable personne qui, soumise à une passion impérieuse disoit: —

« . . . *Vide meliora, proboque,
Deteriora sequor* :

Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prends le pire. Cette sentence qu'on reconnoît

véritable, & qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là; & ne l'est peut-être pas, de quelque autre sens qu'on la prenne.

§. 36. Si nous recherchons la raison de ce qu'on appelle l'expérience véritable avec tant d'évidence, & que nous examinons comment cette inquiétude opère toute seule sur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, l'inquiétude présente qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous sommes tourmentés de quelque inquiétude, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & l'inquiétude comme des choses incompatibles avec la félicité; & qui plus est, on en est convaincu par le propre sentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous possédons actuellement; car une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante, sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quelque atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & sans lequel nous n'y saurions jamais parvenir.

§. 37. Une autre raison pourquoi l'on peut dire que l'inquiétude détermine seule la volonté, c'est qu'il n'y a que cela de présent à l'esprit, & que c'est contre la nature des choses que ce qui est absent opère où il n'est pas. On dira peut-être qu'un bien absent peut être offert à l'esprit par voie de contemplation, & y être comme présent. Il est vrai que l'idée d'un bien absent peut être dans l'esprit, & y être considérée comme présente: cela est incontestable. Mais rien ne peut être dans l'esprit comme un bien présent, en sorte qu'il soit capable de contrebalancer l'éloignement de quelque inquiétude dont nous sommes actuellement tourmentés, que lorsque ce bien excite actuellement quelque désir en nous: & l'inquiétude causée par ce désir est justement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Jusques-là, l'idée d'un bien qu'il soit, supposée dans l'esprit, n'y est, tout ainsi que d'autres idées, que comme l'objet d'une simple spéculation tout-à-fait inactive, qui n'opère nullement sur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, de quoi je dirai la raison tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a représenté les joies indicibles du paradis par de vives peintures qu'ils reconnoissent possibles & probables, qui cependant se contenteroient volontiers de la félicité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les inquiétudes de leurs présents desirs venant à prendre le dessus & à se porter rapidement vers les plaisirs

de cette vie déterminent chacune à son tour leur volonté à rechercher ces plaisirs: & pendant tout ce tems-là ils ne font pas un seul pas, ils ne font porter par aucun desir vers les biens de l'autre vie, quelque excellens qu'ils se les figurent.

§. 38. Si la volonté étoit déterminée par la vue du bien, selon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorsqu'il vient à le contempler, ce qui est le cas où se trouve tout bien absent, par rapport à nous; si dis-je, la volonté s'y portoit & y étoit entraînée par la considération du plus ou du moins d'excellence, comme on le suppose ordinairement, je ne vois pas que la volonté pût jamais perdre de vue les délices éternelles & infinies du paradis, lorsque l'esprit les auroit une fois contemplées & considérées comme possibles. Car supposez, comme on croit communément, que tout bien absent proposé & représenté à l'esprit, détermine par cela seul la volonté, & nous met en action par même moyen: comme tout bien absent est seulement possible; & non infailliblement assuré, il s'en suivroit inévitablement de-là, que le bien possible qui seroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devroit déterminer constamment la volonté par rapport à toutes les actions successives qui dépendent de sa direction, & qu'ainsi nous devrions constamment porter nos pas vers le Ciel, sans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs, puisqu'il étoit d'une éternelle félicité après cette vie est infiniment plus considérable que l'espérance d'acquiescer des richesses, des honneurs, ou quelque autre bien dont nous puissions nous proposer la jouissance dans ce monde, quand bien même la possession de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable; car, rien de ce qui est à venir, n'est encote possédé: & par conséquent nous pourrions être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'esprit, déterminât en même-temps la volonté, un bien aussi excellent que celui qu'on attend après cette vie, nous étant une fois proposé, ne pourroit que s'emparer entièrement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent, sans lui permettre jamais de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les pensées aussi bien que les autres actions, elle fixeroit l'esprit à la contemplation de ce bien, s'il étoit vrai qu'elle fut nécessairement déterminée vers ce que l'esprit considère & envisage comme le plus grand bien.

Tel seroit, en ce cas-là, l'état de l'âme, & la pente régulière de la volonté dans toutes ces déterminations. Mais c'est ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience; puisqu'au contraire nous négligeons souvent ce bien, qui de notre propre aveu, est infiniment au-dessus de tous les autres biens, pour satisfaire des desirs inquiets qui nous portent successivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce souverain bien que nous

reconnoissons d'une durée éternelle & d'une excellence indicible, & dont même notre esprit à quelquefois été touché, ne fixe pas pour toujours notre volonté, nous voyons pourtant qu'une grande & violente inquiétude s'étant une fois emparée de la volonté ne lui donne aucun repos; ce qui peut nous convaincre que c'est ce sentiment là qui détermine la volonté. Ainsi quelque véhémence douleur du corps, l'indomptable passion d'un homme fortement amoureux, ou un impatient désir de vengeance arrêtent & fixent entièrement la volonté; & la volonté ainsi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre son objet de vue; mais toutes les pensées de l'esprit & toutes les puissances du corps sont portées sans interruption de ce côté-là par la détermination de la volonté, que cette violente inquiétude met en action pendant tout le tems qu'elle dure. D'où il paroît évidemment, ce me semble, que la volonté, ou la puissance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre, est déterminée en nous par ce que j'appelle inquiétude; sur quoi je souhaite que chacun examine en soi-même si cela n'est point ainsi.

§. 39. Jusqu'ici je me suis particulièrement attaché à considérer l'inquiétude qui naît du désir, comme ce qui détermine la volonté; parce que c'en est le principal & le plus sensible ressort. En effet, il arrive rarement que la volonté nous pousse à quelque action, ou qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque désir l'accompagne; & c'est là, je pense, la raison pourquoi la volonté & le désir sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'inquiétude qui fait partie, ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, comme entièrement exclue dans ce cas. Car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, &c. ont chacune leurs inquiétudes, & par-là opèrent sur la volonté. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces passions existe toute seule dans une entière simplicité, sans être mêlée avec d'autres, quoique dans les discours & dans nos réflexions nous ne nommions & ne considérons que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état présent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de désir. Du reste, je suis assuré que par tout où il y a de l'inquiétude, il y a du désir; car nous désirons incessamment le bonheur; & autant que nous sentons d'inquiétude, il est certain que c'est autant de bonheur qui nous manque, selon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous soyons d'ailleurs. Et comme notre éternité ne dépend pas du moment présent ou nous existons, nous portons notre vue au-delà du tems présent, quels que soient les plaisirs dont nous jouissons actuellement; & le désir accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, entraîne tou-

jours la volonté à sa suite. De sorte qu'au milieu même de la joie, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le désir de continuer ce plaisir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande inquiétude que celle-là, vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussi-tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaisir présent est négligé.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous sommes assaillés de diverses inquiétudes & distraits par différens desirs, ce qui se présente naturellement à rechercher après cela, c'est laquelle de ces inquiétudes est la première à déterminer la volonté à l'action suivante? A quoi l'on peut répondre, qu'ordinairement c'est la plus pressante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir se délivrer. Car la volonté étant cette puissance que nous avons de diriger nos facultés opératives à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être mue vers une chose dans le tems même que nous jugeons ne pouvoir absolument point l'obtenir. Autrement, ce seroit supposer qu'un être intelligent agiroit de dessein formé pour une certaine fin dans la seule vue de perdre sa peine; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir, n'emporte précisément autre chose. C'est pour cela aussi que de fort grandes inquiétudes n'existent pas la volonté, quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas-là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées, l'inquiétude la plus considérable & la plus pressante que nous sentons actuellement, est ce qui d'ordinaire détermine successivement la volonté, dans cette suite d'actions volontaires dont notre vie est composée. La plus grande inquiétude actuellement présente, c'est ce qui nous pousse à agir, c'est l'aiguillon qu'on sent constamment, & qui pour l'ordinaire détermine la volonté au choix de l'action immédiatement suivante. Car nous devons toujours avoir ceci devant les yeux: que le propre & le seul objet de la volonté c'est quelqu'une de nos actions, & rien autre chose. Et en effet par notre volition nous ne produisons autre chose que quelque action qui est en notre puissance. C'est à quoi notre volonté se termine, sans aller plus loin.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, ce que c'est qui excite le désir: je réponds que c'est le bonheur, & rien autre chose. Le bonheur & la misère sont des noms de deux extrémités dont les dernières bornes nous sont inconnues: c'est ce que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point entendu, & que le cœur de l'homme n'a jamais compris. Mais il se fait en nous de vives impressions de l'un & de l'autre, par différentes espèces de satisfaction & de joie, de tourment & de chagrin, que je comprendrai, pour abrégé, sous le nom de plaisir & de douleur, qui conviennent l'un & l'autre à l'esprit aussi bien qu'au corps, ou qui, pour parler exactement, n'appartiennent

qu'à l'esprit, quoique tantôt ils prennent leur origine dans l'esprit à l'occasion de certaines pensées, & tantôt dans le corps à l'occasion de certaines modifications du mouvement.

§. 42. Ainsi, le bonheur, pris dans toute son étendue, est le plus grand plaisir dont nous soyons capables, comme la misère, considérée dans la même étendue, est la plus grande douleur que nous puissions ressentir ; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeler bonheur, c'est cet état, où délivré de toute douleur on jouit d'une telle mesure de plaisir présent, qu'on ne sauroit être content avec moins. Or, parce que c'est l'impression de certains objets sur nos esprits ou sur nos corps qui produit en nous le plaisir ou la douleur, en différens degrés ; nous appellons *bien*, tout ce qui est propre à produire en nous du plaisir ; & , au contraire, nous appellons *mal* ce qui est propre à produire en nous de la douleur : & nous ne les nommons ainsi qu'à cause de l'aptitude que ces choses ont à nous causer du plaisir ou de la douleur, en quoi consiste notre bonheur & notre misère. Du reste, quoique ce qui est propre à produire quelque degré de plaisir soit bon en lui-même, & que ce qui est propre à produire quelque degré de douleur soit mauvais ; cependant il arrive souvent que nous ne le nommons pas ainsi, lorsque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux se trouvent en concurrence avec un plus grand bien ou un plus grand mal ; car alors on donne avec raison la préférence à ce qui a plus de degrés de bien ou moins de degrés de mal. De sorte qu'à juger exactement de ce que nous appellons *bien* & *mal*, on trouvera qu'il consiste pour la plupart en idées de comparaison ; car la cause de chaque diminution de douleur, aussi bien que de chaque augmentation de plaisir, participe de la nature du bien, & au contraire, on regarde comme mal la cause de chaque augmentation de douleur, & de chaque diminution de plaisir.

§. 43. Quoique ce soit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal*, & que tout bien soit le propre objet du désir en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on voit & qu'on reconnoît être tel, n'émeut pas nécessairement le désir de chaque homme en particulier : mais seulement chacun desire tout autant de ce bien, qu'il regarde comme faisant une partie nécessaire de son bonheur. Tous les autres biens, quelque grands qu'ils soient, réellement ou en apparence, n'excitent point les desirs d'un homme qui dans la disposition présente de son esprit ne les considère pas comme faisant partie du bonheur dont il peut se contenter. Le bonheur considéré dans cette vue, est le but auquel chaque homme vise constamment & sans aucune interruption ; & tout ce qui en fait partie, est l'objet de ses desirs. Mais en même-temps il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choses qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut, dis-je, ne les point désirer, les

négliger, & rester satisfait, sans en avoir la jouissance. Il n'y a personne, je pense, qui soit assez dénué de sens pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la connoissance de la vérité ; & quant aux plaisirs des sens, ils ont trop de sectateurs pour qu'on puisse mettre en question si les hommes les aiment ou non. Cela étant, supposons qu'un homme mette son contentement dans la jouissance des plaisirs sensuels, & un autre dans les charmes de la science ; quoique l'un des deux ne puisse nier qu'il n'y ait du plaisir dans ce que l'autre recherche ; cependant comme nul des deux ne fait consister une partie de son bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne desire point ce que l'autre aime passionnément, mais chacun est content sans jouir de ce que l'autre possède ; & par conséquent, sa volonté n'est point déterminée à le rechercher. Cependant, si l'homme d'étude vient à être pressé de la faim & de la soif, quoique sa volonté n'ait jamais été déterminée à rechercher la bonne chère, les sautes piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y ait trouvé, il est d'abord déterminé à manger & à boire, par l'inquiétude que lui causent la faim & la soif ; & il se repaît, quoiqu'il peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien, d'un autre côté, se donne tout entier à l'étude, lorsque la honte de passer pour ignorant, ou le désir de se faire estimer de sa maîtresse, peuvent lui faire regarder avec inquiétude le défaut de connoissance. Ainsi avec quelque ardeur & quelque persévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien excellent en soi-même & qu'il reconnoissent pour tel, sans s'y intéresser, ou y être aucunement sensibles ; ils croient pouvoir être heureux sans lui. Il n'en est pas de même de la douleur. Elle intéresse tous les hommes, car ils ne sauroient sentir aucune inquiétude sans en être émus. Il s'ensuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent nécessaire à leur bonheur, les rendant inquiets, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'il commence à le désirer.

§. 44. Je crois donc que chacun peut observer en soi-même & dans les autres, que le plus grand bien visible n'excite pas toujours les desirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous dispose actuellement à tâcher de nous en délivrer. La raison de cela se déduit évidemment de la nature même de notre bonheur & de notre misère. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle soit, fait partie de notre misère présente ; mais tout bien absent n'est pas considéré comme faisant en tout tems une partie nécessaire de notre présent bonheur ; ni son absence non plus comme faisant une partie de notre misère. Si cela étoit,

BOUS

Nous serions constamment & infiniment misérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouissons point. C'est pourquoi toute inquiétude étant écartée, une portion médiocre de bien suffit pour donner aux hommes une satisfaction présente; & de sorte que peu de degré de plaisirs ordinaires qui se succèdent les uns aux autres, composent une félicité qui peut fort bien les satisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & visiblement frivoles, auxquelles notre volonté se trouve souvent déterminée jusqu'à y consommer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement; dis-je, ne sauroit s'accorder en aucune manière avec une constante détermination de la volonté ou du désir vers le plus grand bien apparent. C'est de quoi il est aisé de se convaincre; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui aient besoin d'aller bien loin de chez eux pour en être persuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de personnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fournisse une suite constante de plaisirs médiocres sans aucun mélange d'inquiétude; & cependant, ils seroient bien aises de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puissent nier qu'il est possible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir sur la terre. Ils ne sauroient même s'empêcher de voir que cet état est plus possible que l'acquisition & la conservation de cette petite portion d'honneurs, de richesses ou de plaisirs, après quoi ils soupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité. Mais quoiqu'ils voient distinctement cette différence, & qu'ils soient persuadés de la possibilité d'un bonheur parfait, certain, & dans un état à venir; & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en assurer ici-bas la possession, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaisir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choses qui doivent faire une partie nécessaire de leur bonheur; cependant leurs desirs ne sont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucune action ou à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

§. 45. Les nécessités ordinaires de la vie en remplissent une grande partie par les inquiétudes de la faim, de la soif, du chaud, du froid, de la lassitude causée par le travail, de l'envie de dormir, &c., lesquelles reviennent constamment à certains temps. Que si, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les inquiétudes chimiques, (comme la démanaison d'acquiescer des honneurs, du crédit, ou des richesses, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres desirs irréguliers qui nous font devenus naturels par la coutume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite

Encyclopédie. Logique & métaphysique, Tom. II.

portion de notre vie qui soit assez exempte de ces fortes d'inquiétudes, pour nous laisser en liberté d'être attirés par un bien absent plus éloigné. Nous sommes rarement dans une entière quiétude, & assez dégagés de la sollicitation des desirs naturels ou artificiels; de sorte que les inquiétudes qui se succèdent constamment en nous, & qui émanent de ce fonds que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, se faisant par-tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de la volonté, qu'une autre inquiétude est prête à nous mettre en œuvre, si j'ose m'exprimer ainsi. Car, comme c'est en éloignant les maux que nous sentons, & dont nous sommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la misère; & que c'est-là par conséquent la première chose qu'il faut faire pour parvenir au bonheur; il arrive de-là qu'un bien absent, auquel nous pensons, que nous reconnaissons pour un vrai bien, & qui nous paroit tel actuellement, mais dont l'absence ne fait pas partie de notre misère, s'éloigne insensiblement de notre esprit pour faire place au soin d'écartier les inquiétudes actuelles que nous sentons, jusqu'à ce que, venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainsi dire, approché plus près de notre esprit, nous en ait donné quelque goût, & nous ait inspiré quelque désir, qui, commençant dès-lors à faire partie de notre présente inquiétude, se trouve comme de niveau avec nos autres desirs; & à son tour détermine effectivement notre volonté, à proportion de sa véhémence, & de l'impression qu'il fait sur nous.

§. 46. Ainsi, en considérant & examinant, comme il faut, quelque bien que ce soit, qui nous est proposé, il est en notre puissance d'exciter nos desirs d'une manière proportionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là peut, en tems & lieu, opérer sur notre volonté, & devenir actuellement l'objet de nos recherches. Car un bien, pour grand qu'on le reconnoisse, n'affecte point notre volonté, qu'il n'ait excité dans notre esprit des desirs qui sont que nous ne pouvons plus en être privés sans inquiétude. Avant cela, nous ne sommes point dans la sphère de son activité, notre volonté n'étant soumise qu'à la détermination des inquiétudes qui se trouvent actuellement en nous, & qui, tant qu'elles y subsistent, ne cessent de nous presser, & de forner à la volonté le sujet de sa prochaine détermination (l'incertitude (lorsqu'il s'en trouve dans l'esprit) se réduisant uniquement à savoir quel désir doit être le premier satisfait, quelle inquiétude doit être la première éloignée. De-là vient qu'aussi long-tems qu'il reste dans l'esprit quelque inquiétude, quelque désir particulier, il n'y a aucun bien, considéré simplement comme tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la déter-

minet en aucune manière, parce que, comme nous avons déjà dit, le premier pas que nous faisons vers le bonheur tendant à nous délivrer entièrement de la misère, & d'en éloigner tout sentiment, la volonté n'a pas le loisir de viser à autre chose, jusqu'à ce que chaque inquiétude, que nous sentons, soit parfaitement dissipée : & , vu la multitude de besoins & de desirs, dont nous sommes comme assiégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entièrement libres à cet égard.

§. 47. Comme donc il se rencontre en nous un grand nombre d'inquiétudes qui nous pressent sans cesse, & qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui est la plus considérable & la plus véhémement, détermine la volonté à l'action prochaine. C'est là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours ; car l'ame ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses desirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle est, par conséquent, en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés, & de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme ; & c'est du mauvais usage qu'il en fait que procède toute cette diversité d'égarements, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faisons du bonheur, lorsque nous déterminons trop promptement notre volonté, & que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvénient, nous avons la puissance de suspendre l'exécution de tel ou tel desir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en soi-même. C'est-là, ce me semble, la source de toute liberté ; & c'est en quoi consiste, si je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre* ; car, en suspendant ainsi nos desirs avant que la volonté soit déterminée à agir, & que l'action, qui suit cette détermination soit faite, nous avons, durant tout ce tems-là, la commodité d'examiner, de considérer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire ; & lorsque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur : après quoi, ce n'est plus notre faute de désirer, de vouloir, & d'agir conformément au dernier résultat d'un sincère examen : c'est plutôt une perfection de notre nature.

§. 48. Bien loin que ce soit-là ce qui restreint ou abrège la liberté, c'est ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'est-là, dis-je, la fin & le véritable usage de la liberté, au-lieu d'en être

la diminution : & plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère & de l'esclavage. En effet, supposez dans l'esprit une parfaite & absolue indifférence qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal, dont il croit que son choix doit être suivi : une telle indifférence seroit si éloignée d'être une belle & avantageuse qualité dans une nature intelligente, que ce seroit un état aussi imparfait que celui où se trouveroit cette même nature, si elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, jusqu'à ce qu'elle fût déterminée par sa volonté. Un homme est en liberté de porter sa main sur sa tête, ou de la laisser en repos, si est parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choses ; & ce seroit une imperfection en lui, si ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais sa condition seroit aussi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, soit qu'il voulût lever sa main, ou la laisser en repos, lorsqu'il voudroit défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verroit prêt d'être frappé. C'est donc une aussi grande perfection, que le desir ou la puissance de préférer une chose à l'autre soit déterminé par le bien, qu'il est avantageux que la puissance d'agir soit déterminée par la volonté : & plus cette détermination est fondée sur de bonnes raisons, plus cette perfection est grande. Bien plus : si nous étions déterminés par autre chose, que par le dernier résultat de notre esprit, en vertu du jugement que nous avons fait du bien ou du mal attaché à une certaine action, nous ne serions point libres. Comme le vrai but de notre liberté est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons, chaque homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, & en qualité d'être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées & son jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire : sans quoi il seroit soumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conséquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme suive son jugement dans chaque détermination particulière, c'est dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le tems même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le dessein de l'obtenir ; car, si dans ce tems-là il la préfère en lui-même à toute autre chose, il est visible qu'il la juge alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puisse l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même tems : contradiction trop manifeste pour pouvoir être admise.

§. 49. Si nous jettons les yeux sur ces êtres supérieurs qui sont au-dessus de nous, & qui jouissent d'une parfaite félicité, nous aurons sur

de croire qu'ils sont plus fortement déterminés au choix du bien, que nous; & cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées, comme nous sommes, de juger de ce que pourroit faire une sagesse & une bonté infinies, je crois que nous pourrions dire que Dieu lui-même ne sauroit choisir ce qui n'est pas bon, & que la liberté de cet être tout-puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur.

§. 50. Mais, pour faire connoître exactement en quoi consiste l'erreur où l'on tombe sur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voudrait être imbécille, par la raison qu'un imbécille est moins déterminé par de sages réflexions, qu'un homme de bon sens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou, & de se rendre le jouet de la honte & de la misère, n'est-ce pas ravalier un si beau nom? Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, & à n'être point soumis à la nécessité d'examiner & de juger par où nous sommes empêchés de choisir ou de faire ce qui est le pire; si c'est-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les insensés seront les seuls libres. Mais je ne crois pas que, pour l'amour d'une telle liberté, personne voudrait être fou, hormis ceux qui le sont déjà. Personne, je pense, ne regarde le désir constant d'être heureux, & la nécessité, qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avise de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux: & pour un être intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que, dans l'état d'ignorance où nous nous trouvons, nous puissions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur, foibles comme nous sommes, & d'un esprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de suspendre chaque désir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté, & ne nous porte à agir. Ainsi, suspendre un désir particulier, c'est comme s'arrêter où l'on n'est pas bien assuré du chemin. Examiner, c'est consulter un guide; & déterminer sa volonté après un solide examen, c'est suivre la direction de ce guide: & celui qui a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon qu'il est dirigé par une telle détermination, est un agent libre; & cette détermination ne diminue en aucune manière ce pouvoir, en quoi consiste la liberté. Un prisonnier, dont les chaînes viennent à se détacher, & à qui les portes de la prison sont ouvertes, est parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer selon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puisse être déterminé à demeurer, par l'obscurité de la nuit, ou par le mauvais temps, ou fautes d'autre lois où il

peut se tenir. Il ne cesse point d'être libre, quoique le désir de quelque commodité, qu'il peut avoir en prison, l'engage à y rester, & détermine absolument son choix de ce côté-là.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent consiste à s'appliquer soigneusement & constamment à la recherche du véritable & solide bonheur, de même le soin que nous devons avoir, de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement nécessaire de notre liberté. Plus nous sommes liés à la recherche invariable du bonheur en général, qui est notre plus grand bien, & qui, comme tel, ne cesse jamais d'être l'objet de nos desirs, plus notre volonté se trouve dégagée de la nécessité d'être déterminée à aucune action particulière, & de complaire au désir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît alors le plus important, jusqu'à ce que nous ayons examiné, avec toute l'application nécessaire, si effectivement ce bien particulier se rapporte ou s'oppose à notre véritable bonheur. Et ainsi, jusqu'à ce que par cette recherche nous soyons autant instruits que l'importance de la matière & la nature de la chose l'exigent, nous sommes obligés de suspendre la satisfaction de nos desirs dans chaque cas particulier, & cela, par la nécessité qui nous est imposée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

§. 52. C'est ici le pivot sur lequel roule toute la liberté des êtres intelligents dans les continuels efforts qu'ils emploient pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureuse & constante recherche qu'ils en font; je veux dire sur ce qu'ils peuvent suspendre cette recherche, dans les cas particuliers, jusqu'à ce qu'ils aient regardé devant eux, & reconnu si la chose, qui leur est alors proposée, ou dont ils desirer la jouissance, peut les conduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui constitue leur plus grand bien; car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur est une obligation & un motif de prendre soin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage nécessairement à se conduire, dans la direction de leurs actions particulières, avec beaucoup de retenue, de prudence & de circonspection. La même nécessité, qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte aussi une obligation indispensable de suspendre, d'examiner, & de considérer avec circonspection chaque désir qui s'élève successivement en nous, pour voir si l'accomplissement n'en est pas contraire à notre véritable bonheur, de sorte qu'il nous en éloigne au lieu de nous y conduire: c'est-là, ce me semble, le grand privilège des êtres finis doués d'intelligence; & je souhaiterois fort qu'on prit la peine d'examiner avec soin, si le grand mobile & l'usage le plus important de toute la liberté

que les hommes ont, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelqu'avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne consiste point en ce qu'ils peuvent suspendre leurs desirs, & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particulière, jusqu'à ce qu'ils en aient dûment & sincèrement examiné le bien & le mal, autant que l'importance de la chose le requiert; c'est ce que nous sommes capables de faire, & quand nous l'avons fait, nous avons fait notre devoir, & tout ce qui est en notre puissance, & dans le fond, tout ce qui est nécessaire; car, puisqu'on suppose que c'est la connoissance qui règle le choix de la volonté, tout ce que nous pouvons faire ici se réduit à tenir nos volontés indéterminées, jusqu'à ce que nous ayons examiné le bien & le mal de ce que nous désirons. Ce qui suit après cela vient par une suite de conséquences enchaînées l'une à l'autre, qui dépendent toutes de la dernière détermination du jugement, laquelle est en notre pouvoir, soit qu'elle soit formée sur un examen fait à la hâte & d'une manière précipitée, ou mûrement & avec toutes les précautions requises, l'expérience nous faisant voir que dans la plupart des cas nous sommes capables de suspendre l'accomplissement présent de quelque désir que ce soit.

§. 53. Mais si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre ame, ce qui arrive quelquefois, comme lorsque la douleur d'une cruelle torture, un mouvement impétueux d'amour, de colère ou de quelque autre violente passion, nous entraîne avec rapidité, & ne nous donne pas la liberté de penser, en sorte que nous ne sommes pas assez maîtres de nous-mêmes, pour considérer & examiner les choses à fond & sans préjugé; dans ce cas-là, Dieu, qui connoît notre fragilité, qui compatit à notre foiblesse, qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire, & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir, nous jugera comme un père tendre & plein de compassion. Mais, comme la juste direction de notre conduite, par rapport au véritable bonheur, dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos desirs, de modérer & de réprimer nos passions, en sorte que notre entendement puisse avoir la liberté d'examiner, & la raison, celle de juger sans aucune prévention; ce soin-là devroit faire notre principale étude. C'est en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre esprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui se trouve dans les choses; & ne pas permettre qu'un bien excellent & considérable, que nous reconnaissons ou supposons pouvoir être obtenu, nous échappe de l'esprit, sans y laisser aucun goût, aucun désir de lui-même, jusqu'à ce que, par une juste considération de son véritable prix, nous ayons excité

en nous des appétits proportionnés à son excellence, & que nous nous soyons mis dans une telle disposition à son égard, que sa privation nous rende inquiets, ou bien la crainte de le perdre, lorsque nous le possédons. Il est aisé à chacun en particulier d'éprouver jusqu'où cela est en son pouvoir, en formant en lui-même les résolutions qu'il est capable d'accomplir. Et que personne ne dise ici qu'il ne sauroit maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles ne se déchaînent & ne le forcent d'agir; car, ce qu'il peut faire devant un prince ou un grand seigneur, il peut le faire s'il veut, lorsqu'il est seul, ou en la présence de Dieu.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il est aisé d'expliquer comment il arrive que, quoique tous les hommes désirent d'être heureux, ils sont pourtant entraînés par leur volonté à des choses si opposées, & quelques-uns, par conséquent, à ce qui est mauvais en soi-même. Sur quoi je dis que tous ces différens choix, que les hommes font dans ce monde, lorsqu'opposés qu'ils soient, ne prouvent point que les hommes ne visent pas tous à la recherche du bien; mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouissance de la même chose, ou qu'il ne choisit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendoient point au-delà de cette vie, la raison pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chasse, pourquoi ceux-ci se plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là, préférant la tempérance à la volupté, se feroient un plaisir d'amasser des richesses; la raison, dis-je, de cette diversité d'inclinations ne procéderoit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vue son propre bonheur, mais seulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choses différentes. C'est pourquoi cette réponse qu'un médecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux, étoit fort raisonnable: « si vous prenez plus de plaisir au goût du vin qu'à l'usage de la vue, le vin vous est fort bon; mais, si le plaisir de voir vous paroît plus grand que celui de boire, le vin vous est fort mauvais ».

§. 55. L'ame a différens goûts, aussi-bien que les palais; & si vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richesses, auxquelles pourtant certaines personnes attachent entièrement leur bonheur, vous y travailleriez aussi inutilement que si vous vouliez satisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres, qui sont des mets fort exquis pour certaines gens, mais extrêmement dégoûtans pour d'autres, de sorte que bien des personnes préféreroient avec raison les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets qui

d'autres mangent avec tant de plaisir. C'étoit-là, je crois, la raison pour quoi les anciens philosophes cherchoient inutilement si le souverain bien consistoit dans les richesses, ou dans les voluptés du corps, ou dans la vertu, ou dans la contemplation. Ils auroient pu disputer avec autant de raison, s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans les pommes, les prunes ou les abricots, & se partager sur cela en différentes sectes : car, comme les goûts agréables ne dépendent pas des choses mêmes, mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais, en quoi il y a une grande diversité de même, le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir, & dans l'absence de celles qui causent quelque trouble & quelque douleur : choses qui sont fort différentes par rapport à différentes personnes. Si donc les hommes n'avoient d'espérance, & ne pouvoient goûter de plaisir que dans cette vie, ce ne seroit point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consulter leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelqu'incommodité, & à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir ; & l'on ne devroit point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclination. Car, s'il n'y a rien à espérer au-delà du tombeau, la conséquence est, sans doute, fort juste, mangeons & buvons, jouissons de tout ce qui nous fait plaisir, car demain nous mourrons. Et cela peut servir, ce me semble, à nous faire voir la raison pourquoi, bien que tous les hommes desirant d'être heureux, ils ne sont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choisir différentes choses, & cependant faire tous un bon choix, supposé que, semblables à une troupe de chetifs insectes, quelques-uns, comme les abeilles, aimassent les fleurs & le doux suc qu'elles en recueillent, & d'autres, comme les escarbots, se plussent à quelque autre chose ; & qu'après avoir passé une certaine saison ils cessassent d'être, pour ne plus exister.

§. 56. Ces choses duement considérées nous donneront, à mon avis, une claire connaissance de l'état de la liberté de l'homme. Il est visible que la liberté consiste dans la puissance de faire ou de ne pas faire, de faire ou de s'empêcher de faire, selon ce que nous voulons. C'est ce qu'on ne sauroit nier. Mais, comme cela semble ne comprendre que les actions qu'un homme fait en conséquence de sa volition, on demande encore si l'homme est en liberté de vouloir ou non. A quoi l'on a déjà répondu que, dans la plupart des cas, un homme n'est pas en liberté de ne pas vouloir ; qu'il est obligé de produire un acte de sa volonté, d'où s'ensuit l'existence ou la non-existence de l'action proposée. Il y a pourtant un cas où l'homme est en liberté par rapport à l'action de vouloir : c'est, lorsqu'il s'agit

de choisir un bien éloigné, comme une fin à obtenir. Dans cette occasion un homme peut suspendre l'acte de son choix : il peut empêcher que cet acte ne soit déterminé pour ou contre la chose proposée, jusqu'à ce qu'il ait examiné si la chose est, de sa nature & dans les conséquences, véritablement propre à le rendre heureux ou non ; car, lorsqu'il l'a une fois choisie, & que par-là elle est venue à faire partie de son bonheur, elle excite un désir en lui : & ce désir lui cause, à proportion de sa violence, une inquiétude qui détermine sa volonté, & lui fait entreprendre la poursuite de son choix dans toutes les occasions qui s'en présentent. Et ici nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut se rendre justement digne de punition, quoiqu'il soit indubitable que, dans toutes les actions particulières qu'il veut, il veut nécessairement ce qu'il juge être bon dans le tems qu'il le veut ; car, bien que sa volonté soit toujours déterminée à ce que son entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuse pourtant pas : parce que, par un choix précipité qu'il a fait lui-même, il s'est imposé de fausses mesures du bien & du mal, qui, toutes fausses & trompeuses qu'elles sont, ont autant d'influence sur toute sa conduite à venir, que si elles étoient justes & véritables. Il a corrompu son palais, & doit être responsable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en ensuit. La loi éternelle & la nature des choses ne doit pas être altérée pour être adaptée à son choix mal réglé. Si l'abus, qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit servir réellement & véritablement à son bonheur, le jette dans l'égarement, quelque mauvaises conséquences qui en découlent, c'est à son propre choix qu'il faut en attribuer la cause. Il avoit le pouvoir de suspendre sa détermination : ce pouvoir lui avoit été donné, afin qu'il pût examiner, prendre soin de sa propre félicité, & voir de ne pas se tromper soi-même ; & il ne pouvoit juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une si haute importance, & qui le touche de si près. Ce que nous avons dit jusqu'ici peut encore nous faire voir la raison pour quoi les hommes se déterminent dans ce monde à différentes choses, & recherchent le bonheur par des chemins opposés. Mais, comme ils ont constamment & sérieusement les mêmes pensées à l'égard du bonheur & de la misère, il reste toujours à examiner d'où vient que les hommes préfèrent souvent le pire à ce qui est meilleur, & choisissent ce qui, de leur propre avis, les a rendus misérables.

§. 57. Pour rendre raison de tous les chemins différents & opposés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aspirent également au bonheur, il faut considérer d'où naissent les diverses inquiétudes qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

I. Quelques-unes proviennent de certaines causes qui ne font pas en notre puissance, comme sont fort souvent les douleurs du corps produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c., lesquelles agissant actuellement & d'une manière violente sur l'esprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils croyoient auparavant propre à les rendre heureux ; & cela, parce que tout homme ne tâche pas, ou n'est pas capable d'exciter en soi-même, par la contemplation d'un bien éloigné & à venir, des desirs de ce bien, qui soient assez puissans pour contrebalancer l'inquiétude que lui causent ces tourmens corporels, & pour conserver sa volonté constamment fixée au choix des actions qui conduisent au bonheur qu'il attend après cette vie. C'est de quoi le monde nous fournit une infinité d'exemples ; & l'on peut trouver, dans nous les pays & dans tous les tems, assez de preuves de cette commune observation : « que la nécessité entraîne les hommes à des actions honteuses », *neccitas cogit ad turpia*. C'est pourquoi nous avons grand sujet de prier Dieu qu'il ne nous induise point en tentation.

II. Il y a d'autres inquiétudes qui procèdent des desirs que nous avons d'un bien absent, lesquels desirs sont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien absent, de sorte que c'est de-là qu'ils dépendent aussi bien que du goût que nous en concevons : deux considérations qui nous font tomber en divers égaremens, & toujours par notre propre faute.

§. 58. J'examinerai, en premier lieu, les faux jugemens que les hommes font du bien & du mal à venir, par où leurs desirs sont séduits : car pour ce qui est de la félicité & de la misère présente, lorsque la réflexion ne va pas plus loin, & que toutes conséquences sont entièrement mises à quartier, l'homme ne choisit jamais mal. Il connoît ce qui lui plaît le plus, & il s'y porte actuellement. Or, les choses considérées, entant qu'on en jouit actuellement, sont ce qu'elles semblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'est qu'une seule & même chose ; car la douleur ou le plaisir étant justement aussi considérables qu'on les sent, & pas davantage, le bien ou le mal présent est réellement aussi grand qu'il paroît. Et, par conséquent, si chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, sans traîner aucune conséquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien ; mais infailliblement nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même tems la peine, qui suit un honnête travail, se présentât à nous d'un côté, & de l'autre la nécessité de mourir de faim & de froid, personne ne balanceroit à choisir. Si l'on étoit

tout-à-la-fois à un homme le moyen de contenter quelque passion présente, & la jouissance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d'hériter le moins du monde, ou de se méprendre dans la détermination de son choix.

§. 59. Mais, parce que nos actions volontaires ne produisent pas justement, dans le tems de leur exécution, tout le bonheur & toute la misère qui en dépend : mais qu'elles sont des causes antécédentes du bien & du mal qu'elles entraînent après elles, & attirent sur nous, après même qu'elles ont cessé d'exister : par cette raison nos desirs s'étendent au-delà du plaisir présent, & nous obligent à jeter les yeux sur le bien absent, selon que nous le jugeons nécessaire pour faire ou pour augmenter notre bonheur. C'est cette opinion que nous avons de sa nécessité qui nous attire à lui ; & sans cela, un bien absent ne nous touche point. Car, dans cette petite mesure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous sommes tous accoutumés, nous ne jouissons que d'un seul plaisir à-la-fois, qui, tandis qu'il dure, suffit pour nous persuader que nous sommes heureux, si dans ce même tems nous sommes dégagés de toute inquiétude. C'est pourquoi tout bien qui est éloigné, ou même qui nous est actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence & la jouissance actuelle de quelque autre bien, suffisant à notre bonheur présent, nous ne nous soucions pas de courir le hasard du changement, par la raison qu'étant contents, nous nous croyons déjà heureux, & ce qui suffit ; car qui est content, est heureux. Mais, dès que quelque nouvelle inquiétude vient à la traverser, ce bonheur est interrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§. 60. Par conséquent, une des grandes raisons pourquoi les hommes ne sont pas excités à désirer le plus grand bien absent, c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils peuvent être heureux sans en jouir. Car, tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée, les délices d'un état à venir ne les touchent point ; ils ne s'en mettent point en peine, & ne les désirent que faiblement. Et la volonté, n'étant point déterminée par ces sortes de desirs, s'abandonne à la recherche des plaisirs plus prochains, uniquement appliquée à se délivrer de l'inquiétude que lui cause alors l'absence de ces plaisirs, ou l'envie de les posséder. Mais que ces choses se présentent à l'homme dans un autre point de vue, qu'il voie que la vertu & la religion sont nécessaires à son bonheur ; qu'il jette les yeux sur cet état à venir, qui doit être accompagné de bonheur ou de misère, selon la sage dispensation de Dieu ; & qu'il se représente ce juste juge prêt à rendre à chacun selon ses œuvres, en donnant la vie éternelle à ceux qui, par leur persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur & l'immor-

valité, & en répandant, sur l'âme de tout homme qui fait le mal, les effets de son indignation & de sa fureur, l'affliction & l'angoisse : qu'un homme, dis-je, se forme une juste idée de ce différent état de bonheur ou de misère, destiné aux hommes après cette vie, selon qu'ils se seront conduits dans ce monde; dès lors les règles du bien ou du mal, qui déterminent son choix, seront tout autres à son égard; car les plaisirs & les peines de ce monde ne peuvent avoir aucune proportion avec le bonheur éternel ou la misère extrême que l'âme doit souffrir après cette vie; un tel homme ne réglera pas les actions qui sont en sa puissance, par rapport aux plaisirs passagers ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici-bas; mais selon qu'elles peuvent contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

§. 61. Mais, pour rendre plus particulièrement raison de la misère où les hommes se précipitent souvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entière sincérité, il faut considérer comment les choses viennent à être représentées à nos desirs sous des apparences trompeuses, ce qui vient du faux jugement que nous portons de ces choses. Et, pour voir jusqu'où cela s'étend, & quelles sont les causes de ces faux jugemens, il faut se rem souvenir que les choses sont jugées bonnes ou mauvaises en deux sens.

Premièrement, ce qui est proprement bon ou mauvais, n'est autre chose que le plaisir ou la douleur : & en second lieu, comme ce qui est le propre objet de nos desirs, & qui est capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'est pas seulement la satisfaction & la douleur présente, mais encore ce qui, par son efficace ou par les suites, est propre à produire ces sentimens en nous, à une certaine distance de tems, on considère aussi comme bonnes & mauvaises les choses qui sont suivies de plaisir & de douleur.

§. 62. Le faux jugement qui nous séduit, & qui détermine souvent la volonté au plus méchant parti, consiste à faire une mauvaise évaluation sur les diverses comparaisons du bien & du mal considérés dans les choses capables de nous causer du plaisir & de la douleur. Le faux jugement, dont je parle en cet endroit, n'est pas ce qu'un homme peut penser de la détermination d'un autre homme; mais ce que chacun doit confesser en soi-même être déraisonnable. Car, après avoir posé, pour fondement indubitable, que tout être intelligent cherche réellement le bonheur, qui consiste dans la jouissance du plaisir sans aucun mélange considérable d'inquiétude, il est impossible que personne pût rendre volontairement sa condition malheureuse, ou négliger une chose qui seroit en son pouvoir, & contri-

buerait à sa propre satisfaction & à l'accomplissement de son bonheur, s'il n'y étoit porté par un faux jugement. Je ne prétends point parler ici de ces sortes de méprises qui sont des suites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de faux jugement : je ne parle que de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en lui-même.

§. 63. Premièrement donc, pour ce qui est du plaisir & de la douleur que nous sentons actuellement, l'aine ne se méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme nous avons déjà dit; car ce qui est le plus grand plaisir, ou la plus grande douleur, est justement tel qu'il paroît. Mais, quoique la différence & les degrés du plaisir présent & de la douleur présente soient si visibles que l'on ne puisse s'y méprendre, cependant, lorsque nous comparons ce plaisir ou cette douleur avec un plaisir ou une douleur à venir, (& c'est pour l'ordinaire sur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) nous faisons souvent de faux jugemens, en ce que nous mesurons ces deux sortes de plaisirs & de douleurs par la différente distance où elles se trouvent à notre égard. Comme les objets, qui sont près de nous, passent aisément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaste circonférence, qui sont plus éloignés; de même à l'égard des biens & des maux, le présent prend ordinairement le dessus; & dans la comparaison ceux qui sont éloignés, ont toujours du désavantage. Ainsi, la plupart des hommes, semblables à des héritiers prodigues, sont portés à croire qu'un petit bien présent est préférable à de grands biens à venir; de sorte que, pour la possession présente de peu de chose, ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce soit-là un faux jugement, chacun doit le reconnaître, en quoi que ce soit qu'il fasse consister son plaisir, parce que ce qui est à venir doit certainement devenir présent un jour; & alors, ayant le même avantage de proximité, il se fera voir dans sa juste grandeur, & mettra en jour la prévention déraisonnable de celui qui a jugé de son prix par des mesures inégales. Si, dans le même moment qu'un homme prend un verre en main, le plaisir qu'il trouve à boire étoit accompagné de cette douleur de tête & de ces maux d'estomac qui ne manquent pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures après qu'ils ont trop bu, je ne crois pas que jamais personne voudrait à ces conditions goûter du vin du bout des lèvres, quelque plaisir qu'il prit à en boire; & cependant ce même homme se remplit tous les jours de cette dangereuse liqueur, uniquement déterminé à choisir le plus mauvais, par la seule illusion que lui fait une petite différence de tems. Mais, si le plaisir ou la douleur d'un

nue si fort par le seul éloignement de peu d'heures, à combien plus forte raison une plus grande distance produira-t-elle le même effet dans l'esprit d'un homme qui ne fait point, par un juste examen de la chose même, ce que le tems l'obligera de faire en la lui mettant actuellement devant les yeux, c'est-à-dire, qui ne la considère pas comme présente pour en connoître au juste les véritables dimensions ? C'est ainsi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes par rapport au plaisir & à la douleur considérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de misère que les choses sont capables de produire ; car, ce qui est à venir, perdant sa juste proportion à notre égard, nous préférons le présent comme plus considérable. Je ne parle point ici de ce faux jugement par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, & s'en mettent en possession, concluant fausement qu'il n'en arrivera aucun mal ; car cela n'est pas fondé sur la comparaison qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, de quoi nous parlons présentement, mais fur une autre espèce de faux jugement qui regarde le bien ou le mal considérés comme la cause & l'occasion du plaisir & de la douleur qui en doit provenir.

§. 64. C'est, ce me semble, la foible & étroite capacité de notre esprit qui est la cause des faux jugemens que nous faisons en comparant le plaisir présent ou la douleur présente avec un plaisir ou une douleur à venir. Nous ne saurions bien jouir de deux plaisirs à-la-fois ; & moins encore pouvons-nous guères jouir d'un plaisir dans le tems que nous sommes obédés par la douleur. Le plaisir présent, s'il n'est extrêmement foible jusqu'à n'être presque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame ; & par-là s'empare de tout notre esprit, en sorte qu'il y laisse à peine aucune pensée de choses absentes. Ou si, parmi nos plaisirs, il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point assez vivement pour nous détourner de la considération des choses éloignées, nous avons pourtant une telle aversion pour la douleur, qu'une petite douleur éteint tous nos plaisirs. Un peu d'amertume, mêlée dans la coupe, nous empêche d'en goûter la douceur ; & de-là vient que nous désirons, à quelque prix que ce soit, d'être délivrés du mal présent, que nous sommes portés à croire plus rude que tout autre mal absent, parce qu'au milieu de la douleur qui nous presse actuellement, nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes, qu'on entend faire tous les jours aux hommes, en sont une bonne preuve ; car le mal que chacun sent actuellement, est toujours le plus rude de tous, témoin ces cris qu'on entend sortir ordinairement de la bouche de ceux qui souffrent :

« Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci ; rien ne peut être plus insupportable que ce que j'endure présentement ». C'est pour cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos pensées à nous délivrer avant toutes choses du mal présent, considérant cette délivrance comme la première condition absolument nécessaire pour nous rendre heureux, quoi qu'il en puisse arriver. Dans le fort de la passion, nous nous figurons que rien ne peut surpasser ou presque égaler l'inquiétude qui nous presse si violemment. Et, parce que l'abstinence d'un plaisir présent, qui s'offre à nous, est une douleur, & qui même est souvent très-aiguë, à cause de la violence du desir qui est enflammé par la proximité & par les traits de l'objet, il ne faut pas s'étonner qu'un tel sentiment agisse de la même manière que la douleur ; qu'il diminue dans notre esprit l'idée de ce qui est à venir ; & que, par conséquent, il nous force, pour ainsi dire, à l'embrasser aveuglément.

§. 65. Ajouter à cela qu'un bien absent, ou ce qui est la même chose, un plaisir à venir, & sur-tout s'il est d'une espèce de plaisirs qui nous soient inconnus, est rarement capable de contrebalancer une inquiétude causée par une douleur, ou un desir actuellement présent. Car la grandeur de ce plaisir ne pouvant s'étendre au-delà du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouissance, les hommes ont assez de penchant à diminuer ce plaisir à venir, pour lui faire céder la place à quelque desir présent, & à conclure en eux-mêmes que, quand on en viendrait à l'épreuve, il ne répondrait peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant souvent trouvé, par leur propre expérience, que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exalté, leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un tems, les a choqués & leur a déplu dans un autre ; & qu'ainsi ils ne voient rien dans ce bien à venir pour quoi ils devraient renoncer à un plaisir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette manière de juger soit déraisonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'est ce qu'ils ne sauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne disent que Dieu ne sauroit rendre heureux ceux qu'il a dessein de rendre tels effectivement. Car, comme c'est-là ce qu'il se propose en les mettant dans l'état du bonheur, il faut nécessairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part ; de sorte que, supposé que leurs goûts soient-là aussi différens qu'ils sont ici-bas, cette manne céleste conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà assez sur le sujet des faux jugemens que nous faisons du plaisir & de la douleur, à les considérer comme présents & à venir, lorsque

les comparant ensemble, on regarde ce qui est absent comme à venir.

§. 66. Pour ce qui est, en second lieu, des choses bonnes ou mauvaises dans leurs conséquences, & par l'aptitude qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir, nous en jugeons fausement en différentes manières.

1. Lorsque nous jugeons que ces choses ne sont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le font effectivement.

2. Lorsque nous jugeons que, bien que les conséquences en soient fort importantes, elles ne sont pourtant pas si certaines que le contraire ne puisse arriver, ou du moins qu'on ne puisse en éviter l'effet d'une manière ou d'autre, comme par industrie, par adresse, par un changement de conduite, par la repentance, &c. Il seroit aisé de montrer en détail que ce font-là tout autant de jugemens déraisonnables, si je les voulois examiner au long un par un; mais je me contenterai de remarquer, en général, que c'est agir directement contre la raison, que de hasarder un plus grand bien pour un plus petit, sur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juste examen, proportionné à l'importance de la chose, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'est, à mon avis, ce que chacun est obligé d'avouer, & sur-tout, s'il considère les causes ordinaires de ce faux jugement, dont voici quelques-unes.

§. 67. Premièrement, l'ignorance; car celui qui juge sans s'instruire autant qu'il en est capable, ne peut s'exempter de mal juger.

La seconde est l'inadvertence. Lorsqu'un homme ne fait aucune réflexion sur cela même dont il est instruit, c'est une ignorance affectée & présente qui séduit le jugement autant que l'autre. Juger, c'est, pour ainsi dire, balancer un compte, & déterminer de quel côté est la différence. Si donc on assemble confusément & à la hâte l'un des côtés, & qu'on laisse échapper par négligence plusieurs sommes qui doivent faire partie du compte, cette précipitation ne produit pas moins de faux jugemens qu'une parfaite ignorance. Or, la cause la plus ordinaire de ce défaut, c'est la force prédominante de quelque sentiment présent de plaisir ou de douleur, augmentée par notre nature faible & passionnée, sur qui le présent fait de si fortes impressions. L'entendement & la raison nous ont été donnés pour arrêter cette précipitation, si nous en voulons faire un bon usage, en considérant les choses en elles-mêmes, & jugeant alors sur ce que nous aurons vu. L'entendement sans liberté ne seroit d'aucun usage, & la liberté sans l'entendement (supposé que cela pût être) ne signifieroit rien. Si un homme voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal, ce qui peut le rendre heureux ou malheureux, mais que du reste il ne soit pas capable de faire un pas pour s'avancer vers l'un,

ou s'éloigner de l'autre, en est-il mieux, pour avoir l'usage de la vue? Et celui qui a la liberté de courir çà & là, dans une parfaite obscurité, ne retire pas plus d'avantage de cette espèce de liberté, que s'il étoit balotté au gré du vent, comme ces bouteilles qui se forment sur la surface de l'eau. Si l'on est entraîné par une impulsion aveugle, que l'impulsion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'est pas fort grande. Ainsi, le premier & le plus grand usage de la liberté consiste à réprimer ces précipitations aveugles, & sa principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de soi, & de pénétrer dans les conséquences de ce qu'on va faire autant que l'importance de la matière le requiert. Je n'entrerais point ici dans un plus grand examen, pour faire voir combien la paresse, la négligence, la passion, l'emportement, le poids de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux jugemens. Je me contenterai d'ajouter un autre faux jugement, dont je crois qu'il est nécessaire de parler, parce que l'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence sur la conduite des hommes.

§. 68. Tous les hommes desireroient d'être heureux, cela est incontestable; mais, comme nous avons déjà remarqué, lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui leur vient sous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, & à en rester satisfaits; de sorte qu'étant heureux, jusqu'à ce que quelque nouveau désir, les rendant inquiets, vienne troubler cette félicité, & leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux, ils ne regardent pas plus loin, leur volonté ne se trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelque autre bien connu ou apparent. Comme nous sommes convaincus par expérience que nous ne saurions jouir de toute sorte de biens, mais que la possession de l'un exclut la jouissance de l'autre, nous ne fixons point nos desirs sur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions nécessaire à notre bonheur; de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux sans en jouir, il ne nous touche point. C'est encore là une occasion aux hommes de mal juger, lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur, ce qui l'est effectivement: erreur qui nous séduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vue, & soit souvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais, de quelque manière que nous nous trompions, soit en mettant notre bonheur où, dans le fond, il ne sauroit consister, soit en négligeant d'employer les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient servir de rien, il est hors de doute que quiconque manque son prin-

cipal but, qui est sa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'est le désagrément réel ou supposé des actions qui conduisent au bonheur ; car, les hommes s'imaginent qu'il est si fort contre l'ordre de se rendre malheureux soi-même, pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y résoudre.

§. 69. Ainsi, la dernière chose qui teste à examiner sur cette matière, c'est, si l'est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément qui accompagne quelque action particulière ; & il est visible qu'on peut le faire en plusieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & se faire du goût pour des choses qui ne lui conviennent point, ou qu'ils supposent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'est pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout aussi-bien qu'à ce dernier. C'est une erreur de s'imaginer que les hommes ne sauroient changer leurs inclinations jusqu'à trouver du plaisir dans des actions pour lesquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juste examen de la chose produira ce changement ; & , dans la plupart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait on dit que le pain ou le tabac sont utiles à la santé, on peut en négliger l'usage à cause de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choses ; mais la raison & la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve ; & l'usage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il est certain qu'il en est de même à l'égard de la vertu. Les actions sont agréables ou désagréables, considérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus désirable. Qu'un homme mange d'une viande bien assaisonnée & tout-à-fait à son goût, son ame peut être touchée du plaisir même qu'il trouve en mangeant, sans avoir égard à aucune autre fin ; mais la considération du plaisir que donne la santé & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort désagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la considération de la fin qu'on se propose, & par la persuasion plus ou moins forte où l'on est que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec elle. Pour ce qui est du plaisir qui se trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'usage & par la pratique. En effet, l'expérience nous rend souvent agréable ce que nous regardions de loin avec aversion, & nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déçu au premier essai. Les habitudes sont de puissans charmes, & attar-

chent un si grand plaisir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne saurions nous en abstenir, ou du moins omettre sans inquiétude les actions qu'une pratique habituelle nous a tendues propres & familières, & par même moyen recommandables. Quoique cela soit de la dernière évidence, & que chacun soit convaincu par sa propre expérience qu'il en peut venir là, c'est néanmoins un devoir que les hommes négligent si fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe, si je dis que les hommes peuvent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette disposition d'esprit, à laquelle on peut justement attribuer une grande partie de leurs égaremens. La mode & les opinions communément reçues ayant une fois établi de fausses notions dans le monde, & l'éducation & la coutume ayant formé de mauvaises habitudes, on perd enfin l'idée du juste prix des choses, & le goût des hommes se corrompt entièrement. Il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût, & de contracter des habitudes opposées, qui pussent changer nos plaisirs, & nous faire aimer ce qui est nécessaire ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'est-là ce qu'il peut faire ; & , quand un jour, ayant perdu le bonheur, il se verra en proie à la misère, il confessera qu'il a eu tort de le négliger, & se condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui est pas souvent arrivé de se reconnoître coupable à cet égard.

§. 70. Je ne m'entendrai pas présentement davantage sur les faux jugemens des hommes, ni sur leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir : deux grandes sources des égaremens où ils se précipitent malheureusement eux-mêmes. Cet examen pourroit fournir la matière d'un volume ; & ce n'est pas mon affaire d'entrer dans une telle discussion. Mais quelque fausses que soient les notions des hommes, ou quelque honteuse que soit leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; & de quelque manière que ces fausses notions & cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il est pourtant certain que la Morale établie sur ses véritables fondemens ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'examiner ses propres actions : & celui qui n'est pas raisonnable jusqu'à se faire une affaire de réfléchir sérieusement sur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit se condamner lui-même, comme ne faisant pas l'usage qu'il doit de son entendement. Les récompenses & les peines d'une autre vie, que Dieu a établies pour donner plus de force à ses loix,

sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix contre tous les biens ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible; de quoi personne ne peut douter. Quiconque, dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, & un état opposé à la récompense possible d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de-là, qu'une bonne vie, jointe à l'espérance d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte d'une misère affreuse, dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé, ou, pour le moins, de l'épouvantable & incertaine espérance d'être annihilé. Tout cela est de la dernière évidence, supposé même que les gens de bien n'eussent que des maux à essuyer dans ce monde, & que les méchants y jouissent d'une perpétuelle félicité, ce qui, pour l'ordinaire, prend un tour si opposé, que les méchants n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, par rapport même aux biens dont ils jouissent actuellement; ou plutôt qu'à bien considérer toutes choses, ils sont, à mon avis, les plus mal partagés, même dans cette vie. Mais, lorsque l'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus grand avantage que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste, quel est l'homme qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout-à-fait perdu l'esprit? Qui pourroit, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger? L'homme de bien, au contraire, hasarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le succès suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée, il est éternellement heureux; & s'il se trompe, il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux, & s'il se trompe, il est infiniment misérable. N'est-ce pas un des plus visibles déréglemens d'esprit où les hommes puissent tomber, que de ne pas voir, du premier coup-d'œil, quel parti doit être préféré dans cette rencontre? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir, parce que je n'ai d'autre dessein en cet endroit, que de montrer le faux jugement dont chacun doit se reconnoître coupable selon ses propres principes, quels qu'ils puissent être, lorsque, pour quelque considération que ce soit, il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie déréglée,

dans le tems qu'il suit, d'une manière à n'en pouvoir douter, qu'une vie, après celle-ci, est tout au moins une chose possible.

§. 71. Pour conclure cette discussion sur la liberté de l'homme, je ne puis m'empêcher de dire que la première fois que ce trait vit le jour, je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque méprise dans ces paragraphes, tels qu'ils étoient alors. Un de mes amis eut la même pensée après la même publication de l'ouvrage, quoiqu'il ne pût m'indiquer précisément ce qui lui étoit suspect. C'est ce qui m'obligea à revoir ces paragraphes avec plus d'exactitude; & ayant jetté par hasard les yeux sur une méprise presque imperceptible, que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne sembloit être d'aucune conséquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je soumets présentement au jugement des sçavans, & dont voici l'abrégé. La liberté est une puissance d'agir ou de ne pas agir, selon que notre esprit se détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les facultés opératives, au mouvement ou au repos, dans les cas particuliers, c'est ce que nous appelons la *volonté*. Ce qui, dans le cours de nos actions volontaires, détermine la volonté à quelque changement d'opération, est quelque iniquité présente, qui consiste dans le desir, ou qui, du moins, en est toujours accompagnée. Le desir est toujours excité par le mal en vue de le fuir; parce qu'une totale exemption de douleur suit toujours une partie nécessaire de notre félicité. Mais chaque bien, ni même chaque bien plus excellent n'émeut pas constamment le desir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas considéré comme faisant une partie nécessaire de notre bonheur; car, tout ce que nous désirons, c'est unquement d'être heureux. Mais, quoique ce desir général d'être heureux agisse constamment & invariablement dans l'homme, nous pouvons suspendre la satisfaction de chaque desir particulier, & empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoi que ce soit qui tende à cette satisfaction, jusqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, si le bien particulier, qui se montre à nous, & que nous désirons dans ce tems-là, fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y est contraire, ou non. Le résultat de notre jugement en conséquence de cet examen, c'est ce qui, pour ainsi dire, détermine en dernier ressort l'homme qui ne sauroit être libre si sa volonté étoit déterminée par autre chose que par son propre desir guidé par son propre jugement.

Je sais que certaines gens sont confister la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de sa volonté. Je souhairois que ceux qui sont tant de fond sur cette indifférence antécédente, comme ils par-

lent, nous eussent dit nettement si cette indifférence, qu'ils supposent, précède la connoissance & le jugement de l'entendement aussi-bien que la détermination de la volonté ; car il est bien malaisé de la placer entre ces deux termes, je veux dire, immédiatement après le jugement de l'entendement, & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté suit immédiatement le jugement de l'entendement ; & d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précède la pensée & le jugement de l'entendement, c'est, ce me semble, faire consister la liberté dans un état de ténèbres où l'on ne peut ni voir ni dire ce que c'est : c'est du moins la placer dans un sujet incapable de liberté, nul agent n'étant jugé capable de liberté, qu'en conséquence de la pensée & du jugement que l'on reconnoît en lui. Comme je ne suis pas délicat en fait d'expressions, je consens à dire, avec ceux qui aiment à parler ainsi, que la liberté consiste dans l'indifférence ; mais dans une indifférence qui reste après le jugement de l'entendement, & même après la détermination de la volonté : ce qui n'est pas une indifférence de l'homme ; (car, après que l'homme a une fois jugé ce qu'il est meilleur de faire ou de ne pas faire, il n'est plus indifférent) mais une indifférence des *puissances* actives ou opératives de l'homme, lesquelles demeurant tout autant capables d'agir ou de ne pas agir, après qu'avant la détermination de la volonté, sont dans un état qu'on peut appeller *indifférence* ; si l'on veut : & aussi loin que cette indifférence s'étend, jusques-là l'homme est libre, & non au-delà. Par exemple, j'ai la *puissance* de mouvoir ma main, ou de la laisser en repos : cette faculté opérative est indifférente au mouvement & au repos de ma main ; je suis libre à cet égard. Ma volonté vient-elle à déterminer cette *puissance* opérative au repos, je suis encore libre, parce que l'indifférence de cette *puissance* opérative, qui est en moi, d'agir ou de ne pas agir, reste encore ; la *puissance* de mouvoir ma main n'étant nullement diminuée par la détermination de ma volonté, qui à présent ordonne le repos. L'indifférence de cette *puissance*, à agir ou à ne pas agir, est toute telle qu'elle étoit auparavant, comme il paroîtra, si la volonté veut en faire l'épreuve, en ordonnant le contraire. Mais, si, pendant le tems que ma main est en repos, elle vient à être saisie d'une soudaine paralysie, l'indifférence de cette *puissance* opérative est détruite, & ma liberté avec elle ; je n'ai plus de liberté à cet égard, mais je suis dans la nécessité de laisser ma main en repos. D'un autre côté, si ma main est mise en mouvement par une convulsion, l'indifférence de cette faculté opérative s'évanouit ; & en ce cas-là, ma liberté est détruite, parce que je suis dans la nécessité de laisser mouvoir ma main. J'ai ajouté ceci pour faire voir dans

quelle sorte d'indifférence il me paroît que la liberté consiste précisément, & qu'elle ne peut consister dans aucune autre, réelle ou imaginaire.

§. 72. Il est d'une si grande importance d'avoir de véritables notions sur la nature & l'étendue de la liberté, que j'espère qu'on me pardonnera cette digression où m'a engagé le désir d'éclaircir une matière si abstruse. Les idées de volonté, de volition, de liberté & de nécessité se présentoient naturellement dans ce traité de la *puissance*. J'y exposai mes pensées sur toutes ces choses dans la première édition, suivant les lumières que j'avois alors ; mais, en qualité d'amateur sincère de la vérité, qui n'adore nullement ses propres conceptions, j'avoue que j'ai fait queque changement dans mon opinion, croyant y être suffisamment autorisé par des raisons que j'ai découvertes depuis. Dans ce que j'écrivis d'abord, je suivis avec une entière indifférence la vérité, où je croyois qu'elle me conduisoit. Mais, comme je ne suis pas assez vain, pour prétendre à l'infailibilité, ni si entêté d'un faux honneur, que je veuille cacher mes fautes, de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même dessein de suivre sincèrement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver que certaines gens croiront mes premières pensées plus justes ; que d'autres, comme j'en ai déjà trouvé, approuveront les dernières ; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne serai nullement surpris d'une telle diversité de sentimens ; parce que c'est une chose assez rare parmi les hommes, que de raisonner sans aucune prévention sur des points controversés ; & que d'ailleurs il n'est pas fort aisé de faire des déductions exactes dans des sujets abstraits, & sur-tout lorsqu'elles sont de quelque étendue. C'est pourquoi je me croiroi fort redevable à quiconque voudra prendre la peine d'éclaircir sincèrement les difficultés qui peuvent rester dans cette matière de la liberté, soit en raisonnant sur les fondemens que je viens de poser, ou sur quelque autre que ce soit. Du reste, avant que de finir ces paragraphes, je crois que, pour avoir des idées plus distinctes de la *puissance*, il ne sera ni hors de propos ni inutile de prendre une plus exacte connoissance de ce que l'on nomme *action*. J'ai déjà dit, au commencement de ces paragraphes, qu'il n'y a que deux sortes d'actions dont nous ayons d'idée, savoir, le mouvement & la pensée. Or, quoique l'on donne à ces deux choses le nom d'*action*, & qu'on les considère, comme tel, on trouvera pourtant, à les considérer de près, que cette qualité ne leur convient pas toujours parfaitement. Et, si je ne me trompe, il y a des exemples de ces deux espèces de choses, que l'on reconnoitra, après

les avoir examinées exactement, pour des passions plutôt que pour des actions, &c, par conséquent, pour de simples effets de *puissances* passives dans des sujets qui pourtant résistent à leur occasion pour véritables agens. Car, dans ces exemples, la substance, en qui se trouve le mouvement ou la pensée, reçoit purement de dehors l'impression par où l'action lui est communiquée; &c ainsi elle n'agit que par la seule capacité qu'elle a de recevoir une telle impression de la part de quelqu'agent extérieur; de sorte qu'en ce cas là la *puissance* n'est pas proprement dans le sujet une *puissance* active, mais une pure capacité passive. Quelquefois la substance ou l'agent se met en action par sa propre *puissance*, &c c'est là proprement une *puissance* active. On appelle *action* toute modification qui se trouve dans une substance, par laquelle modification cette substance produit quelque effet; par exemple, qu'une substance solide agisse, par le moyen du mouvement, sur les idées sensibles de quelqu'autre substance, ou y cause quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action*. Cependant, à bien considérer la chose, ce mouvement n'est dans cette substance solide qu'une simple passion, si elle le reçoit uniquement de quelqu'agent extérieur. Et, par conséquent, la *puissance* active de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui, étant en repos, ne sauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelqu'autre substance. De même, à l'égard de la pensée, la *puissance* de recevoir des idées ou des pensées par l'opération de quelque substance extérieure, s'appelle *puissance de penser*; mais ce n'est, dans le fond, qu'une *puissance* passive, ou une simple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeler, quand nous voulons, des idées absentes, &c de comparer ensemble celles que nous jugeons à propos, est véritablement un pouvoir actif. Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce que l'on nomme *puissance* & *action*, dans des erreurs où la grammaire & le tour ordinaire des langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui est signifié par les verbes que les grammairiens nomment *actifs*, ne signifie pas toujours l'*action*; par exemple, ces propositions: « Je vois la lune, ou une étoile, je sens la chaleur du soleil », quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne signifient en moi aucune action par où j'opère sur ces substances, mais seulement la réception des idées de lumière, de teneur & de chaleur, en quoi je ne suis point actif, mais purement passif; de sorte que, posé l'état où sont mes yeux ou mon corps, je ne saurois éviter de recevoir ces idées. Mais, lorsque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du soleil, je suis proprement actif, parce que, par mon propre choix, &c

par une *puissance* que j'ai en moi-même; je me donne ce mouvement-là; &c nne telle action est la production d'une *puissance* active.

§. 71. Jusqu'ici j'ai exposé, comme dans un petit tableau, nos idées originales, d'où toutes les autres viennent, &c dont elles sont composées. De sorte que, si l'on vouloit examiner ces dernières en philosophie, &c voir quelles en sont les causes & la matière, je crois que l'on pourroit les réduire à ce petit nombre d'idées primitives & originales, savoir:

L'étendue.

La solidité.

La mobilité ou la *puissance* d'être mu: idées que nous recevons du corps par le moyen des sens.

La perceptivité, ou la *puissance* d'appercevoir ou de penser.

La motivité, ou la *puissance* de mouvoir. (Que l'on me permette de me servir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne prit mal ma pensée, si j'employois les termes usités qui sont équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernières idées nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion. Si nous leur joignons

L'existence,

La durée,

&c le nombre,

qui nous viennent par les deux voies de sensation & de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépendent toutes les autres. Car, par ces idées-là, nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs, &c de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étoient assez subtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étendue, &c les divers mouvements des petits corps qui produisent en nous toutes ces différentes sensations. Mais, comme je me propose dans cet ouvrage d'examiner quelle est la connaissance que l'esprit humain a des choses par le moyen des idées qu'il en reçoit, selon que Dieu l'en a rendu capable, &c comment il vient à acquérir cette connaissance, plutôt que de rechercher les causes de ces idées, &c la manière dont elles sont produites; je ne m'engagerai point à considérer en physicien la forme particulière des corps, &c la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités sensibles. Il suffit, pour mon dessein, que j'observe, par exemple, que l'on voit le safran^ont la *puissance* de produire en nous l'idée du jaune, &c la neige ou le lait celle du blanc, idée que nous pouvons avoir seulement par le moyen

de la vue , sans que je m'amuse à examiner la texture des parties de ces corps , non plus que les figures particulières ou les mouvemens des particules qui sont réfléchies de leur surface , pour causer en nous ces sensations particulières ; quoiqu'au fond , sinon contents de considérer purement & simplement les idées

que nous trouvons en nous-mêmes , nous voulons en rechercher les causes , nous ne puissions concevoir qu'il y ait , dans les objets sensibles aucune autre chose , par où ils produisent différentes idées en nous , que la différente grosseur , figure , nombre , texture , &c mouvement de leurs parties insensibles.



RAISON, s. f. §. 1. Le mot de *raison* se prend en divers sens. Quelquefois il signifie des principes clairs & véritables, quelquefois des conclusions évidentes, & nettement déduites de ces principes, & quelquefois la cause, particulièrement la cause finale. Mais par *raison* j'entends ici une faculté par où l'on suppose que l'homme est distingué des bêtes, & en quoi il est évident qu'il les surpasse de beaucoup; & c'est dans ce sens-là que je vais la considérer dans ces paragraphes.

§. 2. Si la connoissance générale consiste, comme on l'a déjà montré, dans une perception de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées, & que nous ne puissions connoître l'existence d'aucune chose qui soit hors de nous que par le secours de nos sens, excepté seulement l'existence de Dieu, de laquelle chaque homme peut s'instruire lui-même certainement & d'une manière démonstrative par la considération de sa propre existence; quel lieu reste-t-il donc à l'exercice d'aucune autre faculté que de la perception extérieure des sens & de la perception intérieure de l'esprit? Quel besoin avons-nous de la *raison*? Nous en avons un fort grand besoin, tant pour étendre notre connoissance, que pour régler notre assentiment; car elle a lieu, la *raison*, & dans ce qui appartient à la connoissance, & dans ce qui regarde l'opinion. Elle est d'ailleurs nécessaire & utile à toutes nos autres facultés intellectuelles; & à le bien prendre, elle constitue deux de ces facultés; savoir la sagacité, & la faculté d'inférer ou de tirer des conclusions. Par la première, elle trouve des idées moyennes, & par la seconde, elle les arrange de telle manière, qu'elle découvre la connexion qu'il y a dans chaque partie de la déduction, par où les extrêmes sont unis ensemble, & qu'elle amène au jour, pour ainsi dire, la vérité en question, ce que nous appelons *inférer*, & qui ne consiste en autre chose, que dans la perception de la liaison, qui est entre les idées dans chaque degré de la déduction, par où l'esprit vient à découvrir la convenance ou la disconvenance certaine de deux idées, comme dans la démonstration où il parvient à la connoissance, ou bien à voir simplement leur connexion probable, auquel cas il donne ou retient son consentement, comme dans l'opinion. Le sentiment & l'intuition ne s'étendent pas fort loin. La plus grande partie de notre connoissance dépend des déductions & d'idées moyennes; & dans les cas où, au lieu de connoissance, nous sommes obligés de nous contenter d'un simple assentiment, & de recevoir des propositions pour véritables,

sans être certains qu'elles le soient, nous avons besoin de découvrir, d'examiner, & de comparer les fondemens de leur probabilité. Dans ces deux cas, la faculté qui trouve & applique, comme il faut, les moyens nécessaires, pour découvrir la certitude dans l'un, & la probabilité dans l'autre, c'est ce que nous appelons *raison*. Car, comme la *raison* aperçoit la connexion nécessaire & indubitable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre, dans chaque degré d'une démonstration qui produit la connoissance; elle aperçoit aussi la connexion probable que toutes les idées ou preuves ont l'une avec l'autre dans chaque degré d'un discours, auquel elle juge qu'on doit donner son assentiment; ce qui est le plus bas de ce qui peut être véritablement appelé *raison*. Car, lorsque l'esprit n'aperçoit pas cette connexion probable, & qu'il ne voit pas s'il y a une telle connexion ou non, en ce cas-là les opinions des hommes ne sont pas des productions du jugement ou de la *raison*, mais des effets du hasard, des pensées d'un esprit flottant, qui embrasse les choses fortuitement, sans choix & sans règle.

§. 3. De sorte que nous pouvons fort bien considérer dans la *raison* ces quatre degrés: le premier & le plus important consiste à découvrir des preuves: le second à les ranger régulièrement, & dans un ordre clair & convenable, qui fasse voir nettement & facilement la connexion & la force de ces preuves: le troisième, à apercevoir leur connexion dans chaque partie de la déduction; & le quatrième à tirer une juste conclusion du tout. On peut observer ces différens degrés dans toute démonstration mathématique; car autre chose est d'apercevoir la connexion de chaque partie, à mesure que la démonstration est faite par une autre personne, & autre chose, d'apercevoir la dépendance que la conclusion a avec toutes les parties de la démonstration: autre chose est encore de faire voir une démonstration par soi-même d'une manière claire & distincte; & enfin une chose différente de ces trois-là, c'est d'avoir trouvé le premier ces idées moyennes ou ces preuves, dont la démonstration est composée.

§. 4. Il y a encore une chose à considérer sur le sujet de la *raison* que je voudrais bien que l'on prit la peine d'examiner: c'est, si le syllogisme est, comme on croit généralement, le grand instrument de la *raison*, & le meilleur moyen de mettre cette faculté en exercice. Pour moi j'en doute, & voici pourquoi.

Premièrement, à cause que le syllogisme n'aide

la raison que dans l'une des quatre parties dont je viens de parler ; c'est-à-dire , pour montrer la connexion des preuves dans un seul exemple , & non au-delà. Mais , en cela même , il n'est pas d'un grand usage , puisque l'esprit peut appercevoir une telle connexion où elle est réellement , aussi facilement , & peut-être mieux sans le secours du syllogisme , que par son entremise.

Si nous faisons réflexion sur les actions de notre esprit , nous trouverons que nous raisonnons mieux & plus clairement , lorsque nous observons seulement la connexion des preuves , sans réduire nos pensées à aucune règle ou forme syllogistique. Aussi voyons-nous qu'il y a quantité de gens qui raisonnent d'une manière fort nette & fort juste , quoiqu'ils ne sachent point faire de syllogisme en forme. Quiconque prendra la peine de considérer la plus grande partie de l'Asie & de l'Amérique , y trouvera des hommes qui raisonnent peut-être aussi subtilement que lui , mais qui n'ont pourtant jamais oui parler de syllogisme , & qui ne sauroient réduire aucun argument à ces espèces de formes ; & je doute que personne s'avise presque jamais de faire un syllogisme en raisonnant en lui-même. A la vérité , les syllogismes peuvent servir quelquefois à découvrir une fausseté cachée sous l'éclat brillant d'une figure de Rhétorique , & adroitement enveloppée dans une période harmonieuse , qui remplit agréablement l'oreille ; ils peuvent , dis-je , servir à faire paroître un raisonnement absurde dans sa difformité naturelle , en le dépourillant du faux éclat dont il est couvert , & de la beauté de l'expression qui impose d'abord à l'esprit. Mais la foiblesse ou la fausseté d'un tel discours ne se montre , par le moyen de la forme artificielle qu'on lui donne , qu'à ceux qui ont étudié à fond les modes & les figures du syllogisme , & qui ont si bien examiné les différentes manières selon lesquelles trois propositions peuvent être jointes ensemble , qu'ils connoissent laquelle produit certainement une juste conclusion , & laquelle ne sauroit le faire , & sur quels fondemens cela arrive. Je conviens que ceux qui ont étudié les règles du syllogisme , jusqu'à voir la *raison* pourquoi , en trois propositions jointes ensemble dans une certaine forme , la conclusion sera certainement juste , & pourquoi elle ne le sera pas certainement dans une autre ; je conviens , dis-je , que ces gens-là sont certains de la conclusion qu'ils déduisent des prémisses selon les modes & les figures qu'on a établies dans les écoles. Mais , pour ceux qui n'ont pas pénétré si avant dans les fondemens de ces formes , ils ne sont point assurés , en vertu d'un argument syllogistique , que la conclusion découle certainement des prémisses. Ils le supposent seulement ainsi par une foi implicite qu'ils ont pour leurs maîtres , & par une confiance qu'ils mettent dans ces formes d'argumentation. Or , si , parmi tous les hommes ,

ceux-là sont en fort petit nombre , qui peuvent faire un syllogisme , en comparaison de ceux qui ne sauroient le faire ; & si , entre ce petit nombre , qui ont appris la Logique , il n'y en a que très-peu qui fassent autre chose que croire que les syllogismes , réduits aux modes & aux figures établies , sont concluans , sans connoître certainement qu'ils le soient ; cela , dis-je , étant supposé , si le syllogisme doit être pris pour le seul véritable instrument de la *raison* , & le seul moyen de parvenir à la connoissance , il s'ensuivra qu'avant Aristote il n'y avoit personne qui connût ou qui pût connoître , quoi que ce soit par *raison* ; & que , depuis l'invention du syllogisme , il n'y a pas un homme entre dix mille qui jouisse de cet avantage.

Mais Dieu n'a pas été si peu libéral de ses faveurs envers les hommes , que , se contentant d'en faire des créatures à deux jambes , il air laissé à Aristote le soin de les rendre créatures raisonnables , je veux dire ce petit nombre qu'il pourroit engager à examiner de telle manière les fondemens du syllogisme , qu'ils vissent qu'entre plus de soixante manières , dont trois propositions peuvent être rangées , il n'y en a qu'environ quatorze où l'on puisse être assuré que la conclusion est juste , & sur quel fondement la conclusion est certaine dans ce petit nombre des syllogismes , & non dans les autres. Dieu a eu beaucoup plus de bonté pour les hommes. Il leur a donné un esprit capable de raisonner , sans qu'ils aient besoin d'apprendre les formes des syllogismes. Ce n'est point , dis-je , par les règles du syllogisme que l'esprit humain apprend à raisonner. Il a une faculté naturelle d'appercevoir la convenance ou la disconvenance de ses idées , & il peut les mettre en bon ordre sans toutes ces répétitions embarrassantes. Je ne dis point ceci pour rabaisser en aucune manière Aristote , que je regarde comme un des plus grands hommes de l'antiquité , que peu ont égalé en étendue , en subtilité , en pénétration d'esprit , & par la force du jugement , & qui , en cela même qu'il a inventé ce petit système des formes de l'argumentation , par où l'on peut faire voir que la conclusion d'un syllogisme est juste & bien fondée , a rendu un grand service aux savans contre ceux qui n'avoient pas honte de nier tout ; & je conviens sans peine que tous les bons raisonnemens peuvent être réduits à ces formes syllogistiques. Mais cependant je crois pouvoir dire avec vérité , & sans rabaisser Aristote , que ces formes d'argumentation ne sont ni le seul ni le meilleur moyen de raisonner , pour amener à la connoissance de la vérité ceux qui desirent la trouver , & qui souhaitent de faire le meilleur usage qu'ils peuvent de leur *raison* , pour parvenir à cette connoissance. Et il est visible qu'Aristote lui-même trouva que certaines formes étoient concluantes , & que d'autres ne l'étoient

l'étoient pas, non par le moyen des formes mêmes, mais par la voix originale de la connoissance, c'est-à-dire par la convenance manifeste des idées. Dites à une dame de campagne que le vent est sud-ouest, & le tems couvert & tourné à la pluie, elle comprendra, sans peine, qu'il n'est pas sûr pour elle de sortir, par un tel jour, légèrement vêtue, après avoir eu la fièvre; elle voit nettement la liaison de toutes ces choses, vent sud-ouest, nuages, pluie, humidité, prendre froid, rechute & danger de mort, sans les lier ensemble par une chaîne artificielle & embarrassante de divers syllogismes qui ne servent qu'à embrouiller & retarder l'esprit, qui, sans leur secours, va plus vite & plus nettement d'une partie à l'autre; de sorte que la probabilité, que cette personne apperçoit aisément dans les choses mêmes ainsi placées dans leur ordre naturel, se seroit tout-à-fait perdue à son égard, si cet argument étoit traité savamment & réduit aux formes du syllogisme: car cela confond très-souvent la connexion des idées; & je crois que chacun reconnoitra sans peine, dans les démonstrations mathématiques, que la connoissance, que l'on acquiert par cet ordre naturel, paroît plutôt & plus clairement, sans le secours d'aucun syllogisme.

L'acte de la faculté raisonnable, que l'on regarde comme le plus considérable, est celui d'inférer; & il l'est effectivement, lorsque la conséquence est bien tirée. Mais l'esprit est si fort porté à tirer des conséquences, soit par le violent désir qu'il a d'étendre ses connoissances, ou par un grand penchant qui l'entraîne à favoriser les sentimens dont il a été une fois imbu, que souvent il se hâte trop d'inférer, avant que d'avoir apperçu la connexion des idées qui doivent lier ensemble les deux extrêmes.

Inférer n'est autre chose que déduire une proposition comme véritable, en vertu d'une proposition qu'on a déjà avancée comme véritable: c'est-à-dire, voir ou supposer une connexion de certaines idées moyennes, qui montrent la connexion de deux idées dont est composée la proposition inférée. Par exemple, supposons qu'on avance cette proposition: « les hommes seront punis dans l'autre monde »; & que de-là on veuille en inférer cette autre: « donc les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes »; la question est présentement de savoir si l'esprit a bien ou mal fait cette inférence. S'il l'a faite en trouvant des idées moyennes, & en considérant leur connexion dans leur véritable ordre, il s'est conduit raisonnablement, & a tiré une juste conséquence. S'il l'a faite sans une telle vue, bien loin d'avoir tiré une conséquence solide & fondée en raison, il a montré seulement le désir qu'il avoit qu'elle le fût, ou qu'on la reçût en cette qualité. Mais ce n'est pas le syllogisme qui, dans l'un ni dans l'autre de ces cas, découvre

Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tome II.

ces idées, ou fait voir leur connexion; car il faut que l'esprit les ait trouvées, & qu'il ait apperçu la connexion de chacune d'elles avant qu'il puisse s'en servir raisonnablement à former des syllogismes; à moins qu'on ne dise que toute idée, qui se présente à l'esprit, peut assez bien entrer dans un syllogisme, sans qu'il soit nécessaire de considérer quelle liaison elle a avec les deux autres; & qu'elle peut servir à tout hasard de terme moyen, pour prouver quelque conclusion que ce soit. C'est ce que personne ne dira jamais, parce que c'est en vertu de la convenance que l'on apperçoit, entre une idée moyenne & une extrême, que l'on conclut que les extrêmes conviennent entr'eux; d'où il s'ensuit que chaque idée moyenne doit être telle que dans toute la chaîne elle ait une connexion visible avec les deux idées entre lesquelles elle est placée, sans quoi la conclusion ne peut être déduite par son entremise. Car, par-tout où un anneau de cette chaîne vient à se détacher, & à n'avoir aucune liaison avec le reste, dès-là il perd toute sa force, & ne peut plus contribuer à attirer, ou insérer quoi que ce soit. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, quelle autre chose montre la force, & par conséquent la justesse de la conséquence, que la vue de la connexion de toutes les idées moyennes qui attirent la conclusion ou la proposition inférée, comme, « les hommes seront punis; — Dieu celui qui punit; — la punition juste; — le puni coupable; — il auroit pu faire autrement; — liberté; — puissance de se déterminer soi-même »? Par cette visible enchaînement d'idées, ainsi jointes ensemble tout de suite, en sorte que chaque idée moyenne s'accorde de chaque côté, avec deux idées entre lesquelles elle est immédiatement placée, les idées d'hommes, & de puissance de se déterminer soi-même, paroissent jointes ensemble; c'est-à-dire, que cette proposition, « les hommes peuvent se déterminer eux-mêmes », est attirée ou inférée par celle-ci, « qu'ils seront punis dans l'autre monde. Car par-là l'esprit voyant la connexion qu'il y a entre l'idée de la punition des hommes dans l'autre monde, & l'idée de Dieu qui punit; entre Dieu qui punit & la justice de la punition; entre la justice de la punition & la coupable; entre la coupable & la puissance de faire autrement; entre la puissance de faire autrement & la liberté; entre la liberté & la puissance de se déterminer soi-même; l'esprit, dis-je, appercevant la liaison que toutes ces idées ont l'une avec l'autre, voit, par même moyen, la connexion qu'il y a entre les hommes & la puissance de se déterminer soi-même.

Je demande présentement si la connexion des extrêmes ne se voit pas plus clairement dans cette disposition simple & naturelle, que dans des répétitions perplexes & embrouillées de cinq

ou fix syllogismes. On doit me pardonner le terme d'*embrouillé*, jusqu'à ce que quelqu'un, ayant réduit ces idées en autant de syllogismes, ose assurer que ces idées sont moins embrouillées, & que leur connexion est plus visible, lorsqu'elles sont ainsi transposées, répétées, & enchaînées dans ces formes artificielles, que lorsqu'elles sont présentées à l'esprit dans cet ordre court, simple & naturel, dans lequel on vient de les proposer, où chacun peut les voir, & selon lequel elles doivent être vues avant qu'elles puissent former une chaîne de syllogismes; car l'ordre naturel des idées, qui servent à lier d'autres idées, doit régler l'ordre des syllogismes; & de forte qu'un homme doit voir la connexion que chaque idée moyenne a avec celles qu'il joint ensemble avant qu'il puisse s'en servir avec *raison* à former un syllogisme. Et, quand tous ces syllogismes sont faits, ceux qui sont logiciens, & ceux qui ne le sont pas, ne voient pas mieux qu'auparavant la force de l'argumentation, c'est à dire, la connexion des extrêmes. Car ceux qui ne sont pas logiciens de profession, ignorant les véritables formes du syllogisme aussi bien que les fondemens de ces formes, ne sauraient connoître si les syllogismes sont réguliers ou non dans des modes & des figures qui concluent juste; & ainsi ils ne sont point aidés; car les formes, selon lesquelles on range ces idées, & d'ailleurs l'ordre naturel, dans lequel l'esprit pourroit juger de leurs connexions respectives, étant troublé par ces formes syllogistiques, il arrive de-là que la conséquence est beaucoup plus incertaine que sans leur entremise. Et, pour ce qui est des logiciens eux-mêmes, ils voient la connexion que chaque idée moyenne a avec celles entre lesquelles elle est placée (d'où dépend toute la force de la conséquence); ils la voient, dis-je, tout aussi-bien avant qu'après que le syllogisme est fait: ou bien ils ne la voient point du tout. Car un syllogisme ne contribue en rien à montrer ou à fortifier la connexion de deux idées jointes immédiatement ensemble; il montre seulement par la connexion, qui a été déjà découverte entr'elles, comment les extrêmes sont liés l'un à l'autre. Mais s'agit-il de savoir quelle connexion une idée moyenne a avec aucun des extrêmes dans ce syllogisme, c'est ce que nul syllogisme ne montre, ni ne peut jamais montrer. C'est l'esprit seulement qui apperçoit qui peut appercevoir ces idées placées aussi dans une espèce de juxta position, & cela par sa propre vue, qui ne reçoit absolument aucun secours, ni aucune lumière de la forme syllogistique qu'on leur donne. Cette forme sert seulement à montrer que, si l'idée moyenne convient avec celles auxquelles elle est immédiatement appliquée de deux côtés, les deux idées éloignées, ou, comme parlent les logiciens, les extrêmes conviennent certainement ensemble, & par con-

séquent la liaison immédiate que chaque idée a avec celle à laquelle elle est appliquée de deux côtés, d'où dépend toute la force du raisonnement, paroît aussi-bien avant qu'après la construction du syllogisme; ou bien celui qui forme le syllogisme, ne la verra jamais. Cette connexion d'idées ne se voit, comme nous avons déjà dit que, par la faculté perceptive de l'esprit qui les découvre jointes ensemble dans une espèce de juxtaposition, & cela lorsque les deux idées sont jointes ensemble dans une proposition, soit que cette proposition constitue ou non la majeure ou la mineure d'un syllogisme.

A quoi sert donc le syllogisme? Je réponds qu'il est principalement d'usage dans les écoles, où l'on n'a pas honte de nier la convenance des idées qui conviennent visiblement ensemble; on bien hors des écoles à l'égard de ceux qui, à l'occasion & à l'exemple de ce que les doctes n'ont pas honte de faire, ont appris aussi à nier sans pudeur la connexion des idées qu'ils ne peuvent s'empêcher de voir eux-mêmes. Pour celui qui cherche sincèrement la vérité, & qui n'a d'autre but que de la trouver, il n'a aucun besoin de ces formes syllogistiques, pour être forcé à reconnoître la conséquence dont la vérité & la justesse paroissent bien mieux en mettant les idées dans un ordre simple & naturel. De-là vient que les hommes ne font jamais des syllogismes en eux-mêmes, lorsqu'ils cherchent la vérité, ou qu'ils l'enseignent à des gens qui desireront sincèrement de la connoître; parce qu'avant que de pouvoir mettre leurs pensées en forme syllogistique, il faut qu'ils voient la connexion qui est entre l'idée moyenne & les deux autres idées entre lesquelles elle est placée, & auxquelles elle est appliquée, pour faire voir leur convenance; & lorsqu'ils voient une fois cela, ils voient si la conséquence est bonne ou mauvaise, & par conséquent le syllogisme vient trop tard pour l'établir. Car, pour me servir encore de l'exemple qui a été proposé ci-dessus, je demande si l'esprit venant à considérer l'idée de justice, placée comme une idée moyenne entre la punition des hommes & la coupe de celui qui est puni, (l'idée que l'esprit ne peut employer comme un terme moyen avant qu'il l'ait considérée dans ce rapport); je demande si dès-lors il ne voit pas la force & la validité de la conséquence, aussi clairement que lorsqu'on forme un syllogisme de ces idées? Et, pour faire voir la même chose dans un exemple tout-à-fait simple & aisé à comprendre, supposons que le mot *animal* soit l'idée moyenne, ou comme on parle dans les écoles, le terme moyen que l'esprit emploie pour montrer la connexion d'*homo* & de *vivens*, je demande si l'esprit ne voit pas cette liaison aussi promptement & aussi nettement, lorsque l'idée, qui lie ces deux termes, est placée au milieu dans cet arrangement simple & naturel, *homo* —

animal — *vivens*, que dans cet autre plus embarrassé, *animal* — *vivens* — *homo* — *animal*; ce qui est la position qu'on donne à ces idées dans un syllogisme, pour faire voir la connexion qui est entre *homo* & *vivens* par l'intervention du mot *animal*.

On croit, à la vérité, que le syllogisme est nécessaire à ceux-mêmes qui aiment sincèrement la vérité, pour leur faire voir les sophismes qui sont souvent cachés sous des discours fleuris, pointillés ou embrouillés. Mais on se trompe en cela, comme nous verrons sans peine, si nous considérons que la *raison* pourquoi ces sortes de discours vagues & sans liaison, qui ne sont pleins que d'une vaine Rhétorique, imposent quelquefois à des gens qui aiment sincèrement la vérité; c'est que, leur imagination étant frappée par quelques métaphores vives & brillantes, ils négligent d'examiner quelles sont les véritables idées d'où dépend la conséquence du discours; ou bien, éblouis de l'éclat de ces figures, ils ont de la peine à découvrir ces idées; mais, pour leur faire voir la faiblesse de ces sortes de raisonnemens, il ne faut que les dépouiller des idées superflues, qui, mêlées & confondues avec celles d'où dépend la connaissance, semblent faire voir une connexion où il n'y en a aucune, ou qui du moins empêchent qu'on ne découvre qu'il n'y a point de connexion. Après quoi; il faut placer dans leur ordre naturel ces idées nues, d'où dépend la force de l'argumentation; & l'esprit, venant à les considérer en elles-mêmes dans une telle position, voit bientôt quelle connexion elles ont entr'elles, & peut, par ce moyen, juger de la conséquence, sans avoir besoin du secours d'aucun syllogisme.

Je conviens qu'en de tels cas on se sert communément des modes & des figures, comme si la découverte de l'incohérence de ces sortes de discours étoit entièrement due à la forme syllogistique. J'ai été moi-même dans ce sentiment, jusqu'à ce qu'après un plus sévère examen, j'ai trouvé qu'en rangeant les moyennes toutes nues dans leur ordre naturel, on voit mieux l'incohérence de l'argumentation, que par le moyen d'un syllogisme: non-seulement à cause que cette première méthode expose immédiatement à l'esprit chaque anneau de la chaîne dans sa véritable place, par où l'on en voit mieux la liaison, mais aussi parce que le syllogisme ne montre l'incohérence qu'à ceux qui entendent parfaitement les formes syllogistiques, & les fondemens sur lesquels elles sont établies, & ces personnes ne sont pas un encre mille; au-lieu que l'arrangement naturel des idées, d'où dépend la conséquence d'un raisonnement, suffit pour faire voir à tout homme le défaut de connexion dans ce raisonnement, & l'absurdité de la conséquence, soit qu'il soit logicien ou non, pourvu qu'il entende les *termes*, & qu'il ait la faculté d'apercevoir

la convenance ou la disconvenance de ces idées, sans laquelle faculté il ne pourroit jamais reconnaître la force ou la faiblesse, la cohérence ou l'incohérence d'un discours par l'entremise, ou sans le secours du syllogisme.

Ainsi, j'ai connu un homme à qui les règles du syllogisme étoient entièrement inconnues, qui appercevoit d'abord la faiblesse & les faux raisonnemens d'un long discours, artificieux & plausible, auxquels d'autres gens, exercés à toutes les finesses de la Logique, se sont laissés attrapper; & je crois qu'il y aura peu de mes lecteurs qui ne connoissent de telles personnes. Et, en effet, si cela n'étoit ainsi, les disputes, qui s'élèvent dans les conseils de la plupart des princes, & les affaires, qui se traitent dans les assemblées publiques, seroient en danger d'être mal menagées, puisque ceux qui ont le plus d'autorité, & qui d'ordinaire contribuent le plus aux décisions qu'on y prend, ne sont pas toujours des gens qui aient eu le bonheur d'être parfaitement instruits dans l'art de faire des syllogismes en forme. Que, si le syllogisme étoit le seul, ou même le plus sûr moyen de découvrir les fautes d'un discours artificieux, je ne crois pas que l'erreur & la fausseté soient si fort du goût de tout le genre-humain, & particulièrement des princes dans des matières qui intéressent leur couronne & leur dignité, que par-tout ils eussent voulu négliger de faire entrer le syllogisme dans des discussions importantes, ou regardé comme une chose si ridicule de s'en servir dans des affaires de conséquence: preuve évidente, à mon égard, que les gens de bon sens & d'un esprit solide & pénétrant, qui, n'ayant pas le loisir de perdre le tems à disputer, devoient agir selon le résultat de leurs décisions, & souvent payer leurs méprises de leur vie ou de leurs biens, ont trouvé que ces formes scholastiques n'étoient pas d'un grand usage pour découvrir la vérité ou la fausseté d'un raisonnement, l'une & l'autre pouvant être montrées sans leur entremise, & d'une manière beaucoup plus sensible à quiconque ne refuseroit pas de voir ce qui seroit exposé visiblement à ses yeux.

En second lieu, une autre *raison* qui me fait douter que le syllogisme soit le véritable instrument de la *raison* dans la découverte de la vérité, c'est que, de quelqu'usage qu'on ait jamais prétendu que les modes & les figures pussent être, pour découvrir la fallace d'un argument, (ce qui a été examiné ci-dessus) il se trouve, dans le fond, que ces formes scholastiques, que l'on donne au discours, ne sont pas moins sujettes à tromper l'esprit, que des manières d'argumenter plus simples; sur quoi j'en appelle à l'expérience, qui a toujours fait voir que ces méthodes artificielles étoient plus propres à surprendre & à embrouiller l'esprit qu'à l'instruire & à l'éclaircir. De-là vient que les gens,

qui sont battus & réduits au silence par cette méthode scholastique, sont rarement ou plutôt ne sont jamais convaincus & attirés par-là dans le parti du vainqueur. Ils reconnoissent peut-être que leur adversaire est plus adroit dans la dispute; mais ils ne laissent pas d'être persuadés de la justice de leur propre cause; & tout vaincus qu'ils sont, ils se retirent avec la même opinion qu'ils avoient auparavant; ce qu'ils ne pourroient faire, si cette manière d'argumenter portoit la lumière & la conviction avec elle, en sorte qu'elle fit voir aux hommes où est la vérité. Aussi a-t-on regardé le syllogisme comme plus propre à faire obtenir la victoire dans la dispute, qu'à découvrir ou à confirmer la vérité dans les recherches sincères que l'on en peut faire. Et, s'il est certain, comme on n'en peut douter, que l'on puisse envelopper des raisonnemens fallacieux dans des syllogismes, il faut que la fallace puisse être découverte par quelque autre moyen que par celui du syllogisme.

J'ai vu, par expérience, que, lorsqu'on ne reconnoit pas dans une chose tous les usages que certains gens ont été accoutumés de lui attribuer, ils s'écrient d'abord que je voudrois qu'on en négligeât entièrement l'usage. Mais, pour prévenir des imputations si injustes & si dénuées de fondement, je leur déclare ici que je ne suis point d'avis qu'on se prive d'aucun moyen capable d'aider l'entendement dans l'acquisition de la connoissance; & si des personnes, stylées & accoutumées aux formes syllogistiques, les trouvent propres à aider leur *raison* dans la découverte de la vérité, je crois qu'ils doivent s'en servir. Tout ce que j'ai en vue dans ce que je viens de dire du syllogisme, c'est de leur prouver qu'ils ne devroient pas donner plus de poids à ces formes, qu'elles n'en méritent, ni se figurer que, sans leurs secours, les hommes ne font aucun usage, ou du moins qu'ils ne font pas un usage si parfait de leur faculté de raisonner. Il y a des yeux qui ont besoin de lunettes, pour voir clairement & distinctement les objets; mais ceux qui s'en servent, ne dovent pas dire, à cause de cela, que personne ne peut bien voir sans lunettes. On aura *raison* de juger de ceux qui en usent ainsi, qu'ils veulent un peu trop rabaisser la nature en faveur d'un art auquel ils sont peut-être redevables. Lorsque la *raison* est ferme & accoutumée à s'exercer, elle voit plus promptement & plus nettement par sa propre pénétration, sans le secours du syllogisme, que par son entremise. Mais, si l'usage de cette espèce de lunettes a si fort obscurci la vue d'un logicien, qu'il ne puisse voir, sans leur secours, les conséquences ou les inconsequences d'un *raisonnement*, je ne suis pas si déraisonnable pour le blâmer de ce qu'il s'en sert. Chacun connoit mieux qu'aucune autre personne ce qui convient le mieux à sa vue; mais qu'il ne con-

clue pas de-là que tous ceux qui n'emploient pas justement les mêmes secours qu'il trouve lui être nécessaires, sont dans les ténèbres.

§. 5. Mais quel que soit l'usage du syllogisme dans ce qui regarde la connoissance, je crois pouvoir dire avec vérité qu'il est beaucoup moins utile, ou plutôt qu'il n'est absolument d'aucun usage dans les probabilités; car l'assentiment devant être déterminé dans les choses probables par le plus grand poids des preuves, après qu'on les a dûment examinées de part & d'autre dans toutes leurs circonstances, rien n'est moins propre à aider l'esprit dans cet examen que le syllogisme, qui, muni d'une seule probabilité ou d'un seul argument topique, se donne carrière, & pousse cet argument dans ses derniers confins, jusqu'à ce qu'il ait entraîné l'esprit hors de la vue de la chose en question; de sorte que le forçant, pour ainsi dire, à la faveur de quelque difficulté éloignée, il le tient là fortement attaché, & peut être même embrouillé & entraîné dans une chaîne de syllogismes, sans lui donner la liberté de considérer de quel côté se trouve la plus grande probabilité, après que toutes ont été dûment examinées; tant s'en faut qu'il fournisse les secours capables de s'en instruire.

§. 6. Qu'on suppose enfin, si l'on veut, que le syllogisme est de quelque secours pour convaincre les hommes de leurs erreurs ou de leurs négligences, comme on peut le dire peut-être, quoique je n'aie encore vu personne qui ait été forcé par le syllogisme à quitter ses opinions, il est du moins certain que le syllogisme n'est d'aucun usage à notre *raison* dans cette partie, qui consiste à trouver des preuves, & à faire de nouvelles découvertes, laquelle, si elle n'est pas la qualité la plus parfaite de l'esprit, est, sans contredit, la plus pénible fonction, & celle dont nous tirons le plus d'utilité. Les règles du syllogisme ne servent en aucune manière à fournir à l'esprit des idées moyennes qui puissent montrer la connexion de celles qui sont éloignées. Cette méthode de raisonner ne découvre point de nouvelles preuves; c'est seulement l'art d'arranger celles que nous avons déjà. La quarante-septième proposition du premier livre d'*Euclide* est très-véritable; mais je ne crois pas que la découverte en soit due à aucunes règles de la Logique ordinaire. Un homme connoit premièrement, & il est ensuite capable de prouver en forme syllogistique; de sorte que le syllogisme vient après la connoissance, & alors on n'en a que fort peu, ou point du tout de besoin. Mais c'est principalement par la découverte des idées qui montrent la connexion de celles qui sont éloignées, que le fonds des connoissances s'augmente, & que les arts & les sciences utiles se perfectionnent. Le syllogisme n'est tout au plus que l'art de faire valoir, en disputant, le peu de con-

naissance que nous avons, sans y rien ajouter; de sorte qu'un homme, qui emploieroit entièrement *sa raison* de cette manière, n'en feroit pas un meilleur usage que celui qui, ayant tiré quelques langes de sous des entrailles de la terre, n'en feroit forger que des épées, qu'il mettroit entre les mains de ses valets, pour se battre & se tuer les uns les autres. Si le roi d'Espagne eût employé de cette manière le fer qu'il avoit dans son royaume, & les mains de son peuple, il n'auroit pu tirer de la terre qu'une très-petite quantité de ces trésors, qui avoient été cachés si long-tems dans les mines de l'Amérique. De même, je suis tenté de croire que quiconque consumera toute la force de *sa raison* à mettre des arguments en forme, ne pénétrera pas fort avant dans ce fonds de connoissances qui reste encore cachées dans les secrets recueils de la nature, & vers où je m'imagine que le pur bon sens dans sa simplicité naturelle est beaucoup plus propre à nous tracer un chemin, pour augmenter par là le fond des connoissances humaines, que cette réduction du raisonnement aux modes & aux figures dont on donne des règles si précises dans les écoles.

§. 7. Je m'imagine pourtant qu'on peut trouver des voies d'aider *la raison* dans cette partie, qui est d'un si grand usage; & ce, ce qui m'encourage à le dire, c'est le judicieux Hooker qui parle ainsi dans son livre intitulé, *la police ecclésiastique*, liv. 1. §. 6 : « Si l'on pouvoit fournir les vrais secours du savoir & de l'art de raisonner, (car je ne serai pas difficile de dire que dans ce siècle, qui passe pour éclairé, on ne les connoît pas beaucoup, & qu'en général on ne s'en met pas fort en peine). il y auroit, sans doute, presque autant de différence, par rapport à la solidité du jugement entre les hommes qui s'en serviroient, & ce que les hommes sont présentement, qu'entre les hommes d'à présent & des imbeciles ». Je ne prétends pas avoir trouvé ou découvert aucun de ces vrais secours de l'art, dont parle ce grand-homme, qui avoit l'esprit si pénétrant; mais il est visible que le syllogisme & la Logique, qui est présentement en usage, & que l'on connoissoit aussi bien de son-tems qu'aujourd'hui, ne peuvent être du nombre de ceux qu'il avoit dans l'esprit. C'est assez pour moi, si, dans un discours, qui est peut-être un peu éloigné du chemin battu, qui n'a point été emprunté d'ailleurs, & qui, à mon égard, est assurément tout-à-fait nouveau, je donne occasion à d'autres de s'appliquer à faire de nouvelles découvertes, & à chercher en eux-mêmes ces vrais secours de l'art, que je crains bien que ceux qui se soumettent servilement aux décisions d'autrui ne pourroient jamais trouver, car les chemins battus conduisent cette espèce de bétail (c'est ainsi qu'un judicieux romain les a nommés) dont toutes les pensées ne tendent qu'à l'imitation,

non où il faut aller, mais où l'on va, *non quod errandum est, sed quod iter*. Mais j'ose dire qu'il y a dans ce siècle quelques personnes d'une telle force de jugement, & d'une si grande étendue d'esprit, qu'ils pourroient tracer pour l'avancement de la connoissance des chemins nouveaux, & que qui n'ont point encore été découverts, s'ils vouloient prendre la peine de tourner leurs pensées de ce côté-là.

§. 8. Après avoir eu occasion de parler dans cet endroit du syllogisme en général, & de ses usages dans le raisonnement, & pour la perfection de nos connoissances, il ne sera pas hors de propos, avant que de quitter cette matière, de prendre connoissance d'une méprise visible, que l'on commet dans les règles du syllogisme; c'est que nul raisonnement syllogistique ne peut être juste & concluant, s'il ne contient au moins une proposition générale: comme si nous ne pouvions point raisonner & avoir des connoissances sur des choses particulières; au lieu que, dans le fond, on trouvera, tout bien considéré, qu'il n'y a que les choses particulières qui soient l'objet immédiat de tous nos raisonnemens & de toutes nos connoissances. Le raisonnement & la connoissance de chaque homme ne roule que sur les idées qui existent dans son esprit, desquelles chacun n'est effectivement qu'une existence particulière; & d'autres choses ne deviennent l'objet de nos connoissances & de nos raisonnemens, qu'autant qu'elles sont conformes à ces idées particulières que nous avons dans l'esprit. De sorte que la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées particulières est le fonds & le total de notre connoissance. L'universalité n'est qu'un accident à son égard, & consiste uniquement en ce que les idées particulières, qui en sont le sujet, sont telles que plus d'une chose particulière peut leur être conforme, & être représentée par elles. Mais la perception de la convenance ou de la disconvenance de deux idées, & par conséquent notre connoissance, est également claire & certaine, soit que l'une d'elles ou toutes deux soient capables de représenter plus d'un être réel ou non, ou que nulle d'elles ne le soit. Une autre chose que je prends la liberté de proposer sur le syllogisme, avant que de finir cet article, c'est, si l'on n'auroit pas sujet d'examiner si la forme que l'on donne présentement au syllogisme est telle qu'elle doit être raisonnablement. Car le terme moyen étant destiné à joindre les extrêmes, c'est-à-dire, les idées moyennes, pour faire voir, par son entremise, la convenance ou la disconvenance des deux idées en question, la position du terme moyen ne feroit-elle pas plus naturelle, & ne montreroit-elle pas mieux, & d'une manière plus claire, la convenance ou la disconvenance des extrêmes, s'il étoit placé au milieu entre-deux? Ce qu'on pourroit faire sans peine en transpo-

sant les propositions, & en faisant que le terme moyen fût l'attribut du premier & le sujet du second, comme dans ces deux exemples :

*Omnis homo est animal ,
Omne animal est vivens ,
Ergo omnis homo est vivens .*

*Omne corpus est extensum & solidum ,
Nullum extensum & solidum est pura extensio ,
Ergo corpus non est pura extensio .*

Il n'est pas nécessaire que j'importune mon lecteur par des exemples de syllogismes, dont la conclusion soit particulière. La même *raison* autorise aussi-bien cette forme, à l'égard de ces derniers syllogismes, qu'à l'égard de ceux dont la conclusion est générale.

§. 9. Pour dire présentement un mot de l'étendue de notre *raison*, quoiqu'elle pénètre dans les abîmes de la mer & de la terre, qu'elle s'élève jusqu'aux étoiles, & nous conduise dans les vastes espaces & les appartemens immenses de ce prodigieux édifice, que l'on nomme l'univers, il s'en faut pourtant beaucoup qu'elle comprenne même l'étendue réelle des êtres corporels; & il y a bien des rencontres où elle vient à nous manquer.

Et premièrement elle nous manque absolument par-tout où les idées nous manquent. Elle ne s'étend pas plus loin que ces idées, & ne sauroit le faire. C'est pourquoi, par-tout où nous n'avons point d'idées, notre raisonnement s'arrête, & nous nous trouvons au bout de nos comptes. Que, si nous raisonnons quelquefois sur des mots qui n'emportent aucune idée, c'est uniquement sur ces sons que roulent nos raisonnemens, & non sur aucune autre chose.

§. 10. En second lieu, notre *raison* est souvent embarrassée & hors de route à cause de l'obscurité, de la confusion, ou de l'imperfection des idées sur lesquelles elle s'exerce; & c'est alors que nous nous trouvons embarrassés dans des contradictions insurmontables. Ainsi, parce que nous n'avons point d'idée parfaite de la plus petite extension de la matière, ni de l'infinité, notre *raison* est à bout sur le sujet de la divisibilité de la matière; au-lieu qu'ayant des idées parfaites, claires & distinctes du nombre, notre *raison* ne trouve dans les nombres aucune de ces difficultés insurmontables, & ne tombe dans aucune contradiction sur leur sujet. Ainsi, les idées que nous avons des opérations de notre esprit & du commencement du mouvement ou de la pensée & de la manière dont l'esprit produit l'une & l'autre en nous; ces idées, dis-je, étant imparfaites, & celles que nous nous formons de l'opération de Dieu l'étant encore davantage, elles nous jettent dans de grandes difficultés sur

les agens, créés, doués de liberté, desquelles la *raison* ne peut guères se débarrasser.

§. 11. En troisième lieu, notre *raison* est souvent poussée à bout, parce qu'elle n'aperçoit pas les idées qui pourroient servir à lui montrer une convenance ou disconvenance certaine ou probable de deux autres idées; & dans ce point, les facultés de certains hommes l'emportent de beaucoup sur celles de quelques autres. Jusqu'à ce que l'Algèbre, ce grand instrument & cette preuve insigne de la sagacité de l'homme, eût été découverte, les hommes regardoient avec étonnement plusieurs démonstrations des anciens mathématiciens, & pouvoient à peine s'empêcher de croire que la découverte de quelques-unes de ces preuves ne fût au-dessus des forces humaines.

§. 12. En quatrième lieu, l'esprit, venant à bâtir sur de faux principes, se trouve souvent engagé dans des absurdités & des difficultés insurmontables, dans de fâcheux défilés & de pures contradictions, sans savoir comment s'en tirer. Et dans ce cas il est inutile d'implorer le secours de la *raison*, à moins que ce ne soit pour découvrir la fausseté, & secouer le joug de ces principes. Bien loin que la *raison* éclaircisse les difficultés dans lesquelles un homme s'engage en s'appuyant sur de mauvais fondemens, elle l'embrouille davantage, & le jette toujours plus avant dans l'embarras.

§. 13. Et en cinquième lieu; comme les idées obscures & imparfaites embrouillent souvent la *raison* sur le même fondement, il arrive souvent que, dans les discours & dans les raisonnemens des hommes, leur *raison* est confondue & poussée à bout par des mots équivoques, & des signes douteux & incertains, lorsqu'ils ne sont pas exactement sur leurs gardes. Mais, quand nous venons à tomber dans ces deux derriers égaremens, c'est notre faute, & non celle de la *raison*. Cependant les conséquences n'en sont pas moins communes; & l'on voit par-tout les embarras ou les erreurs qu'ils produisent dans l'esprit des hommes.

§. 14. Entre les idées que nous avons dans l'esprit, il y en a qui peuvent être immédiatement comparées par elles-mêmes, l'une avec l'autre; & à l'égard de ces idées, l'esprit est capable d'appercevoir qu'elles conviennent ou disconviennent aussi clairement qu'il voit qu'il les a en lui-même. Ainsi, l'esprit apperçoit aussi clairement que l'arc d'un cercle est plus petit que tout le cercle, qu'il apperçoit l'idée même d'un cercle: & c'est ce que j'appelle, à cause de cela, une *connaissance intuitive*, connaissance certaine, à l'abri de tout doute, qui n'a besoin d'aucune preuve, & ne peut en recevoir aucune, parce que c'est le plus haut point de toute la certitude humaine. C'est en cela que consiste l'évidence de toutes ces maximes sur lesquelles personne n'a aucun doute, de

forte que non-seulement chacun leur donne son consentement, mais les reconnoît pour véritables, dès qu'elles sont proposées à son entendement. Pour découvrir & embrasser ces vérités, il n'est pas nécessaire de faire aucun usage de la faculté de discourir, on n'a pas besoin de raisonnement; car elles sont connues dans un plus hâté degré d'évidence; degré que je suis tenté de croire, (s'il est permis de hasarder des conjectures sur des choses inconnues) tel que les anges ont présentement, & que les esprits des hommes justes, parvenus à la perfection, auront dans l'état à venir, sur mille choses qui à présent échappent tout-à-fait à notre entendement, & desquelles notre raison, dont la vue est si bornée, ayant découvert quelques foibles rayons; tout le reste demeure enseveli dans les ténèbres à notre égard.

§. 13. Mais, quoique nous voyons çà & là quelque lueur de cette pure lumière, quelques étincelles de cette éclatante connoissance; cependant la plus grande partie de nos idées sont de telle nature, que nous ne saurions discerner leur convenance ou leur disconvenance, en les comparant immédiatement ensemble. Et, à l'égard de toutes ces idées, nous avons besoin du raisonnement, & sommes obligés de faire nos découvertes par le moyen du discours & des deductions. Or, ces idées sont de deux sortes, que je prendrai la liberté d'exposer encore aux yeux de mon lecteur.

Il y a, premièrement, les idées dont on peut découvrir la convenance ou la disconvenance par l'intervention d'autres idées que l'on compare avec elles, quoiqu'on ne puisse la voir en joignant ensemble ces premières idées: Et, en ce cas-là, lorsque la convenance ou la disconvenance des idées moyennes avec celles auxquelles nous voulons les comparer, se montrent visiblement à nous, cela fait une démonstration qui emporte avec soi une vraie connoissance, mais qui, bien que certaine, n'est pourtant pas si aisée à acquérir, ni tout-à-fait si claire que la connoissance intuitive; parce qu'en celle-ci il n'y a qu'une seule intuition, pure & simple, sur laquelle on ne sauroit se méprendre, ni avoir la moindre apparence de doute, la vérité y paroissant tout-à-la-fois dans sa dernière perfection. Il est vrai que l'intuition se trouve aussi dans la démonstration, mais ce n'est pas tout-à-la-fois; car il faut retenir dans sa mémoire l'intuition de la convenance que l'idée moyenne a avec celle à laquelle nous l'avons comparée auparavant, lorsque nous venons à la comparer avec l'idée suivante; & plus il y a d'idées moyennes dans une démonstration, plus on est en danger de se tromper, car il faut remarquer & voir, d'une connoissance de simple vue, chaque convenance ou disconvenance des idées qui entrent dans la démonstration, en chaque degré de la deduction, & retenir cette liaison dans la mémoire, juste-

ment comme elle est; de sorte que l'esprit doit être assuré que nulle partie de ce qui est nécessaire pour former la démonstration, n'a été omise ou pégligée. C'est ce qui rend certaines démonstrations longues, embarrassées, & trop difficiles pour ceux qui n'ont pas assez de force & d'étendue d'esprit pour appercevoir distinctement, & pour retenir exactement & en bon ordre tant d'articles particuliers. Ceux-mêmes qui sont capables de débrouiller dans leur tête ces sortes de spéculations compliquées, sont obligés quelquefois de les faire passer plus d'une fois en revue, avant que de pouvoir parvenir à une connoissance certaine. Mais du reste, lorsque l'esprit retient nettement, & d'une connoissance de simple vue, le souvenir de la convenance d'une idée avec une autre, & de celle-ci avec une troisième, & de cette troisième avec une quatrième, &c.; alors la convenance de la première & de la quatrième est une démonstration, & produit une connoissance certaine, que l'on peut appeler *connaissance raisonnée*, comme l'autre est une connoissance intuitive.

§. 16. Il y a, en second lieu, d'autres idées dont on ne peut juger qu'elles conviennent ou disconviennent autrement que par l'entremise d'autres idées, qui n'ont point de convenance certaine avec les extrêmes, mais seulement une convenance ordinaire ou vraisemblable; & c'est sur ces idées qu'il y a occasion d'exercer le jugement, qui est cet acquiescement de l'esprit, par lequel on suppose que certaines idées conviennent entr'elles en les comparant avec ces sortes de moyens probables. Quoique cela ne s'élève jamais jusqu'à la connoissance, ni jusqu'à ce qui en fait le plus bas degré; cependant ces idées moyennes lient quelquefois les extrêmes d'une manière si intime, & la probabilité est si claire & si forte, que l'assentiment la suit aussi nécessairement que la connoissance suit la démonstration. L'excellence & l'usage du jugement consiste à observer exactement la force & le poids de chaque probabilité, & à en faire une juste estimation; & ensuite, après les avoir, pour ainsi dire, toutes sommées exactement à se déterminer pour le côté qui emporte la balance.

§. 17. La connoissance intuitive est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées comparées immédiatement ensemble.

La connoissance raisonnée est la perception de la convenance ou disconvenance certaine de deux idées, par l'intervention d'une ou de plusieurs autres idées.

Le jugement est la pensée ou la supposition que deux idées conviennent ou disconviennent par l'intervention d'une ou de plusieurs idées, dont l'esprit ne voit pas la convenance ou la disconvenance certaine avec ces deux idées,

mais qu'il a observé être fréquente & ordinaire.

§. 18. Quoiqu'une grande partie des fonctions de la *raison*, & ce qui en fait le sujet ordinaire, soit de déduire une proposition d'une autre, ou de tirer des conséquences par des paroles, cependant le principal acte du raisonnement consiste à trouver la convenance ou la disconvenance de deux idées par l'entremise d'une troisième, comme un homme trouve par le moyen d'une aune que la même longueur convient à deux maisons que l'on ne sauroit joindre ensemble, pour en mesurer l'égalité par une juxtaposition. Les mots ont leurs conséquences en tant qu'ils sont signes de telles ou telles idées ; & les choses conviennent ou disconviennent selon ce qu'elles sont réellement, mais nous ne pouvons le découvrir que par les idées que nous en avons.

§. 19. Avant que de finir cette matière, il ne sera pas inutile de faire quelques réflexions sur quatre sortes d'arguments, dont les hommes ont accoutumé de se servir en raisonnant avec les autres hommes, pour les entraîner dans leurs propres sentimens, ou du moins pour les tenir dans une espèce de respect qui les empêche de contredire.

Le premier est de citer les opinions des personnes qui, par leur esprit, par leur savoir, par l'éminence de leur rang, par leur puissance, ou par quelque autre raison, se font fait un nom, & ont établi leur réputation sur l'estime commune avec une certaine espèce d'autorité. Lorsque les hommes sont élevés à quelque dignité, on croit qu'il ne sied pas bien à d'autres de les contredire en quoi que ce soit, & que c'est blesser la modestie de mettre en question l'autorité de ceux qui en sont déjà en possession. Lorsqu'un homme ne se rend pas promptement à des décisions d'auteurs approuvés, que les autres embrassent avec soumission & avec respect, on est porté à le censurer comme un homme trop plein de vanité : & l'on regarde comme l'effet d'une grande insolence, qu'un homme ose établir un sentiment particulier, & le soutenir contre le torrent de l'antiquité, ou le mettre en opposition avec celui de quelque savant docteur ou de quelque fameux écrivain. C'est pourquoi celui qui peut appuyer ses opinions sur une telle autorité, croit des-là être en droit de prétendre la victoire, & il est tout prêt à taxer d'imprudence quiconque osera les attaquer. C'est ce que l'on peut appeler, à mon avis, un argument, *ad verendum*.

§. 20. Un second moyen, dont les hommes se servent pour porter & forcer, pour ainsi dire, les autres à soumettre leur jugement aux décisions qu'ils ont prononcées eux-mêmes sur l'opinion dont on dispute, c'est d'exiger de leur adversaire qu'il admette la preuve qu'ils mettent en avant, ou qu'il en assigne une meilleure.

C'est ce que j'appelle un argument *ad ignorantiam*.

§. 21. Un troisième moyen, c'est de presser un homme par les conséquences qui découlent de ses propres principes, ou de ce qu'il accorde lui-même. C'est un argument déjà connu sous le titre d'argument *ad hominem*.

§. 22. Le quatrième consiste à employer des preuves tirées de quelqu'une des sources de la connoissance ou de la probabilité. C'est ce que j'appelle un argument *ad judicium*. Et c'est le seul de tous les quatre qui soit accompagné d'une véritable instruction, & qui nous avance dans le chemin de la connoissance. Car, I., de ce que je ne veux pas contredire un homme par respect, ou par quelque autre considération que celle de la conviction, il ne s'ensuit point que son opinion soit raisonnable. II. Ce n'est pas à dire qu'un autre homme soit dans le bon chemin, ou que je doive entrer dans le même chemin que lui, par la *raison* que je n'en connois point de meilleur. III. Dès-là qu'un homme m'a fait voir que j'ai tort, il ne s'ensuit pas qu'il ait *raison* lui-même. Je puis être modeste, & par cette *raison* ne point attaquer l'opinion d'un autre homme. Je puis être ignorant, & n'être pas capable d'en produire une meilleure. Je puis être dans l'erreur, & un autre peut me faire voir que je me trompe. Tout cela peut me disposer peut-être à recevoir la vérité, mais il ne contribue en rien à m'en donner la connoissance ; cela doit venir des preuves, des argumens, & d'une lumière qui naisse de la nature des choses mêmes, & non de ma timidité, de mon ignorance & de mes égaremens.

§. 23. Par ce que nous venons de dire de la *raison*, nous pouvons être en état de former quelques conjectures sur cette distinction des choses, en tant qu'elles sont selon la *raison*, au-dessus de la *raison*, & contraires à la *raison*.

I. Par celles qui sont *selon la raison*, j'entends ces propositions dont nous pouvons découvrir la vérité, en examinant & en suivant les idées qui nous viennent par voie de sensation & de réflexion, & que nous trouvons véritables ou probables par des déductions naturelles.

II. J'appelle *au-dessus de la raison* les propositions dont nous ne voyons pas que la vérité ou la probabilité puisse être déduite de ces principes par le secours de la *raison*.

III. Enfin, les propositions *contraires à la raison* sont celles qui ne peuvent consister ou comparir avec nos idées claires & distinctes. Ainsi, l'existence d'un Dieu est selon la *raison*; l'existence de plus d'un Dieu est contraire à la *raison*, & la résurrection des morts est au-dessus de la *raison*. De plus, comme ces mots *au-dessus de la raison* peuvent être pris dans un double sens ; savoir, pour ce qui est hors de la sphère de la probabilité ou de la certitude, je crois que c'est

aussi

raisi dans ce sens étendu qu'on dit quelquefois qu'une chose est contraire à la raison.

§. 24. Le mot de *raison* est encore employé dans un autre usage, par où il est opposé à la foi; & quoique ce soit là une manière de parler fort impropre en elle-même, cependant elle est si fort autorisée par l'usage ordinaire, que ce seroit une folie de vouloir s'opposer, ou remédier à cet inconvénient. Je crois seulement qu'il ne fera pas mal-à-propos de remarquer que, de quelque manière qu'on oppose la foi à la *raison*, la foi n'est autre chose qu'un ferme assentiment de l'esprit, lequel assentiment étant réglé comme il doit être, ne peut être donné à aucune chose que sur des bonnes raisons, & par conséquent il ne sauroit être opposé à la *raison*. Celui qui croit, sans avoir aucune *raison* de croire, peut être amoureux de ses propres fantaisies; mais il n'est pas vrai qu'il cherche la vérité dans l'esprit qu'il la doit chercher, ni qu'il rende une obéissance légitime à son maître qui voudroit qu'il fit usage des facultés de discerner les objets, desquelles il l'a enrichi pour le préserver des méprises & de l'erreur. Celui qui ne les emploie pas à cet usage autant qu'il est en sa puissance, a ocau voir quelquefois la vérité, il n'est dans le bon chemin par sa hâsard; & je ne fais si le bonheur de cet accident excusera l'irrégularité de sa conduite. Ce qu'il y a de certain au moins, c'est qu'il doit être comptable de toutes les fautes où il s'engage: au lieu que celui qui fait usage de la lumière & des facultés que Dieu lui a données, & qui s'applique sincèrement à découvrir la vérité, par le secours & l'habileté qu'il a, peut avoir cette satisfaction en faisant son devoir comme une créature raisonnable; qu'encore qu'il ne vint pas à rencontrer la vérité, sa recherche ne laissera pas d'être récompensée. Car celui-là règle toujours bien son assentiment & le place comme il doit, lorsqu'en quelque cas ou sur quelque matière que ce soit, il croit ou refuse de croire selon que sa *raison* l'y conduit. Celui qui fait autrement, pèche contre ses propres lumières, & abuse de ses facultés qui ne lui ont été données pour aucune autre fin que pour chercher & suivre la plus claire évidence & la plus grande probabilité. Mais, parce que la *raison* & la foi sont mises en opposition par certaines personnes, nous allons les considérer sous ce rapport dans le chapitre suivant.

De la foi & de la raison, & de leurs bornes distinctes.

§. 1. Nous avons montré ci-dessus, 1°. que nous sommes nécessairement dans l'ignorance, & que toutes sortes de connoissances nous manquent; 2°. que nous sommes dans l'ignorance & destitues de connoissance raisonnée, dès que les preuves nous manquent; 3°. que la connoissance gé-

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

nérale & la certitude nous manquent par-tout où les idées spécifiques, claires & déterminées viennent à nous manquer: 4°. & enfin que la probabilité nous manque pour diriger notre assentiment dans des matières où nous n'avons ni connoissance par nous-mêmes, ni témoignage de la part des autres hommes sur quoi notre *raison* puisse se fonder.

De ces quatre choses présupposées, on peut venir, je pense, à établir les bornes qui sont entre la foi & la *raison*, connoissance dont le défaut a certainement produit dans le monde de grandes disputes & peut-être bien des méprises, si tant est qu'il n'y ait pas causé aussi de grands défordres. Car avant que d'avoir déterminé jusqu'où nous sommes guidés par la *raison*, & jusqu'où nous sommes conduits par la foi, c'est en vain que nous discuterons, & que nous tâcherons de nous convaincre l'un l'autre sur des matières de religion.

§. 2. Je trouve que dans chaque secte on se sert avec plaisir de la *raison* autant qu'on en peut tirer quelque secours; & que dès que la *raison* vient à manquer à quelqu'un, de quelque secte qu'il soit, il s'écrie aussitôt: *c'est ici un article de foi, & qui est au-dessus de la raison*. Mais je ne vois pas comment ils peuvent argumenter contre une personne d'un autre parti, ou convaincre un antagoniste qui se sert de la même désaite, sans poser des bornes précises entre la foi & la *raison*; ce qui devrait être le premier point établi dans toutes les questions où la foi a quelque part.

Considérant donc ici la *raison* comme distincte de la foi, je suppose que c'est la découverte de la certitude ou de la probabilité des propositions ou vérités que l'esprit vient à connoître par des déductions tirées d'idées qu'il a acquises par l'usage de ses facultés naturelles, c'est à-dire, par sensation ou par réflexion.

La foi, d'un autre côté, est l'assentiment qu'on donne à toute proposition qui n'est pas ainsi fondée sur des déductions de la *raison*, mais sur le crédit de celui qui les propose comme venant de la part de Dieu par quelque communication extraordinaire. Cette manière de découvrir des vérités aux hommes, c'est ce que nous appelons *révélation*.

§. 3. Premièrement, donc je dis que nul homme inspiré de Dieu ne peut par aucune révélation communiquer aux autres hommes aucune nouvelle idée simple qu'ils n'eussent auparavant par voie de sensation ou de réflexion. Car, lorsqu'impression qu'il puisse recevoir immédiatement lui-même de la main de Dieu, si cette révélation est composée de nouvelles idées simples, elle ne peut être introduite dans l'esprit d'un autre homme par des paroles ou par aucun autre signe, parce que les paroles ne produisent point d'autres idées par leur opération immédiate sur nous que celles de leurs sons naturels; & c'est par la cou-

X

tume que nous avons prise de les employer comme signes, qu'ils excitent & réveillent dans notre esprit des idées qui y ont été auparavant, & non d'autres. Car des mots vus ou entendus ne rappellent dans notre esprit que les idées dont nous avons accoutumé de les prendre pour signes, & ne sauroient y introduire aucune idée simple parfaitement nouvelle & auparavant inconnue. Il en est de même à l'égard de tout autre signe qui ne peut nous donner à connoître des choses dont nous n'avons jamais eu auparavant aucune idée.

Ainsi, quelques choses qui eussent été découvertes à saint Paul lorsqu'il fut ravi dans le troisième ciel, quelque nouvelles idées que son esprit y eût reçu, toute la description qu'il peut faire de ce lieu aux autres hommes, c'est que ce sont des choses que l'œil n'a point vues, que l'oreille n'a point ouïes, & qui ne sont jamais entrées dans le cœur de l'homme. Et, supposé que Dieu fit connoître surnaturellement à un homme une espèce de créatures qui habite, par exemple, dans Jupiter ou dans Saturne, pourvue de six fens, (car personne ne peut nier qu'il ne puisse y avoir de telles créatures dans ces planètes), & qu'il vint à imprimer dans son esprit les idées qui sont introduites dans l'esprit de ces habitants de Jupiter ou de Saturne par ce sixième fens; cet homme ne pourroit non plus faire naître par des paroles, dans l'esprit des autres hommes, les idées produites par ce sixième fens, qu'un de nous pourroit, par le son de certains mots, introduire l'idée d'une couleur dans l'esprit d'un homme qui, possédant les quatre autres fens dans leur perfection, auroit toujours été privé de celui de la vue. Par conséquent, c'est uniquement de nos facultés naturelles que nous pouvons recevoir nos idées simples qui sont le fondement & la seule matière de toutes nos notions & de toute notre connoissance; & nous n'en pouvons absolument recevoir aucune par une révélation traditionnelle, si j'ose me servir de ce terme. Je dis une *révélation traditionnelle*, pour la distinguer d'une révélation originale. J'entends par cette dernière la première impression qui est faite immédiatement par le doigt de Dieu sur l'esprit d'un homme; impression à laquelle nous ne pouvons fixer aucunes bornes: & par l'autre, j'entends ces impressions proposées à d'autres par des paroles & par les voies ordinaires que nous avons de nous communiquer nos conceptions les uns aux autres.

§. 4. Je dis, en second lieu, que les mêmes vérités que nous pouvons découvrir par la raison, peuvent nous être communiquées par une révélation traditionnelle. Ainsi Dieu pourroit avoir communiqué aux hommes, par le moyen d'une telle révélation, la connoissance de la vérité d'une proposition d'Eulclide, tout de même que les hommes viennent à la découvrir eux-mêmes par l'usage naturel de leurs facultés. Mais, dans

toutes les choses de cette espèce, la révélation n'est pas fort nécessaire ni d'un grand usage, parce que Dieu nous a donné des moyens naturels & plus sûrs pour arriver à cette connoissance. Car toute vérité que nous venons à découvrir clairement par la connoissance & par la contemplation de nos propres idées, sera toujours plus certaine à notre égard que celles qui nous seront enseignées par une révélation traditionnelle. Car la connoissance que nous avons que cette révélation est venue premièrement de Dieu, ne peut jamais être si sûre que la connoissance que produit en nous la perception claire & distincte que nous avons de la convenance ou de la disconvenance de nos propres idées. Par exemple, s'il avoit été révélé depuis quelques siècles que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je pourrois donner mon consentement à la vérité de cette proposition sur la foi de la tradition qui assure qu'elle a été révélée; mais cela ne parviendroit jamais à un si haut degré de certitude que la connoissance même que j'en aurois en comparant & mesurant mes propres idées de deux angles droits, & les trois angles d'un triangle. Il en est de même à l'égard d'un fait qu'on peut connoître par le moyen des sens: par exemple, l'histoire du déluge nous est communiquée par des écrits qui tirent leur origine de la révélation; cependant personne ne dira, je pense, qu'il a une connoissance aussi certaine & aussi claire du déluge que Noé qui le vit, ou qu'il en auroit eu lui-même s'il eût été alors en vie & qu'il l'eût vu. Car l'assurance qu'il a que cette histoire est écrite dans un livre qu'on suppose écrit par Moïse, auteur inspiré, n'est pas plus grande que celle qu'il en a par le moyen de ses sens; mais l'assurance qu'il a que c'est Moïse qui a écrit ce livre, n'est pas si grande que s'il avoit vu Moïse qui l'écrivait actuellement; & par conséquent l'assurance qu'il a que cette histoire est une révélation, est toujours moindre que l'assurance qui lui vient des sens.

§. 5. Ainsi, à l'égard des propositions dont la certitude est fondée sur la perception claire de la convenance ou de la disconvenance de nos idées qui nous est connue, ou par une intuition immédiate comme dans les propositions évidentes par elles-mêmes, ou par des déductions évidentes de la raison comme dans les démonstrations, le secours de la révélation n'est point nécessaire pour gagner notre assentiment & pour introduire ces propositions dans notre esprit, parce que les voies naturelles par où nous vient la connoissance, peuvent les y établir, ou l'ont déjà fait: ce qui est la plus grande assurance que nous puissions peut-être avoir de quoi que ce soit, hormis lorsque Dieu nous le révèle immédiatement. & dans cette occasion même, notre assurance ne sauroit être plus grande que la connoissance que nous avons que c'est une révélation qui vient de

Dieu. Mais je ne crois pourtant pas que, sous ce titre, rien puisse ébranler ou renverser une connoissance évidente, & engager raisonnablement aucun homme à recevoir pour vrai ce qui est directement contraire à une chose qui se montre à son entendement avec une parfaite évidence. Car nulle évidence dont puissent être capables les facultés par où nous recevons de telles révélations, ne pouvant surpasser la certitude de notre connoissance intuitive, si tant est qu'elle puisse l'égaliser; si l'enfant de là que nous ne pouvons jamais prendre pour vérité aucune chose qui soit directement contraire à notre connoissance claire & distincte. Parce que l'évidence que nous avons, premièrement, que nous ne nous trompons point en attribuant une telle chose à Dieu; & en second lieu, que nous en comprenons le vrai sens, ne peut jamais être si grande que l'évidence de notre propre connoissance intuitive par où nous appercevons qu'il est impossible que deux idées dont nous voyons intuitivement la disconvenance, doivent être regardées ou admises comme ayant une parfaite convenance entr'elles. Et par conséquent, nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle est contrairement opposée à notre connoissance claire & de simple vue, parce que ce seroit renverser les principes & les fondemens de notre connoissance & de tout assentiment; de sorte qu'il ne resteroit plus de différence dans le monde entre la vérité & la fausseté, nulles mesures du croyable & de l'incroyable, si des propositions douteuses doivent prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes; & que ce que nous connoissons certainement, dût céder le pas à ce sur quoi nous sommes peut-être dans l'erreur. Il est donc inutile de presser comme articles de foi des propositions contraires à la perception claire que nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elles ne sauroient gagner notre assentiment sous ce titre, ou sous quelque autre que ce soit; car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connoissance; parce qu'encore que la foi soit fondée sur le témoignage de Dieu qui ne peut mentir, & par qui telle ou telle proposition nous est révélée, cependant nous ne saurions être assurés qu'elle est véritablement une révélation divine, avec plus de certitude que nous le sommes de la vérité de notre propre connoissance, puisque toute la force de la certitude dépend de la connoissance que nous avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition; de sorte que, dans ce cas où l'on suppose que la proposition révélée est contraire à notre connoissance ou à notre *raison*, elle sera toujours en butte à cette objection: que nous ne saurions dire comment il est possible de concevoir qu'une

chose vienne de Dieu, ce bienfaissant auteur de notre être; laquelle étant reçue pour véritable, doit renverser tous les principes & tous les fondemens de connoissance qu'il nous a donnés, rendre toutes nos facultés inutiles, détruire absolument la plus excellente partie de son ouvrage; je veux dire, notre entendement, & réduire l'homme dans un état où il aura moins de lumière & de moyens de se conduire que les bêtes qui périssent. Car si l'esprit de l'homme ne peut jamais avoir une évidence plus claire, ni peut-être si claire qu'une chose est de révélation divine, que celle qu'il a des principes de sa propre *raison*, il ne peut jamais avoir aucun fondement de renoncer à la pleine évidence de sa propre *raison* pour recevoir à la place une proposition, dont la révélation n'est pas accompagnée d'une plus grande évidence que ces principes.

§. 6. Jusques-là un homme a droit de faire usage de sa *raison* & est obligé de l'écouter, même à l'égard d'une révélation originale & immédiate qu'on suppose avoir été faite à lui-même. Mais pour tous ceux qui ne prétendent pas à une révélation immédiate, & de qui l'on exige qu'ils reçoivent avec soumission des vérités révélées à d'autres hommes, qui leur sont communiquées par des écrits que la tradition a fait passer entre leurs mains, ou par des paroles sorties de la bouche d'une autre personne, ils ont beaucoup plus affaire de la *raison*, & il n'y a qu'elle qui puisse nous engager à recevoir ces sortes de vérités. Car ce qui est matière de foi étant seulement une révélation divine, & rien autre chose; la foi, à prendre ce mot pour ce que nous appelons communément *foi divine*, n'a rien à faire avec aucune autre proposition que celles qu'on suppose divinement révélées. De sorte que je ne vois pas comment ceux qui tiennent que la seule révélation est l'unique objet de la foi, peuvent dire que c'est une matière de foi & non de *raison*, de croire que telle ou telle proposition qu'on peut trouver dans tel ou tel livre, est d'inspiration divine, à moins qu'ils ne sachent par révélation que cette proposition ou toutes celles qui sont dans ce livre, ont été communiquées par une inspiration divine. Sans une telle révélation, croire ou ne pas croire que cette proposition ou ce livre ait une autorité divine, ne peut jamais être une matière de foi, mais de la *raison*, jusques-là que je ne puis venir à y donner mon consentement que par l'usage de ma *raison*, qui ne peut jamais exiger de moi, ou me mettre en état de croire ce qui est contraire à elle-même, étant impossible à la *raison* de porter jamais l'esprit à donner son assentiment à ce qu'elle-même trouve déraisonnable.

Par conséquent, dans toutes les choses où nous recevons une claire évidence par nos propres idées & par les principes de connoissance dont j'ai parlé ci-dessus, la *raison* est le vrai juge com-

pétent ; & quoique la révélation , en s'accordant avec elle , puisse confirmer ses décisions , elle ne sauroit pourtant , dans de tels cas , invalider ses décrets ; & par-tout où nous avons une décision claire & évidente de la *raison* , nous ne pouvons être obligés d'y renoncer pour embrasser l'opinion contraire , sous prétexte que c'est une matière de foi ; car la foi ne peut avoir aucune autorité contre des décisions claires & expressees de la *raison*.

§. 7. Mais , en troisième lieu , comme il y a plusieurs choses sur quoi nous n'avons que des notions fort imparfaites , ou sur-quoi nous n'en avons absolument point ; & d'autres dont nous ne pouvons point connoître l'existence passée , présente ou à venir , par l'usage naturel de nos facultés ; comme , dis-je , ces choses sont au-delà de ce que nos facultés naturelles peuvent découvrir & au-dessus de la *raison* , ce sont de propres matières de foi lorsqu'elles sont révélées. Ainsi , qu'une partie des Anges se soient rebellés contre Dieu , & qu'à cause de cela ils aient été privés du bonheur de leur premier état , & que les morts ressusciteront & vivront encore , ces choses & autres semblables étant au-delà de ce que la *raison* peut découvrir , sont purement des matières de foi avec lesquelles la *raison* n'a rien à voir directement.

§. 8. Mais parce que Dieu , en nous accordant la lumière de la *raison* , ne s'est pas été par là la liberté de nous donner , lorsqu'il le juge à propos , le secours de la révélation sur les matières où nos facultés naturelles sont capables de nous déterminer par des *raisons* probables ; dans ce cas , lorsqu'il a plu à Dieu de nous fournir ce secours extraordinaire , la révélation doit l'emporter sur les conjectures probables de la *raison*. Parce que l'esprit n'étant pas certain de la vérité de ce qu'il ne connoît pas évidemment , mais se laissant seulement entraîner à la probabilité qu'il y découvre , est obligé de donner son assentiment à un témoignage qu'il fait venir de celui qui ne peut tromper ni être trompé. Cependant il appartient toujours à la *raison* de juger si c'est véritablement une révélation , & quelle est la signification des paroles dans lesquelles elle est proposée. Il est vrai que si une chose qui est contraire aux principes évidens de la *raison* & à la connoissance manifeste que l'esprit a de ses propres idées claires & distinctes , passe pour révélation , il faut alors écouter la *raison* sur cela comme sur une matière dont elle a droit de juger , puisqu'un homme ne peut jamais connoître si certainement qu'une proposition contraire aux principes clairs & évidens de ses connoissances naturelles est révélée , ou qu'il entend bien les mots dans lesquels elle lui est proposée , qu'il connoît que la proposition contraire est véritable ; & par conséquent il est obligé de considérer , d'examiner cette proposition comme une matière qui est

du ressort de la *raison* , & non de la recevoir sans examen comme un article de foi.

§. 9. Premièrement donc toute proposition révélée , de la vérité de laquelle l'esprit ne sauroit juger par ses facultés & notions naturelles , est pure matière de foi , & au-dessus de la *raison*.

En second lieu , toutes les propositions sur lesquelles l'esprit peut se déterminer , avec le secours de ses facultés naturelles , par des déductions tirées des idées qu'il a acquises naturellement , sont du ressort de la *raison* , mais toujours avec cette différence qu'à l'égard de celles sur lesquelles l'esprit n'a qu'une évidence incertaine , n'étant persuadé de leur vérité que sur des fondemens probables , qui n'empêchent point que le contraire ne puisse être vrai sans faire violence à l'évidence certaine de ses propres connoissances , & sans détruire les principes de tout raisonnement ; à l'égard , dis-je , de ces propositions probables , une révélation évidente doit déterminer notre assentiment , & même contre la probabilité. Car lorsque les principes de la *raison* n'ont pas fait voir évidemment qu'une proposition est certainement vraie ou fausse , en ce cas-là une révélation manifeste , comme un autre principe de vérité & un autre fondement d'assentiment , a lieu de déterminer l'esprit ; & ainsi la proposition appuyée de la révélation devient matière de foi , & au-dessus de la *raison* ; parce que , dans cet article particulier , la *raison* ne pouvant s'élever au-dessus de la probabilité , la foi a déterminé l'esprit où la *raison* est venue à manquer , la révélation ayant découvert de quel côté se trouve la vérité.

§. 10. Jusques-là s'étend l'empire de la foi , & cela sans faire aucune violence ou aucun obstacle à la *raison* , qui n'est point blessée ou troublée , mais assistée & perfectionnée par de nouvelles découvertes de la vérité , émanée de la source éternelle de toute connoissance. Tout ce que Dieu a révélé , est certainement véritable , on n'en sauroit douter. Et c'est-là le propre objet de la foi. Mais pour savoir si le point en question est une révélation ou non , il faut que la *raison* en juge , elle qui ne peut jamais permettre à l'esprit de rejeter une plus grande évidence pour embrasser ce qui est moins évident , ni se déclarer pour la probabilité par opposition à la connoissance & à la certitude. Il ne peut point y avoir d'évidence qu'une révélation connue par tradition vient de Dieu , dans les termes que nous la recevons & dans le sens que nous l'entendons , qui soit si claire & si certaine que celle des principes de la *raison*. C'est pourquoi nulle chose contraire ou incompatible avec des décisions de la *raison* , claires & évidentes par elles-mêmes , n'a droit d'être pressée ou reçue comme une matière de foi à laquelle la *raison* n'ait rien à voir. Tout ce qui est révélation divine , doit prévaloir sur nos opinions , sur nos préjugés & nos intérêts ,

& est en droit d'exiger de l'esprit un parfait assentiment. Mais une telle soumission de notre *raison* à la foi ne tenverse pas les limites de la connoissance, & n'ébranle pas les fondemens de la *raison*, mais nous laisse la liberté d'employer nos facultés à l'usage pour lequel elles nous ont été données.

§. 11. Si l'on n'a pas soin de distinguer les différentes juridictions de la foi & de la *raison* par le moyen de ces bornes, la *raison* n'aura absolument point de lieu en matière de religion, & l'on n'aura aucun droit de blâmer les opinions & les cérémonies extravagantes qu'on remarque dans la plupart des religions du monde; car c'est à cette coutume d'en appeler à la foi par opposition à la *raison* qu'on peut, je pense, attribuer en grande partie ces absurdités, dont la plupart des religions qui divisent le genre-humain, sont remplies. Les hommes ayant été une fois imbus de cette opinion, qu'ils ne doivent pas consulter la *raison* dans les choses qui regardent la religion, quoique visiblement contraires au sens commun & aux principes de toute leur connoissance, ils ont lâché la bride à leurs fantaisies & au penchant qu'ils ont naturellement vers la superstition, par où ils ont été entraînés dans des opinions si étranges & dans des pratiques si extravagantes en fait de religion, qu'un homme raisonnable ne peut qu'être surpris de leur folie, & que regarder ces opinions & ces pratiques comme des choses si éloignées d'être agréables à Dieu, cet Etre suprême qui est la sagesse même, qu'il ne peut s'empêcher de croire qu'elles paroissent ridicules & choquantes à tout homme qui a l'esprit & le cœur bien fait. De sorte que, dans le fond, la religion qui devrait nous distinguer le plus des bêtes, & contribuer plus particulièrement à nous élever comme des créatures raisonnables au-dessus des brutes, est la chose en quoi les hommes paroissent souvent le plus déraisonnables & plus insensés que les bêtes mêmes. *Credo quia impossibile est* : je le crois parce qu'il est impossible, est une maxime qui peut passer dans un homme de bien pour un emportement de zèle; mais ce seroit une fort méchante règle pour déterminer les hommes dans le choix de leurs opinions ou de leur religion.

RELATION. §. 1. Outre les idées simples ou complexes que l'esprit a des choses considérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaison qu'il fait de ces choses entr'elles. Lorsque l'entendement considère une chose, il n'est pas borné précisément à cet objet; il peut transporter, pour ainsi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorsque l'esprit envisage ainsi une chose, en sorte qu'il la conduit & la place, pour ainsi dire, auprès d'une autre, en jetant la vue de l'une sur l'autre, c'est une *relation* ou

rapport, selon ce qu'emportent ces deux mots; quant aux dénominations qu'on donne aux choses positives, pour désigner ce rapport & être comme autant de marques qui servent à porter la pensée au-delà du sujet même qui reçoit la dénomination vers quelque chose qui en soit distinct, c'est ce qu'on appelle *termes relatifs*; & pour les choses qu'on approche ainsi l'une de l'autre, on les nomme *sujets de la relation*. Ainsi, lorsque l'esprit considère Titius comme un certain être positif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui existe réellement dans Titius; par exemple, lorsque je le considère comme un homme, je n'ai autre chose dans l'esprit que l'idée complexe de cette espèce d'homme; de même quand je dis, Titius est un homme blanc, je ne me représente autre chose qu'un homme qui a cette couleur particulière. Mais quand je donne à Titius le nom de *mari*, je désigne en même-temps quelqu'autre personne; savoir, sa femme; & lorsque je dis qu'il est plus blanc, je désigne aussi quelqu'autre chose: par exemple, l'ivoire; car, dans ces deux cas, ma pensée porte sur quelqu'autre chose que sur Titius, de sorte que j'ai actuellement deux objets présents à l'esprit. Et comme chaque idée, soit simple ou complexe, peut fournir à l'esprit une occasion de mettre ainsi deux choses ensemble, & de les envisager en quelque sorte tout-à-la-fois, quoiqu'il ne laisse pas de les considérer comme distinctes, il s'ensuit de là que chacune de nos idées peut servir de fondement à un rapport. Ainsi, dans l'exemple que je viens de proposer, le contrat & la cérémonie du mariage de Titius avec Sempronius fondent la dénomination ou la *relation* de mari; & la couleur blanche est la *raison* pour quoi je dis qu'il est plus blanc que l'ivoire.

§. 2. Ces relations-là & autres semblables; exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme père & fils, plus grand & plus petit, cause & effet; toutes ces sortes de *relations* se présentent aisément à l'esprit, & chacun découvre aussitôt le rapport qu'elles renferment; car les mots de *père* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, de tels autres termes corrélatifs paroissent avoir une si étroite liaison entr'eux, & par coutume, se répondent si promptement l'un à l'autre dans l'esprit des hommes, que dès qu'on nomme un de ces termes, la pensée se porte d'abord au-delà de la chose nommée & de sorte qu'il n'y a personne qui manque de s'apercevoir, ou qui doute en aucune manière d'un rapport qui est marqué avec tant d'évidence. Mais lorsque les langues ne fournissent point de noms corrélatifs, l'on ne s'aperçoit pas toujours si facilement de la *relation*. Coneubine est sans doute un terme relatif aussi-bien que femme; mais, dans les langues où ce mot & autres semblables n'ont point de terme corrélatif, on n'est pas si porté à les

regarder sous cette idée ; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes corrélatifs qui semblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir exister que tout-à-la-fois. De-là vient que plusieurs de ces termes, qui, à les bien considérer, enferment des rapports évidens, ont passé sous le nom de *dénominations extérieures*. Mais tous les noms qui ne sont pas de vains sons, doivent renfermer nécessairement quelque idée ; & cette idée est, ou dans la chose à laquelle le nom est appliqué, auquel cas elle est positive, & est considérée comme unie & exaltante dans la chose à laquelle on donne la dénomination, ou bien elle procède du rapport que l'esprit trouve entre cette idée & quelque autre chose qui en est distinct, avec quoi il la considère ; & alors cette idée renferme une relation.

§. 3. Il y a une autre sorte de termes relatifs, qu'on ne regarde point sous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui, paroissant signifier quelque chose d'absolu dans le sujet auquel on les applique, cachent pourtant, sous la forme & l'apparence de termes positifs, une relation tacite, quoique moins remarquable : tels sont les termes en apparence positifs de *vieux, grand, imparfait, &c.*

§. 4. On peut remarquer, outre cela, que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'esprit de certaines personnes, qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choses qui se rapportent ou sont ainsi comparées l'une à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de l'homme, peuvent pourtant s'accorder sur la notion de père, qui est une notion ajoutée à cette substance qui constitue l'homme, & se rapporte uniquement à un acte particulier de la chose que nous nommons *homme*, par lequel acte cet homme contribue à la génération d'un être de son espèce ; que l'homme soit d'ailleurs ce qu'on voudra.

§. 5. Il s'ensuit de-là que la nature de la relation consiste dans la comparaison qu'on fait d'une chose avec une autre, de laquelle comparaison l'une de ces choses ou toutes deux reçoivent une dénomination particulière. Que si l'une est mise à l'écart ou cesse d'être, la relation cesse, aussi bien que la dénomination qui en est une suite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainsi Titius, que je considère aujourd'hui comme père, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir. Bien plus, la même chose est capable d'avoir des dénominations contraires dans le même temps, dès-là seulement que l'esprit la compare avec un autre objet ; par exemple, en comparant Titius à différentes personnes, on peut dire avec vérité qu'il

est plus vieux & plus jeune, plus fort & plus foible, &c.

§. 6. Tout ce qui existe, qui peut exister, ou être considéré comme une seule chose, est positif ; & par conséquent, non-seulement les idées simples & les substances sont des êtres positifs, mais aussi les modes. Car quoique les parties dont ils sont composés, soient fort souvent relatives l'une à l'autre, le tout pris ensemble est considéré comme une seule chose, & produit en nous l'idée complexe d'une seule chose : laquelle idée est dans notre esprit comme un seul tableau, (bien que ce soit un assemblage de diverses parties), & nous présente sous un seul nom une chose ou une idée positive & absolue. Ainsi, quoique les parties d'un triangle, comparées l'une à l'autre, soient relatives, cependant l'idée du tout est une idée positive & absolue. On peut dire la même chose d'une famille, d'un air de chanson, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choses considérées comme deux choses. Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses, réellement séparées l'une de l'autre, ou considérées comme distinctes, & qui par-là servent de fondement ou d'occasion à la comparaison qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques observations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Premièrement, il n'y a aucune chose, soit idée simple, substance, mode, soit relation ou dénomination d'aucune de ces choses, sur laquelle on ne puisse faire un nombre presque infini de considérations par rapport à d'autres choses ; ce qui compose une grande partie des pensées & des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut soutenir tout à-la-fois toutes les relations suivantes, père, frère, fils, grand-père, petit-fils, beau-père, beau-fils, mari, ami, ennemi, sujet, général, juge, patron, professeur, européen, anglois, insulaire, valet, maître, professeur, capitaine, supérieur, inférieur, plus grand, plus petit, plus vieux, plus jeune, contemporain, semblable, dissimilable, &c. ; un homme, dis-je, peut avoir tous ces différentes rapports & plusieurs autres dans un nombre presque infini, étant capable de recevoir autant de relations qu'on trouve d'occasions de le comparer à d'autres choses, eu égard à toute sorte de convenance, de disconvenance ou de rapport qu'il est possible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la relation est un moyen de comparer ou de considérer deux choses ensemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaison, & quelquefois en désignant la relation même, par un nom particulier.

§. 8. On peut remarquer, en second lieu, que, quoique la relation ne soit pas renfermée dans l'existence réelle des choses, mais que ce soit quelque chose d'extérieur & comme ajouté au sujet, cependant les idées signifiées par des

termes relatifs, sont souvent plus claires & plus distinctes que celles des substances à qui elles appartiennent. Ainsi, la notion que nous avons d'un père ou d'un frère, est beaucoup plus claire & plus distincte que celle que nous avons d'un homme; ou, si vous voulez, la paternité est une chose dont il est bien plus aisé d'avoir une idée claire que de l'humanité. Je puis de même concevoir beaucoup plus facilement ce que c'est qu'un ami que ce que c'est que Dieu, parce que la connoissance d'une action ou d'une simple idée suffit souvent pour me donner la notion d'un rapport: au lieu que pour connoître quelque être substantiel, il faut faire nécessairement une collection exacte de plusieurs idées. Lorsqu'un homme compare deux choses ensemble, on ne peut guères supposer qu'il ignore ce qu'est la chose sur quoi il les compare; de sorte qu'en comparant certaines choses ensemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conséquent, les idées de relations sont tout au moins capables d'être plus parfaites & plus distinctes dans notre esprit que les idées des substances, parce qu'il est difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les idées simples qui sont réellement dans chaque substance; & qu'au contraire, il est communément assez facile de connoître les idées simples qui constituent un rapport auquel je pense, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainsi, en comparant deux hommes par rapport à un commun père, il m'est fort aisé de former les idées de frère, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un homme. Car les termes relatifs qui renferment quelque sens, ne signifiant que des idées, non plus que les autres; & ces idées étant toutes, ou simples, ou composées d'autres idées simples pour connoître l'idée précise qu'un terme relatif signifie, il suffit de concevoir nettement ce qui est le fondement de la relation: ce qu'on peut faire sans avoir une idée claire & parfaite de la chose à laquelle cette relation est attribuée. Ainsi, lorsque je sais qu'un oiseau a pondu l'œuf d'où est éclos un autre oiseau, j'ai une idée claire de la relation de mère & de petit, qui est entre les deux castoriers qu'on voit dans le parc de Saint James, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obscure & fort imparfaite de cette espèce d'oiseaux.

§. 9. En troisième lieu, quoiqu'il y ait quantité de considérations sur quoi l'on peut fonder la comparaison d'une chose avec une autre, & par conséquent un grand nombre de relations; cependant ces relations se terminent toutes à des idées simples qui tirent leur origine de la sensation ou de la réflexion, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus considérables relations qui nous soient connues, & de quelques-unes qui semblent les plus éloignées des sens ou de la réflexion.

§. 10. En quatrième lieu, comme la relation

est la considération d'une chose par rapport à une autre, ce qui lui est tout-à-fait extérieur, il est évident que tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des termes relatifs. Ainsi, quand je dis, un homme noir, gai, pensif, altéré, chagrin, sincère, ces termes & plusieurs autres semblables sont tous termes relatifs, parce qu'ils ne signifient ni ne désignent aucune autre chose que ce qui existe, ou qu'on suppose exister réellement dans l'homme, à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots suivans, *père, frère, roi, mari, plus noir, plus gai*, &c. sont des mots qui, outre la chose qu'ils dénotent, renferment aussi quelque autre chose de séparé de l'existence de cette chose-là, & qui lui est tout-à-fait extérieure.

De quelques autres relations, & sur-tout des relations morales.

§. 1. Outre les raisons de comparer ou de rapporter les choses l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui sont fondées sur le tems, le lieu & la causalité, il y en a une infinité d'autres, comme j'ai déjà dit, dont je vais proposer quelques-unes.

Je mets dans le premier rang toute idée simple, qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les sujets, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée simple; par exemple, plus blanc, plus doux, plus gros, égal, davantage, &c. Ces *relatives* qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée, simple en différens sujets, peuvent être appelées, si l'on veut, *proportionnelles*. Or, que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçues par la sensation ou par la réflexion, cela est si évident qu'il seroit inutile de le prouver.

§. 2. En second lieu, une autre raison de comparer des choses ensemble, ou de considérer une chose en sorte qu'on renferme quelque autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement, qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des relations qui durent aussi long-tems que les sujets auxquels elles appartiennent: par exemple, père & enfant, frères, consins germains, &c. dont les relations sont établies sur la communauté d'un même sang auquel ils participent en différens degrés; compatriotes, c'est à dire, ceux qui sont nés dans un même pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons observer à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'usage de la vie commune, & non pas à la vérité & à l'étendue des choses. Car il est certain que, dans le fond, la relation entre celui qui produit & celui qui est produit; est la

même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependant on ne s'avise guère de dire, ce tureau est le grand-père d'un tel veau, ou que deux pigeons sont cousins-germains. Il est fort nécessaire que parmi les hommes on remarque ces relations, & qu'on les désigne par des noms distincts, parce que, dans les loix & dans d'autres commerces qui les lient ensemble, on a occasion de parler des hommes & de les désigner sous ces sortes de relations ; mais il n'en est pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de sujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms distincts & particuliers. Cela peut servir en passant à nous donner quelque connoissance du différent état & progrès des langues, qui ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer ensemble, sont proportionnées aux notions des hommes & au désir qu'ils ont de s'entre-communiquer des pensées qui leur sont familières, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choses, ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non plus qu'aux différentes considérations abstraites dont elles peuvent fournir le sujet. Où ils n'ont point eu de notions philosophiques, ils n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer ; & l'on ne doit pas être surpris que les hommes n'aient point inventé de noms pour exprimer des pensées, dont ils n'ont point occasion de s'entretenir. D'où il est aisé de voir pourquoi, dans certains pays, les hommes n'ont pas même un mot pour désigner un cheval, pendant qu'ailleurs, moins curieux de leur propre généalogie que de celles de leurs chevaux, ils ont non-seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour les différens degrés de parentage qui se trouvent entr'eux.

§. 9. En troisième lieu, le fondement sur lequel on considère quelquefois les choses, l'une par rapport à l'autre, c'est un certain acte par lequel on vient à faire quelque chose en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particulière. Ainsi, un général est celui qui a le pouvoir de commander une armée ; & une armée qui est sous le commandement d'un général, est un amas d'hommes armés, obligés d'obéir à un seul homme. Un citoyen ou un bourgeois est celui qui a droit à certains privilèges dans tel ou tel lieu. Toutes ces sortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont fait entr'eux, je les appelle *rapports d'institution ou volontaires* ; & l'on peut les distinguer des *relations naturelles*, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une manière ou d'autre, & séparées des personnes à qui elles ont appartenu quelquefois, sans que pourtant aucune des substances qui sont le sujet de la relation, vienne à être détruite. Mais quoiqu'elles soient toutes

réci-proques aussi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choses, l'une à l'autre, cependant parce que souvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correspondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoissance, & ne pensent point à la relation qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoît sans peine que les termes de *patron* & de *client* sont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *dictateur* ou de *chancelier*, on ne se les figure pas si promptement sous cette idée, parce qu'il n'y a point de nom particulier pour désigner ceux qui sont sous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux sortes de magistrats, quoiqu'il soit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir sur quelques autres personnes par où ils ont relation avec ces personnes, tout aussi-bien qu'un patron avec son client, ou un général avec son armée.

§. 4. Il y a, en quatrième lieu, une autre sorte de relation, qui est la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes, & une règle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge ; ce qu'on peut appeler, à mon avis, *relation morale*, parce que c'est de-là que nos actions morales tirent leur dénomination : sujet qui sans doute mérite bien d'être examiné avec soin, puisqu'il n'y a aucune partie de nos connoissances sur quoi nous devions être plus soigneux de former des idées déterminées, & d'éviter la confusion & l'obscurité autant qu'il est en notre pouvoir. Lorsque les actions humaines avec leurs différens objets, leurs divers fins, manières & circonstances, viennent à former des idées distinctes & complexes, ce sont, comme j'ai déjà montré, autant de modes mixtes, dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainsi, supposant que la gratitude est une disposition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçues, que la polygamie est d'avoir plus d'une femme à la fois, lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit, nous y avons autant d'idées déterminées de modes mixtes. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions : il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées, & de savoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaisons d'idées qui composent une idée complexe, désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important, & qui s'étend beaucoup plus loin ; c'est de savoir si ces sortes d'actions sont moralement bonnes ou mauvaises.

§. 5. Le bien & le mal n'est, comme nous avons montré ailleurs, que le bien ou la douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous sentons. Par conséquent le bien & le mal, considérés moralement, ne sont autre chose que la conformité ou l'opposition

L'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & opposition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puissance du législateur : & ce bien & ce mal, qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui, par la détermination du législateur, accompagnent l'observation ou la violation de la loi, c'est ce que nous appelons *récompense & punition*.

§. 6. Il y a, ce me semble, trois sortes de telles règles ou loix morales, auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises ; & ces trois sortes de loix sont soutenues par trois différentes espèces de récompense & de peine, qui leur donnent de l'autorité. Car, comme il seroit entièrement inutile de supposer une loi imposée aux actions libres de l'homme, sans être renforcée par quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut, pour cet effet, que, par-tout où l'on suppose une loi, l'on suppose aussi quelque peine ou quelque récompense attachée à cette loi. Ce seroit en vain qu'un être intelligent prétendrait soumettre les actions d'un autre à une certaine règle, s'il n'est pas en son pouvoir de le récompenser, lorsqu'il se conforme à cette règle, & de le punir lorsqu'il s'en écarte. & cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne soit pas la production & la suite naturelle de l'action même ; car, ce qui est naturellement commode ou incommode, agiroit de lui-même sans le secours d'aucune loi. Elle est, si je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainsi nommée.

§. 7. Voici, ce me semble, les trois sortes de loix auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité ; 1°. la loi divine : 2°. la loi civile : 3°. la loi d'opinion ou de réputation, si j'ose l'appeler ainsi. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces loix, ils jugent par-là si ce sont des péchés ou des devoirs : en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes ; & à la troisième, si ce sont des vertus ou des vices.

§. 8. Il y a, premièrement, la loi divine, par où j'entends cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature ou par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu ait donné une telle règle par laquelle les hommes devroient se conduire. Il a droit de le faire, puisque nous sommes ses créatures. D'ailleurs, la bonté & la sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur ; & il est puissant pour nous y engager par des récompenses & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car personne ne peut nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre-

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

de-touche par où l'on peut juger de la rectitude morale ; & c'est en comparant leurs actions à cette loi que les hommes jugent du plus grand bien ou du plus grand mal moral qu'elles renferment ; c'est-à-dire, si, en qualité de devoirs ou de péchés, elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du tout-puissant.

§. 9. En second lieu, la loi civile, qui est établie par la société, pour diriger les actions de ceux qui en sont partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi : car les peines & les récompenses, qui lui donnent du poids, sont toujours prêtes & proportionnées à la puissance d'où cette loi émane. C'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent conformément à ces loix, & qui a le pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens ; ce qui est le châtiment des offenses commises contre cette loi.

§. 10. Il y a, en troisième lieu, la loi d'opinion ou de réputation. On prétend & on suppose par tout le monde que les mots de *vertu* & de *vice* signifient des actions bonnes & mauvaises de leur nature : & tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la vertu s'accorde parfaitement avec la loi divine dont je viens de parler ; & le vice est tout-à-fait la même chose que ce qui est contraire à cette loi. Mais quelles que soient les prétentions des hommes sur cet article, il est visible que ces noms de *vertu* & de *vice*, considérés dans les applications particulières qu'on en fait parmi les diverses nations & les différentes sociétés d'hommes répandues sur la terre, sont constamment & uniquement attribués à telles ou telles actions, qui, dans chaque pays & dans chaque société, sont réputées honorables ou honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en usent ainsi, si je veux dire que par tout le monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui, parmi eux, sont jugées dignes de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Car autrement, ils se condamneraient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une chose est bonne & juste, sans l'accompagner d'aucune marque d'estime, & qu'une autre est mauvaise, sans y attacher aucune idée de blâme. Ainsi, la mesure de ce que l'on appelle *vertu* & *vice*, & qui passe pour tel dans tout le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme qui s'établit par un secret & tacite consentement en différentes sociétés & assemblées d'hommes ; par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le jugement, les maximes & les coutumes de chaque lieu. Car, quoique les hommes, réunis en sociétés politiques, aient résigné, entre les mains du public, la disposition

de toutes leurs forces ; de sorte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs concitoyens au-delà de ce qui est permis par la loi du pays , ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal , d'approuver ou d'approuver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaison ; & c'est par cette approbation & ce désaveu qu'ils établissent parmi eux ce qu'ils veulent appeler vertu & vice.

§. 11. Que ce soit-là la mesure ordinaire de ce que l'on nomme vertu & vice , c'est ce qui paraîtra à quiconque considérera que , quoique ce qui passe pour vice dans un pays soit regardé dans un autre comme une vertu , ou du moins comme une action indifférente , cependant la vertu & la louange , le vice & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux , ce qui passe pour vertu , est cela même que l'on juge digne de louange , & l'on ne donne ce nom à aucune autre chose qu'à ce qui remporte l'estime publique. Que dis-je ? La vertu & la louange sont unies si étroitement ensemble , qu'on les désigne souvent par le même nom : *sunt hic etiam sua premia laudi*, dit Virgile ; & Cicéron , *nihil habet natura praestantius quam honestatem , quam laudem , quam dignitatem , quam decus. Quasi Tusculanarum lib. 2. cap. 2. r. 20.* A quoi il ajoute , immédiatement après , qu'il ne prétend exprimer ces noms d'honnêteté , de louange , de dignité & d'honneur , qu'une seule & même chose. Tel étoit le langage des philosophes payens , qui savoient fort bien en quoi consistoient les notions qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et , bien que les divers tempéramens , l'éducation , les coutumes , les maximes & les intérêts de différentes sortes d'hommes fussent peut-être cause que ce qu'on estimoit dans un lieu , étoit censuré dans un autre ; & qu'ainsi les vertus & les vices changeassent en différentes sociétés ; cependant , quant au principal , c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car , comme rien n'est plus naturel que d'attacher l'estime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même , & de blâmer & de décréditer le contraire ; l'on ne doit pas être surpris que l'estime & le déshonneur , la vertu & le vice se trouvaient par-tout conformes , pour l'ordinaire , à la règle invariable du juste & de l'injuste , qui a été établie par la loi de Dieu ; rien dans ce monde ne procurant & n'assurant le bien général du genre humain d'une manière si directe & si visible , que l'obéissance aux loix que Dieu a imposées à l'homme , & rien au contraire n'y causant tant de misère & de confusion , que la négligence de ces mêmes loix. C'est pourquoi , à moins que les hommes n'eussent renoncé tout-à-fait à la raison , au sens commun , & à leur propre intérêt , auquel ils sont si constamment dévoués , ils ne pouvoient pas en général se méprendre jusqu'à ce point ,

que de faire tomber leur estime & leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même , dont la conduite étoit contraire à ces loix , ne laissoient pas de bien placer leur estime , peu étant parvenus à ce degré de corruption , de ne pas condamner , du moins dans les autres , les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que , parmi la dépravation même des mœurs , les véritables bornes de la loi de nature , qui doit être la règle de la vertu & du vice , furent assez bien conservées ; de sorte que les docteurs inspirés n'ont pas même fait difficulté , dans leurs exhortations , d'en appeler à la commune réputation : « que toutes les choses qui sont aimables , dit St. Paul , que toutes les choses qui sont de bonne renommée , s'il y a quelque vertu & quelque louange , pensez à ces choses ». Philip. chap. IV. vers. 8.

§. 12. Je ne sai si quelqu'un ira se figurer que j'ai oublié la notion que je viens d'attacher au mot de loi , lorsque je dis que la loi , par laquelle les hommes jugent de la vertu & du vice , n'est autre chose que le consentement de simples particuliers , qui n'ont pas assez d'autorité pour faire une loi , & sur-tout , puisque ce qui est si nécessaire & si essentiel à une loi leur manque , je veux dire , la puissance de la faire valoir. Mais je crois pouvoir dire que quiconque s'imagine que l'approbation & le blâme ne sont pas de puissans motifs pour engager les hommes à se conformer aux opinions & aux maximes de ceux avec qui ils conversent , ne paroît pas fort bien instruit de l'histoire du genre humain , ni avoir pénétré fort avant dans la nature des hommes , dont il trouvera que la plus grande partie se gouverne principalement , pour ne pas dire uniquement par la loi de la coutume : d'où vient qu'ils ne pensent qu'à ce qui peut leur conserver l'estime de ceux qu'ils fréquentent , sans se mettre beaucoup en peine des loix de Dieu ou de celles du magistrat. Pour les peines qui sont attachées à l'infraction des loix de Dieu , quelques-uns , & peut-être la plupart y sont rarement de sérieuses réflexions ; & parmi ceux qui y pensent , il y en a plusieurs qui se figurent , à mesure qu'ils violent cette loi , qu'ils se reconcilieront un jour avec celui qui en est l'auteur : & à l'égard des châtimens qu'ils ont à craindre de la part des loix de l'état , ils se flattent souvent de l'espérance de l'impunité. Mais il n'y a point d'homme qui , venant à faire quelque chose de contraire à la coutume & aux opinions de ceux qu'il fréquente , & à qui il veut se rendre recommandable , puisse éviter la peine de leur censure & de leur dédain. De dix mille hommes , il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force & d'insensibilité d'esprit , pour pouvoir supporter le blâme & le mépris continuels de la propre coterie. Et l'homme , qui peut être satisfait de vivre constamment décré-

dié & en disgrâce auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une disposition d'esprit fort étrange, & bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude, & qui s'y sont accoutumés; mais personne, à qui il soit resté quelque sentiment de la propre nature, ne peut vivre en société, continuellement dédaigné & méprisé par ses amis & par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au-dessus des forces humaines; & quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes, & souffrir pourtant avec insensibilité le mépris & le dédain de ses compagnons, doit être un composé bizarre de contradictions absolument incompatibles.

§. 13. Voilà donc les trois lois auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manières, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, & la loi de la coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces lois, que les hommes se règlent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaises.

§. 14. Soit que la règle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche, par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, & leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons, soit, dis-je, que cette règle soit prise de la coutume du pays ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette règle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du bien ou du mal moral, qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette règle, qui, pour cet effet, est souvent appelée *rectitude morale*. Or, comme cette règle n'est qu'une collection de différentes idées simples, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples, qui la composent, puissent correspondre à celles que la loi exige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par sensation ou par réflexion, & qui en sont le dernier fondement. Considérons, par exemple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre*. Si nous l'épluchons exactement, & que nous examinons toutes les idées particulières qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples, qui viennent de la réflexion ou de la sensation; car premièrement, par la réflexion que nous faisons sur les opérations de notre esprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de résoudre par avance, de souhaiter du mal à un autre, d'être mal intentionné contre lui; comme aussi les idées de vie ou de perception & de faculté

de se mouvoir. La sensation, en second lieu, nous fournit un assemblage de toutes les idées simples & sensibles que l'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particulier par où nous détruisons la perception & le mouvement dans un tel homme: toutes lesquelles idées simples sont comprises dans le mot de *meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées simples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'estime générale dans le pays où j'ai été élevé, & qu'elle y est jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme une *action vertueuse* ou *vicieuse*. Si je prends pour règle la volonté d'un suprême & invisible législateur, comme je suppose en ce cas-là que cette action est commandée ou défendue de Dieu, je l'appelle *bonne* ou *mauvaise*, un *péché* ou un *devoir*; & si j'en juge par rapport à la loi civile, à la règle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle est permise ou non permise; qu'elle est criminelle ou non criminelle. De sorte que, d'où que nous prenions la règle des actions morales, de quelque mesure que nous nous servions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne sont composées que de collections d'idées simples que nous recevons originairement de la sensation ou de la réflexion; & leur rectitude ou obliquité consiste dans la convenance ou la disconvenance qu'elles ont avec des modèles prescrits par quelque loi.

§. 15. Pour avoir des idées justes des actions morales, nous devons les considérer sous ces deux égards. Premièrement, en tant qu'elles sont, chacune à part & en elles-mêmes, composées de telle ou telle collection d'idées simples. Ainsi, l'ivrognerie ou le mensonge renferment tel ou tel amas d'idées simples que j'appelle *modes mixtes*; & en ce sens ce sont des idées tout autant positives & absolues, que l'action d'un cheval qui boit ou d'un perroquet qui parle. En second lieu, nos actions sont considérées comme bonnes, mauvaises ou indifférentes, & à cet égard, elles sont relatives: car c'est leur convenance ou disconvenance avec quelque règle, qui les rend régulières ou irrégulières; bonnes ou mauvaises; & ce rapport s'étend aussi loin que s'étend la comparaison que l'on fait de ces actions avec une certaine règle, & que la dénomination qui leur est donnée en vertu de cette comparaison. Ainsi, l'action de *déser* & de *combattre un homme* est considérée comme un certain mode positif, ou une certaine espèce d'action distinguée de toutes les autres par des idées qui lui sont particulières, s'appelle *duel*: laquelle action, considérée par rapport à la loi de Dieu, mérite le nom de *péché*; par rapport à la loi de la coutume, passe en certains pays pour une action de valeur & de vertu; & par rapport aux lois municipales de certains gouvernements, est un crime capital. Dans ce cas, lorsque le mode

positif a différens noms, selon les divers rapports qu'il a avec la loi, la distinction est aussi facile à observer que dans les substances, où un seul nom, par exemple celui d'*homme*, est employé pour signifier la chose même, & un autre, comme celui de *père*, pour exprimer la relation.

§. 16. Mais, parce que fort souvent l'idée positive d'une action & celle de sa relation morale sont comprises sous un seul nom, & qu'un même terme est employé pour exprimer le mode ou l'action, & sa rectitude ou son obliquité morale; on réfléchit moins sur la relation même, & fort souvent on ne met aucune distinction entre l'idée positive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine règle. En confondant ainsi sous un même nom ces deux considérations distinctes, ceux qui se laissent trop aisément préoccuper par l'impression des sons, & qui sont accoutumés à prendre les mots pour des choses, s'égarent souvent dans les jugemens qu'ils font des actions. Par exemple, boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte jusqu'à en perdre l'usage de la raison, c'est ce qu'on appelle proprement *s'enivrer*; mais, comme ce mot signifie aussi, dans l'usage ordinaire, la *surpuité morale*, qui est dans l'action par opposition à la loi, les hommes sont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *ivresse*, comme une action mauvaise & contraire à la loi morale. Cependant, s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bu une certaine quantité de vin qu'un médecin lui aura prescrit pour le bien de sa santé, quoique l'on puisse donner proprement le nom d'*ivresse* à cette action, à la considérer comme le nom d'un tel mode *mixte*, il est visible que, considérée par rapport à la loi de Dieu, & dans le rapport qu'elle a avec cette souveraine règle, ce n'est point un péché ou une transgression de la loi, bien que le mot d'*ivresse* emporte ordinairement une telle idée.

§. 17. En voilà assez sur les actions humaines, considérées dans la relation qu'elles ont à la loi, & que je nomme pour cet effet des *relations morales*.

Il faudroit un volume pour parcourir toutes les espèces de *relations*. On ne doit donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il suffit, pour mon présent dessein, de montrer, par celles que l'on vient de voir, quelles sont les idées que nous avons de ce que l'on nomme *relation* ou *rapport*; considération qui est d'une si vaste étendue, si diverse, & dont les occasions sont en si grand nombre, & car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occasions de comparer les choses l'une à l'autre qu'il n'est pas fort aisé de les réduire à des règles précises, ou à certains chefs particuliers. Celles, dont j'ai fait mention, sont, je crois, des plus considérables, & peuvent servir à faire voir d'où c'est que nous recevons nos idées des *relations*, & sur quoi elles sont fondées. Mais, avant que de quitter cette

matière, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les observations suivantes.

§. 18. La première est qu'il est évident que toute *relation* se termine à ces idées simples que nous avons reçu par sensation ou par réflexion, que c'en est le dernier fondement; de sorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'esprit en pensant, (si nous pensons effectivement à quelque chose, ou qu'il y ait quelque sens à ce que nous pensons) tout ce qui est l'objet de nos propres pensées, ou que nous voulons faire entendre aux autres, lorsque nous nous servons de mots, & qui renferme quelque *relation*; tout cela, dis-je, n'est autre chose que certaines idées simples, ou un assemblage de quelques idées simples, comparées l'une avec l'autre. La chose est si visible dans cette espèce de *relations*, que j'ai nommé *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorsqu'un homme dit, « le miel est plus doux que la cire », il est évident que dans cette *relation* ses pensées se terminent à l'idée simple de *douceur*; & il en est de même de toute autre *relation*: quoique peut-être quand nos pensées sont extrêmement compliquées, on fasse rarement réflexion aux idées simples dont elles sont composées. Par exemple, lorsque l'on emploie le mot de *père*, premièrement on entend par-là cette espèce particulière, ou cette idée collective signifiée par le mot *homme*; secondement, les idées simples & sensibles, signifiées par le terme de *génération*; & en troisième lieu, les effets, & toutes les idées simples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainsi, le mot d'*ami*, étant pris pour un homme qui aime un autre homme, & est prêt à lui faire du bien, contient toutes les idées suivantes qui les composent; premièrement, toutes les idées simples comprises sous le mot *homme* ou *être intelligent*; en second lieu, l'idée d'*amour*; en troisième lieu, l'idée de *disposition* à faire quelque chose; en quatrième lieu, l'idée d'*action* qui doit être quelque espèce de pensée ou de mouvement; & enfin, l'idée de *bien*, qui signifie tout ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui, à l'examen de piés, se termine enfin à des idées simples & particulières, dont chacune est terminée sous le terme de *bien* en général, lequel terme ne signifie rien, s'il est entièrement séparé de toute idée simple. Voilà comment les termes de morale se terminent enfin, comme tout autre, à une collection d'idées simples, quoique, peut-être, de plus loin, la signification immédiate des termes relatifs, contenant fort souvent des *relations* supposées connues, qui, étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de se terminer à des idées simples.

§. 19. La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que dans les *relations* nous avons pour l'ordinaire, si ce n'est point toujours, une idée aussi claire du rapport, que des idées simples,

sur lesquelles il est fondé ; la convenance ou la disconvenance, d'où dépend la *relation*, étant des choses, dont nous avons communément des idées aussi claires, que de quelqu'autre que ce soit, parce qu'il ne faut point cela que distinguer les idées simples l'une de l'autre, ou leurs différens degrés, sans qu'on nous ne pouvons absolument point avoir de connoissance distincte. Car, si j'ai une idée claire de douceur, de lumière ou d'étendue, j'ai aussi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choses. Si je sais ce que c'est à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de Sempronis, je sais ce que c'est à l'égard d'un autre homme d'être né de la même Sempronis, & par-là je puis avoir une notion aussi claire de la fraternité que de la naissance, & peut-être plus claire. Car, si je croyois que Sempronis a pris Titus dessous un chou, comme on a accoutumé de dire aux petits enfans, & que par-là elle est devenue sa mère, & qu'ensuite elle a eu Cajus de la même manière, j'aurois une notion aussi claire de la *relation* de frère entre Titus & Cajus, que si j'avois tout le savoir des sages-femmes ; parce que tout le fondement de cette *relation* roule sur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naissance en qualité de mère, (quoique je fusse dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la manière) & que la naissance de ces deux enfans convient dans cette circonstance, en quoi que ce soit qu'elle consiste effectivement. Pour fonder la notion de fraternité, qui est ou n'est pas entre eux, il me suffit de les comparer sur l'origine qu'ils tirent d'une même personne, sans que je connoisse les circonstances particulières de cette origine. Mais, quoique les idées des *relations* particulières puissent être aussi claires & aussi distinctes dans l'esprit de ceux qui les considèrent duement, que les idées des modes mixtes, & plus déterminées que celles des substances ; cependant les termes de *relation* sont souvent aussi ambigus, & d'une signification aussi certaine, que les noms, & beaucoup plus que ceux des idées simples. La raison de cela, c'est que les termes relatifs étant des signes d'une comparaison, qui se fait uniquement par les pensées des hommes, & dont l'idée n'existe que dans leur esprit, les hommes appliquent souvent ces termes à différentes comparaisons de choses, selon leurs propres imaginations, qui ne correspondent pas toujours à l'imagination d'autres personnes qui se servent des mêmes mots.

§. 20. Je remarque, en troisième lieu, que dans les *relations* que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine règle, soit que la règle soit vraie ou fausse. Car, si je mesure une chose avec une aune, je sais si la chose que je mesure est plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me sers

ne soit pas exactement juste, ce qui, à la vérité, est une question tout à fait différente. Car, quoique la règle soit fausse, & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas que la convenance ou la disconvenance, qui se remarque dans ce que je compare à cette règle, ne me fasse voir la *relation*. A la vérité, en me servant d'une fausse règle, je serai engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action ; parce que je ne l'aurai pas examinée par ce qui est la véritable règle ; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la règle à laquelle je la compare, ce qui en fait la convenance ou la disconvenance.

RELIGION, f. f. Si toutes les recherches, qui concernent la *religion*, sont de la dernière importance, cette matière offre sur-tout à notre examen deux questions qui doivent principalement nous intéresser. Sur quels arguments la *religion* est-elle fondée ? Et quels sont les principes de la nature humaine dont elle tire son origine ?

Heureusement la première de ces questions, qui est la plus importante, admet une solution fort aisée, ou du moins une solution fort claire. L'univers entier annonce l'existence d'un auteur intelligent : il n'y a point d'homme raisonnable qui, après un examen sérieux, puisse douter un moment de la vérité des principes fondamentaux de la *religion* réduite au pur théisme. Mais la question, qui concerne son origine dans l'esprit de l'homme, a plus de difficulté.

Il paroît, à la vérité, que, dans tous les tems & chez toutes les nations, on ait cru assez généralement qu'il existe un pouvoir supérieur, intelligent & invisible ; cependant cela n'est peut-être pas si absolument vrai, qu'il ne souffre point d'exception ; encore moins est-il vrai que cette croyance ait fait naître les mêmes idées dans tous les esprits. Si nous pouvons nous en fier aux relations des voyageurs & des historiens, on a découvert des peuples dépourvus de tout sentiment de *religion* : d'un autre côté, il est sûr que l'on ne trouve pas deux peuples ; que dis-je ? on aura de la peine à trouver deux hommes qui, sur cet article, croient précisément la même chose.

Il n'est donc pas probable que ce sentiment naisse d'un instinct originnaire, ou d'une impression primitive de la nature : il n'en est point à son égard comme de l'amour-propre, ou comme de cet amour que se portent les deux sexes : ces instincts sont toujours & par-tout les mêmes, ils ne s'écartent jamais de leurs objets, & ces objets sont exactement déterminés. Les principes, que nous appelons *premiers* en fait de *religion*, ne sont que des principes secondaires, susceptibles d'une infinité de variations, que diverses causes & divers accidens peuvent y produire ; quelquefois même un concours extraordinaire de certaines circonstances en arrête l'influence, & les empêche

de produire leurs effets. Quels sont-ils donc ces principes ? Quelles sont les causes, quels sont les accidens qui en dirigent les opérations ? C'est ce que nous allons examiner.

I.

Si nous réfléchissons sur l'origine des sociétés, si nous les voyons sortir de leur enfance, si nous observons les progrès qu'elles font vers la perfection, je ne crois pas que nous puissions douter que le polythéisme ou l'idolâtrie n'ait été la première & la plus ancienne religion du monde. Je tâcherai de le prouver.

C'est un fait incontestable, qu'en remontant au-delà d'environ 1700 ans, on trouve tout le genre-humain idolâtre. On ne sauroit nous objecter ici ni les doutes & les principes sceptiques d'un petit nombre de philosophes, ni le théisme d'une ou de deux nations tout au plus, théisme encore qui n'étoit pas épuré. Tenons-nous-en donc au témoignage de l'histoire, qui n'est point équivoque. Plus nous perçons dans l'antiquité, plus nous voyons les hommes plongés dans l'idolâtrie : on n'y apperçoit pas la moindre trace d'une religion plus parfaite : tous les vieux monumens nous présentent le polythéisme comme la doctrine établie & publiquement reçue. Qu'opposera-t-on à une vérité aussi évidente, à une vérité également attestée par l'orient & par l'occident, par le septentrion & par le midi ?

Autant que nous pouvons suivre le fil de l'histoire, nous trouvons le genre-humain livré au polythéisme & pourrions nous croire que ; dans des tems plus reculés, avant la découverte des arts & des sciences, les principes du pur théisme eussent prévalu ? Ce seroit dire que les hommes découvrirent la vérité pendant qu'ils étoient ignorans & barbares ; & qu'aussitôt qu'ils commencèrent à s'instruire & à se polir, ils tombèrent dans l'erreur.

Cette assertion non-seulement n'a pas une ombre de vraisemblance, elle est contraire à tout ce que l'expérience nous fait connoître des principes & des opinions des peuples barbares. Les tribus sauvages de l'Amérique, de l'Afrique & de l'Asie sont toutes idolâtres ; cela est vrai sans exception. Supposons qu'un voyageur tombe dans une région inconnue : s'il y trouve des peuples qui cultivent les arts & les sciences, cela ne lui prouve encore ni que ces peuples soient théistes, ni qu'ils ne le soient pas, quoique l'un soit déjà plus probable que l'autre ; mais enfin il n'en sauroit prononcer avec certitude, avant d'avoir pris des informations plus particulières. Si, au contraire, ce voyageur trouve la contrée habitée par une nation ignorante & barbare, il peut s'assurer d'avance que c'est une nation idolâtre ; & il ne seroit gueres possible qu'il s'y trompât.

Pour peu que l'on médite sur les progrès na-

turels de nos connoissances, on sera persuadé que la multitude ignorante devoit se former d'abord des idées bien basses & bien grossières d'un pouvoir supérieur. Comment veut-on qu'elle se soit élevée, tout d'un coup, à la notion de l'être tout parfait, qui a mis de l'ordre & de la régularité dans toutes les parties de la nature ? Croira-t-on que les hommes le soient représenté la divinité comme un esprit pur, comme un être tout-sage, tout-puissant, immense, avant de se la représenter comme un pouvoir borné avec des passions, des appétits, des organes même semblables aux nôtres ? J'aimerois autant croire que les palais ont été connus avant les chaumières, & que la Géométrie a précédé l'Agriculture. L'esprit ne s'élève que par degrés : il ne se forme l'idée du parfait qu'en faisant abstraction de ce qui ne l'est pas ; discernant peu-à-peu ce qu'il y a de grand & de noble dans les conceptions, de ce qu'il y a de petit & de chétif, il applique le premier, dans le degré le plus sublime, à sa divinité. Si quelque chose pouvoit troubler cet ordre naturel de nos pensées, ce devroit être un argument, également clair & invincible, qui transportât immédiatement nos ames dans les principes du théisme, & qui leur fit, pour ainsi dire, franchir d'un saut le vaste intervalle qui est entre la nature humaine & la nature divine. Je ne nie point que par l'étude & l'examen, cet argument ne puisse être tiré de la structure & de l'arrangement de l'univers ; mais, ce qui me paroît inconcevable, c'est qu'il ait été à la portée des hommes grossiers, lorsqu'ils se firent les premières idées d'une religion.

On ne s'amuse pas à rechercher les causes des objets qui nous sont familiers ; ces objets ne réveillent ni notre curiosité, ni même notre attention ; quelque extraordinaires, quelque surprenans qu'ils puissent être, le gros des hommes les voit sans les examiner. Nous concevons Adam, tel qu'il nous est dépeint dans le poème de Milton, paroissant tout d'un coup dans le paradis, avec l'usage parfait de toutes ses facultés ; il étoit naturel, sans doute, qu'il fût frappé du brillant spectacle dont il se trouvoit environné : les cieux, l'air, la terre, son propre corps, tout devoit lui causer de l'étonnement, & le porter à se demander, d'où pouvoient venir tant de merveilles. Mais un animal sauvage & misérable, tel qu'étoit l'homme dans l'origine de la société, un animal en proie aux besoins & aux passions, peut-il avoir le loisir d'admirer les beautés de la nature ? Lui peut-il venir dans l'esprit de rechercher les causes de ces objets avec lesquels une constante habitude l'a familiarisé dès sa plus tendre enfance ? Tous au contraire, plus la nature lui paroît régulière & uniforme, c'est-à-dire, plus elle est paisible, plus aussi il y est accoutumé, & moins il se sent d'envie de la creuser. La naissance d'un monstre attire sa curiosité : cet événement lui paroît un prodige ; sa nouveauté l'alarme : il tremble, il

prie, il offre des sacrifices; au-lieu que, dans un animal qui a tous ses membres bien proportionnés, il ne trouve rien que de fort ordinaire, rien qui puisse lui inspirer des sentimens ou des pratiques religieuses. Demandez-lui d'où cet animal tire son origine; il répondra de l'accouplement d'autres animaux de même espèce; & ceux-ci? D'un accouplement antérieur. Il satisfait sa curiosité en la reculant: il lui suffit d'avoir mis une petite distance entre lui & la question pour la perdre bientôt entièrement de vue. Ne croyez pas qu'il s'avise seulement de penser à l'origine du premier animal; encore moins pensera-t-il à celle du système entier de l'univers: ou, si vous faites naître cette question, n'attendez pas qu'il se tourmente l'esprit sur un sujet placé si loin de lui, qui l'intéresse si peu, & qui est si fort au dessus de sa capacité.

De plus, si les hommes se sont d'abord convaincus de l'existence de l'être suprême par des raisonnemens tirés des merveilles de la nature, il n'étoit pas possible qu'ils abandonnassent jamais cette croyance pour se jeter dans l'idolâtrie. Les mêmes principes, qui auroient produit & répandu parmi les hommes cette brillante opinion, devoient encore plus aisément la conserver. Il est infiniment plus difficile de découvrir & de prouver une vérité, que de la maintenir lorsqu'elle est découverte & prouvée.

Il y a une grande différence entre les faits historiques & les sentimens de spéculation; ces deux sortes de connoissances ne se répandent pas par la même voie. Les faits historiques, qui, transmis par les témoins oculaires, & par leurs contemporains, passent de bouche en bouche à la postérité, sont défigurés à chaque nouveau récit; il peut arriver, au bout d'un certain tems, qu'ils ne se ressemblent presque plus, ou même qu'ils deviennent tout-à-fait méconnoissables. La foiblesse de notre mémoire, le plaisir que les hommes trouvent à exagérer, leur molle nonchalance, tout cela, dis-je, contribue aux altérations des événemens qui ne sont point conservés par écrit. Le raisonnement, n'ayant point de prise, ou n'en ayant que fort peu sur ces sortes de matières, ne sauroit y rappeler la vérité, lorsqu'une fois elle s'en est égarée. C'est ainsi que l'on suppose que les fables d'Hercule, de Thésée, & de Bacchus sont originellement fondées dans des histoires qui ont été corrompues par la tradition.

Le cas est différent par rapport aux opinions spéculatives. Si les arguments, qui les prouvent, sont assez clairs & assez à la portée commune pour convaincre tous les hommes, ils conserveront à ces opinions leur pureté primitive par-tout où elles se feront répandre. Si ce sont des arguments abstraits qui surpassent la portée du vulgaire, les doctrines, qui s'y appuient, ne seront connues que d'un petit nombre de personnes, & seront ensevelies dans l'oubli aussi-tôt que ces

personnes cessuront de s'en occuper. Que des deux membres de ce dilemme on choisisse celui qu'on voudra, il paroitra également impossible que la religion primitive du genre humain ait été un théisme raisonné, dont la corruption eût engendré l'idolâtrie & les diverses superstitions du monde payen. Des raisonnemens aisés l'eussent empêché d'être corrompu; & des raisonnemens abstraits & difficiles l'eussent dérobé à la connoissance du peuple, seul corrupteur des principes & des opinions.

I I.

Si donc nous voulons pousser notre recherche avec succès, le polythéisme, considéré comme la première religion du genre humain plongé dans l'ignorance, est le point dont nous devons partir.

Si la contemplation des œuvres de la nature avoit conduit les hommes à la connoissance d'un pouvoir supérieur, intelligent & invisible, ils n'auroient jamais attribué qu'à un seul être la production & l'arrangement de la grande machine de l'univers; ils n'auroient jamais pu se figurer que ce plan régulier, que ce système dont toutes les parties sont si bien proportionnées, fût l'ouvrage de plusieurs. Car, quoiqu'il y ait des personnes d'un tour d'esprit particulier qui ne voient pas qu'il fût si absurde d'imaginer que plusieurs êtres, indépendans les uns des autres, & tous doués d'une sagesse supérieure, eussent pu concevoir un pareil plan, & l'exécuter en commun, ce ne font pourtant-là que des hypothèses; & quand nous en accorderions la possibilité, il n'y auroit encore ni nécessité ni vraisemblance que cela fût ainsi. Dans toute l'étendue du monde, on ne voit qu'un modèle, chaque chose est ajustée à chaque chose, le même dessein regne par-tout. Cette uniformité nous oblige à reconnoître un auteur unique; la supposition de plus d'une cause avec les mêmes attributs & les mêmes effets, ne seroit qu'embarasser l'imagination, sans contenter l'entendement.

Mais, si, d'un autre côté, quittant les œuvres de la nature, nous cherchons les traces d'un pouvoir invisible dans les événemens de la vie humaine, la variété & la contrariété, que nous y trouvons, nous conduira nécessairement au polythéisme, & nous fera reconnoître plusieurs divinités bornées & imparfaites. Ce que le soleil fait mûrir, est ravagé par la tempête; les plantes, qui se nourrissent de l'humidité des pluies & des rosées, sont desséchées par les ardeurs du soleil. Ici une nation, que la famine désole, trouve sa ressource dans la guerre; là, les maladies & la peste dépeuplent un royaume florissant, qui nage dans l'abondance. La même nation n'a pas les mêmes succès par terre & par mer; aujourd'hui elle triomphe de ses ennemis, demain elle succombera

sous leurs armes. En un mot, cette dispensation des événemens, que nous attribuons à une providence particulière, est variable & incertaine au dernier point. Si plusieurs intelligences s'en mêlent, ce ne peut être qu'avec des desseins & des vues contraires; & ce qui doit produire entre elles un combat perpétuel. Si une seule intelligence y préside, il faut qu'elle soit sujette à se repentir & à changer de résolution, ce qui ne pourroit arriver que par impuissance ou par légèreté. Chaque peuple a sa divinité tutélaire; chaque élément est gouverné par un maître invisible: les dieux ont partagé l'empire du monde, chacun a son propre domaine, & le même dieu ne suit pas toujours la même conduite: un jour il vous protège, l'autre il vous abandonne: sa faveur & sa haine dépendent de prières & de sacrifices, de rites & de cérémonies bien ou mal administrées. C'est de là que viennent tous les biens & tous les maux entre lesquels nous voyons flotter la vie humaine.

Concluons-en qu'aucune des nations idolâtres n'a puisé ses premières idées religieuses dans le spectacle de la nature. L'intérêt que les hommes prennent aux divers événemens de la vie, les espérances & les craintes dont sans cesse ils sont agités, voilà la vraie source de ces religions. Aussi voyons-nous que les idolâtres ont de tous tems eu soin de distinguer les différentes fonctions de leurs divinités, & qu'ils se sont adressés, selon les occasions, à celle qui présidoit aux choses qu'ils souhaitoient de voir réussir. Junon est invoquée pour les mariages, Lucine pour les accouchemens, Neptune exauce les prières du navigateur, Mars celles du guerrier; le laboureur cultive ses champs sous la protection de Cérès, le marchand se recommande à Mercure. Rien n'arrive dans le monde qui ne soit confié au gouvernement de quelque intelligence; & dans la vie humaine il n'y a point de bon ni de mauvais succès qui ne puisse devenir un sujet de prières ou d'actions de grâces.

C'est, en effet, une vérité incontestable, que, pour porter l'attention des hommes au-delà du monde visible, & pour la faire remonter jusqu'à une puissance invisible, il faut que quelque passion les anime; ils n'entreprendroient jamais de pareilles recherches, s'ils n'avoient point de motif pour les entreprendre. Mais quelle passion nous expliquera un effet qui est de si grande importance? Serait-ce une curiosité qui se borne à la spéculation? Serait-ce le pur amour de la vérité? Motifs trop subtils pour faire impression sur des âmes grossières; & qui, d'ailleurs, conduiroient à l'examen de la structure du monde, objet trop vaste pour des esprits si bornés. On ne peut supposer à ces hommes barbares que les passions les plus ordinaires, le desir du bonheur, la crainte de la misère, les terreurs qu'inspire la mort, la soif de la vengeance, les appétits naturels qui

portent à rechercher la nourriture & les nécessités de la vie; il n'y a point d'autres motifs qui puissent agir sur eux. Ce sont ces sortes d'espérances & de frayeurs, mais les dernières sur-tout, qui les engagent à interroger l'aveir avec une curiosité inquiète, à vouloir fonder l'ordre des causes futures, & prévoir les événemens incertains de la vie humaine. C'est à travers une scène si remplie de désordres, qu'avec des yeux égarés & stupéfaits ils entrevoient, pour la première fois, des traces obscures d'une divinité.

III.

Ce monde, que nous habitons, est un grand théâtre dont les machines nous sont cachées: nous ne voyons point les premiers ressorts, nous ignorons les causes des événemens; menaces sans cesse de mille maux, nous manquons toujours on d'intelligence pour les prévoir, ou de puissance pour les prévenir: nous sommes continuellement flottans entre la vie & la mort, entre la maladie & la santé, entre l'abondance & la disette. Des causes secrètes versent sur la race humaine ces biens & ces maux: elles agissent souvent, lorsqu'on s'y attend le moins; & leur façon d'agir est un mystère.

Ces causes inconnues sont les objets constants de nos craintes & de nos espérances; & tandis que l'attente d'un avenir incertain nous inquiète & trouble notre repos, l'imagination, de son côté, travaille à se former des idées de ce pouvoir, dont nous dépendons si fort. Si les hommes favoient analysé la nature, en suivant la Philosophie la plus vraisemblable, ou, du moins, la plus intelligible; ils verroient qu'en effet ces causes ne consistent que dans l'arrangement des moindres particules de nos corps, & des objets extérieurs: ils verroient que, de ce mécanisme invariable, dépendent tous ces événemens qui leur causent tant d'inquiétude. Mais cette Philosophie n'est point faite pour le stupide vulgaire: il ne conçoit les causes inconnues que d'une manière vague & confusément; cependant son imagination, toujours occupée du même sujet, s'efforce d'en produire une idée plus distincte. Plus l'esprit se tourne vers ces causes, plus il considère combien leurs opérations sont indéterminées, moins il est satisfait de ses recherches: il seroit forcé d'abandonner une aussi pénible entreprise, si un penchant, inné à la nature humaine, ne le conduisoit à un système qui lui paroit plausible.

Les hommes en général inclinent à se figurer tous les êtres semblables à eux-mêmes, à revêtir tous les objets des qualités qui leur sont familières; & qu'ils sentent en leurs propres personnes. Nous voyons une face humaine dans la lune, des armées dans les nuages, & nous penchons tous à attribuer de la bonté ou de la mau-

vaut

vaîse volonté à toutes les choses indifféremment qui nous plaisent ou qui nous choquent; il n'y a que l'expérience & la réflexion qui puissent nous corriger de cette erreur. Delà le fréquent usage de la prophétie, & les beautés dont elle enrichit la Poésie: les arbres, les montagnes & les rivières se personnifient, la nature inanimée prend de la vie & du sentiment. Je veux que nous ne soyons pas les dupes de ces expressions poétiques, & que nous ne les confondions point avec la réalité; nous y trouvons au moins du beau & du naturel; cela ne prouve-t-il pas qu'elles plaisent à notre imagination, & qu'elles flattent un certain penchant qui est en nous? Mais que dis-je? Les dieux des fleuves & les hamadiades ne passeront pas chez tous les hommes pour des personnes imaginaires; leur existence peut devenir un article de foi, que l'ignorance consacrera. Les bois & les campagnes se peupleront de génies, d'esprits invisibles qui les habitent & les protègent. Les philosophes même ne se font pas entièrement garantis de ce foible: ne les a-t-on pas vu donner à la matière brute une horreur du vuide, des sympathies, des antipathies, & d'autres affections qui n'appartiennent qu'à l'espèce humaine? Au fond, cela n'étoit pas plus absurde que de transporter, comme on ne le fait encore que trop, nos passions & nos foiblesses dans le ciel, de dépendre la divinité comme un être jaloux, vindicatif, partial & capricieux, d'en tracer, en un mot, un portrait qui ressemble à un homme méchant & envenimé, avec la différence qu'on lui accorde plus de pouvoir & d'autorité.

Faut-il donc s'étonner qu'avec cette ignorance totale par rapport aux causes, & tremblant à la seule pensée de l'avenir, le genre humain se soit soumis au gouvernement immédiat de certains pouvoirs invisibles, en qui il supposoit de l'intelligence & du sentiment? Les causes inconnues, toujours présentes à l'esprit, & s'offrant toujours sous le même aspect, devoient paroître toutes de la même espèce. Nous les ferons donc penser & raisonner, nous leur donnerons nos passions, nos organes même, & notre figure, afin de leur ressembler davantage.

Les hommes deviennent plus superstitieux à mesure qu'ils éprouvent un plus grand nombre d'accidens dans le cours de leur vie. Les joueurs & les marins sont des preuves frappantes de cette vérité, quoique, de tous les hommes les moins capables de réfléchir, on les voit livrés aux craintes les plus ridicules, aux superstitions les plus frivoles. Les dieux, disoit Coriolan, influent sur tout, mais en particulier sur les événements de la guerre, parce que ce sont les plus incertains. Toute la vie humaine est exposée aux vicissitudes de la fortune, & l'étoit bien davantage avant que l'ordre fût introduit par l'institution du gouvernement. Ces tems barba-

Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tom. II.

res devoient donc être le règne de la superstition, & les hommes de ces tems-là devoient n'avoir rien de plus pressé que de tâcher de connoître ces substances invisibles, dont ils attendoient tous leurs biens & tous leurs maux. N'ayant aucune notion de l'Astronomie, ni de la Botanique, ni de l'Anatomie, trop peu curieux pour observer la merveilleuse subordination des causes finales, comment se seroient-ils élevés jusqu'à cette première cause, source de tous les êtres, jusqu'à cet esprit infiniment parfait, dont la volonté toute-puissante arrangea l'univers? Une idée aussi sublime étoit trop au-dessus de leur étroite conception: ils n'étoient capables, ni d'apercevoir la beauté de l'ouvrage, ni de comprendre la grandeur de l'ouvrier. Il ne leur restoit donc qu'à se représenter leurs dieux, comme une façon de créatures humaines, peut-être même prises d'entre les hommes, invisibles à la vérité, & plus puissantes que nous, mais conservant d'ailleurs toutes les passions & tous les appétits, de même que les organes corporels, appropriés à notre espèce. Des substances aussi limitées, quoique maîtresses de notre sort, ne pouvant pas se trouver par-tout, ni exercer par-tout leur empire, il fallut en multiplier prodigieusement le nombre, & le proportionner à la variété des événements qui changent la face de la nature. Dès-lors parut une foule de divinités locales, & tous les espaces en furent remplis. C'est ainsi que l'idolâtrie a subjugué & subjugué encore les hommes dépourvus d'instruction; c'est-à-dire, la plus grande partie du genre humain.

Toutes les affections humaines peuvent nous suggérer l'idée de ces intelligences invisibles, l'espérance, la crainte, la reconnaissance, la tristesse. Cependant, si nous sondons nos cœurs, si nous observons ce qui se passe autour de nous, il se trouvera que les passions tristes nous sont plus souvent flechir les genoux, que les passions agréables. Nous recevons communément la prospérité, comme une chose qui nous est due, & sans nous informer d'où elle vient; elle nous remplit de joie, d'allégresse & d'activité: elle rehausse les plaisirs sensuels, elle augmente les agréments de la société, elle en rend la jouissance plus vive. Dans cet état, notre ame n'a ni le loisir ni l'envie de se transporter dans les régions du monde invisible; au-lieu que le moindre désastre nous alarme, & nous fait penser aux causes dont il peut tirer son origine: la crainte de l'avenir nous saisit: notre esprit se livre à la défiance & aux frayeurs, il s'abîme dans la mélancolie, il a recours à tous les moyens qu'il croit propres à apaiser ce pouvoir mystérieux, dont il s'imaginé que sa destinée dépend.

L'avantage que nous pouvons retirer des affections, est le lieu commun le plus rebattu par les prédicateurs: cet avantage consiste à nous inspirer des sentimens religieux, à dompter no-

tre orgueil, à éteindre en nous l'amour des choses sensibles, qui nous fait oublier la divine providence. Cette Morale n'est point particulièrement affectée aux religions modernes; les anciens en ont déjà fait usage. « Les dons de la fortune, dit un historien grec, se ressentent toujours de son naturel envieux: elle ne répand jamais sur les hommes des faveurs pures & sans mélange: tous ses présents sont détrempés dans l'amertume. Par ces corrections, elle veut nous apprendre à révéler les dieux, que nous ne négligeons & n'oublions que trop vite, lorsque nos jours coulent au fil de nos desirs ».

Quel est l'âge, ou le période de la vie, où les hommes penchent le plus vers la superstition? C'est l'âge le plus foible & le plus craintif. Quel est le sexe le plus superstitieux? on peut répondre dans les mêmes termes: « Les chefs, dit Strabon, & les exemples de tout genre de superstition, ce sont les femmes: c'est elles qui excitent les hommes à la dévotion, aux prières, & à l'observance des jours religieux: il est rare qu'un homme, qui vit séparé de leur commerce, se livre à ces sortes de pratiques: c'est pourquoi rien n'est moins vraisemblable que ce que l'on raconte d'un certain ordre de personnes parmi les getes, lesquelles, quoique vivant dans un célibat perpétuel, pousaient la religion jusqu'au fanatisme » Si ce raisonnement étoit juste, nous devrions prendre mauvaise idée de la dévotion des moines; mais une expérience, qui, peut-être, n'étoit pas si commune du tems de Strabon, nous a appris que l'on peut vivre dans le célibat, & professer la chasteté, sans en avoir une liaison moins étroite avec les femmes, & sans en moins sympathiser avec ce sexe pieux & timide.

I V.

Il n'y a qu'un article en Théologie sur lequel presque tout le genre humain soit d'accord, c'est qu'il existe dans le monde un pouvoir intelligent & invisible. Mais ce pouvoir est-il suprême ou subordonné? réside-t-il dans un seul être, ou est-il partagé entre plusieurs? quels sont les attributs, les qualités, les liaisons, & les principes d'action de ces êtres? Sur tous ces points, les systèmes populaires s'éloignent extrêmement les uns des autres.

Avant la renaissance des lettres, les européens, nos ancêtres, crurent, comme nous faisons aujourd'hui, l'existence d'un seul Dieu, auteur & souverain de la nature, mais dont la puissance, quoiqu'absolue en elle-même, étoit souvent exercée par le ministère des anges, exécuteurs de ses saintes volontés. Ce n'étoit pas tout. Ils croyoient encore que l'univers étoit rempli d'autres substances invisibles, de fées, de fées-fades, de lutins, êtres d'un rang supérieur aux hommes, mais infiniment au-dessous des esprits cé-

lestes qui entourent le trône de l'éternel. Or; supposons que dans ces siècles quelqu'un eût nié l'existence de Dieu & celle des anges, pendant que, par un travers singulier, il eût cru vrai, au pied de la lettre, tout ce qui est débité dans les contes des lies: cet homme - là n'auroit - il pas, à juste titre, passé pour athée? Assurément il y auroit plus de distance d'un tel homme à un vrai théiste qu'à un homme qui ne reconnoîtroit aucune intelligence invisible: & ce seroit bien être la dupe d'une ressemblance accidentelle de noms, que de vouloir ranger des sentimens si opposés dans une même classe.

Mais, à bien considérer la chose, les dieux des idolâtres ne valent pas mieux que les esprits follets de nos ancêtres, & ne méritent pas plus de vénération. Cette prétendue religion n'est, en effet, qu'un athéisme superstitieux: les objets du culte qu'elle établit, n'ont pas le moindre rapport avec l'idée que nous nous formons de la divinité: on n'y trouve point de premier principe de toute négligence, point d'empire suprême, point d'ordonnance, point de dessein dans la formation du monde.

Les chinois, lorsque leurs prières ne sont pas exaucées, battent leurs idoles. La première grosse pierre où les lapons remarquent une figure extraordinaire, devient leur divinité. La Mythologie égyptienne, pour justifier le culte que ce peuple rendoit aux animaux, nous apprend que les dieux, poursuivis par les fils de la terre, n'ont su se dérober à la fureur de leurs ennemis, qu'en se transformant en bêtes brutes. Les cauniens, nation de l'Asie mineure, résolus de ne souffrir aucun dieu étranger, s'assembloient régulièrement dans certaines saisons: chaque caunien, armé de toute pièce, frappoit l'air de la lance: la procession s'avançoit jusqu'aux frontières; & c'est ainsi que l'on chassoit les divinités qui n'étoient pas du pays. Les dieux immortels ne valent pas les Sueves, disoit à César une nation de la Germanie.

Les dieux, ma chère, fille, ont infligé aux hommes de grands maux; mais les hommes, à leur tour ont fait beaucoup de mal aux dieux: c'est le discours que Dioné tient à Venus blessée par Diomède. Il n'y a qu'à ouvrir le premier auteur classique qui vous tombe sous les mains, pour voir des portraits tout aussi grossiers de ces sortes de divinités. Longin a bien raison de dire que de pareilles idées, prises à la lettre, sont un véritable athéisme.

Quelques auteurs ont marqué leur surprise de ce que les impiétés d'Aristophane non-seulement aient été tolérées, mais représentées & applaudies sur le théâtre d'Athènes, au milieu de ce peuple si superstitieux & si jaloux de la religion établie, de ce peuple qui, dans le même tems, faisoit expirer Socrate à cause de sa prétendue incrédulité. Ces écrivains ne considèrent

point que les images familières & burlesques du poëte comique, loin de paroître impies, étoient exactement conformes à l'idée que les anciens se faisoient de leurs dieux. Se peut-il une conduite plus basse & plus criminelle que celle de Jupiter vis-à-vis d'Amphitrion ? Cependant la comédie, qui retrace ce bel exploit, passoit pour être la plus agréable au père des dieux : à Rome l'on en ordonnoit la représentation toutes les fois que l'état étoit menacé de peste, de famine, ou de quelque autre calamité publique. Les romains s'imaginoient que, semblable à tous les vieux débauchés, Jupiter se plaisoit à se rappeler ses antiques prouesses, & qu'il n'y avoit rien qui flattât autant sa vanité.

Dans des tems de guerre, les lacédémoniens avoient soin de faire leurs prières de grand matin, ils croyoient par-là prévenir leurs ennemis, & disposer les dieux en leur faveur, en présentant les premiers leur requête. Nous voyons, par un passage de Sénèque, que les dévots, qui fréquentoient les temples, tâchoient de s'entendre avec le sacrilain pour être placés dans la proximité de l'image sacrée, d'où ils pensoient que leurs prières pouvoient être mieux entendues. Les tyriens, assiégés par Alexandre, enchaînaient la statue d'Hercule pour l'empêcher de déserter & de passer chez les ennemis. Auguste, après que sa flotte eut été deux fois détruite par la tempête, défendit de porter Neptune dans la procession solennelle qui se fit en l'honneur des dieux ; & crut s'être parfaitement bien vengé. Après la mort de Germanicus, le peuple déchargea sa fureur sur les dieux ; ils furent lapidés dans leurs temples, & on leur refusa tous les honneurs publics.

Il n'est jamais venu dans la pensée à aucun polythéiste d'attribuer la création & l'arrangement de l'univers à des êtres aussi imparfaits. Hésiode, dont les écrits, avec ceux d'Homère, composent le système canonique du paganisme, Hésiode, dis-je, pose en fait que les dieux & les hommes sont également produits par les forces inconnues de la nature : dans toute sa Théogonie, nous ne trouvons qu'un seul exemple de création ou de production volontaire, c'est celui de Pandore, qui encore ne fut créé que par dépit, & pour punir Prométhée d'avoir dérobé le feu céleste, & de l'avoir apporté parmi les hommes ; l'idée de génération paroît avoir été plus goûtée des anciens mythologues, que celle de création ou de formation, c'est presque la seule dont ils fassent usage pour expliquer l'origine du monde.

Ovide vivoit dans un siècle savant : il avoit appris des philosophes que le monde est l'ouvrage divin d'un créateur ; mais cette idée ne s'accordoit point avec le système fabuleux qu'il mettoit en vers, il ne la touche que d'une

manière vague, & fait la détacher de son plan :

— Quisquis fait ille deorum :

un dieu, dit-il, quel qu'il ait été, a dissipé la nuit du cahos, & a tiré l'ordre de la confusion : il savoit bien que ce ne pouvoit être ni Saturne, ni Jupiter, ni Neptune, ni aucun des autres : la Théologie qu'il suit ne lui enseigne rien sur cette question ; & il la laisse indécidée.

Diodore de Sicile, qui commence son ouvrage par le dénombrement de tout ce qui se disoit alors de plus raisonnable touchant l'origine de l'univers, ne dit pas un mot de la divinité, & ne fait pas même mention d'un auteur intelligent ; cependant ceux qui ont lu cet historien, sont obligés de reconnoître qu'il étoit plutôt enclin à la superstition qu'au libertinage. Dans un autre endroit, en parlant de la nation indienne, connue sous le nom d'*Ichthyophages*, il prétend que, vu la grande difficulté de trouver l'origine de ce peuple, on est réduit à les ranger parmi les aborigènes, c'est-à-dire, à croire qu'ils n'ont point de commencement, & que leur race existe de toute éternité, comme, dit-il, d'habiles physiciens l'ont fort bien observé en traitant de l'origine de la nature. « Il se pourroit pourtant, » ajoute-t-il, que, dans ces sortes de sujets, » qui surpassent si fort la capacité humaine, ceux » qui raisonnent le plus y vissent le moins clair : » des raisonnemens spécieux ne conduisent souvent qu'à l'apparence du vrai, tandis que la vérité même échappe ».

Ne doit-il pas paroître bien étrange qu'un homme, si zélé pour sa religion, ait pu embrasser un pareil sentiment ? Mais ce n'a jamais été que par accident que la question sur l'origine du monde est entrée dans les anciens systèmes : les théologiens de ces tems là ne la regardoient point comme étant de leur ressort ; il n'y eut que les philosophes qui s'en occupassent ; & ce n'est que fort tard que ceux-ci s'avisèrent de chercher la cause universelle dans une suprême intelligence. Il s'en falloit bien alors qu'on ne regardât comme profanes ceux qui expliquoient l'origine des êtres sans recourir à la divinité : Thalès, Anaximène, Héraclite, ni plusieurs autres qui se déclaroient pour le même système de Cosmogonie, n'eurent jamais de censure à subir ; au lieu qu'Anaxagore, le premier des philosophes qui mérita véritablement le nom de théiste, fut le premier qu'on accusa d'être athée.

Epicure, encore écolier, lisoit avec son précepteur ces vers d'Hésiode :

Long-tems avant les jours de l'univers produit,
Le cahos du néant perça l'obscur nuit ;
La terre, des mortels le commun domicile,
Sorgit du vaste sein de ce cahos fertile.

Le jeune disciple donna, pour la première fois, des marques de génie, en demandant, & d'où vint le cahos ? Le maître répliqua que ce n'étoit pas son affaire de résoudre cette question, qu'il falloit s'adresser aux philosophes. C'est ce qui porta Epicure à abandonner la Philologie & les autres études qui s'y rapportent, pour s'adonner tout entier à la science qui lui promettoit de satisfaire la curiosité qu'il se sentoit pour des matières aussi relevées.

Si les lettres & les interprètes des fables ont eu si peu de pénétration ; croirons-nous que le commun peuple ait poussé ses recherches jusqu'à se faire une religion raisonnée ? Que dis-je, Les philosophes mêmes, raisonneurs par état sur ces sortes de sujets, ne se sont-ils pas accommodés des doctrines les plus grossières & les plus absurdes ? N'ont-ils pas enseigné que les dieux & les hommes tiroient leur origine commune de la nuit & du cahos, de l'eau, du feu, de l'air, ou de quelque autre élément, qu'ils prenoient pour l'élément ?

Ce n'est pas seulement par rapport à leur origine que l'on faisoit dépendre les dieux du pouvoir de la nature ; durant tout le cours de leur existence, ils étoient assujettis à l'empire de la destinée. « Souvenez-vous, dit Agrippa au peuple romain, souvenez-vous du pouvoir de la nécessité, du pouvoir auquel les dieux mêmes sont obligés de se soumettre ». C'est conformément à ces principes, que Pline le jeune, en décrivant les ténèbres, l'horreur, & la confusion qui accompagnèrent la première explosion du Vésuve, ajoute que l'on croyoit que la nature alloit périr, & que les dieux & les hommes alloient être enveloppés dans une ruine commune.

Il faudroit en effet avoir bien de la complaisance, pour accorder le nom de religion à une Théologie aussi défectueuse, & pour la mettre de niveau avec les systèmes plus sublimes & plus justes, qui ont été bâtis dans ces derniers tems. Pour moi, je puis à peine me résoudre de donner le titre honorable de *théisme* aux principes d'un Marc Aurèle, d'un Plutarque, & de quelques autres philosophes du portique ou de l'académie ; quoiqu'assurément il y ait dans ces principes une finesse que l'on est bien éloigné de rencontrer dans la superstition payenne. Car enfin, si la Mythologie du paganisme est le vieux système européen, dont on auroit retranché Dieu & les anges, en n'y laissant que les fées & les lutins ; ne peut-on pas dire que la doctrine de ces philosophes retranche la divinité, & ne laisse que des anges & de la féerie ?

V.

Mais notre dessein est sur-tout de considérer le polythéisme grossier du peuple, d'en analyser les

différens phénomènes, & d'en chercher l'origine dans certains principes de la nature humaine.

Quiconque apprend l'existence d'un pouvoir supérieur par des taifonnemens tirés des merveilles de la nature, ne peut regarder le monde que comme une production de cet être divin qui est la source de tous les êtres. Il s'en faut bien que le commun des idolâtres se forme cette notion ; il desine toutes les parties de l'univers ; tout ce que la nature a fait d'un peu de remarquable est pour lui une divinité : le soleil, la lune, les étoiles sont autant de dieux : les fontaines sont habitées par des nymphes, les arbres recèlent des hamadryades. Ce n'est pas tout : les singes, les chiens, les chats, & d'autres animaux deviennent des êtres sacrés dans l'opinion des hommes, & leur inspirent une religieuse vénération. On voit par-là que, quelque penchant que nous puissions avoir à croire qu'il existe un pouvoir invisible, nous en avons pour le moins autant à fixer notre attention sur des choses qui affectent les sens. Comment concilierons-nous deux penchans si contraires ? Le seul expédient, c'est de placer le pouvoir invisible dans des objets qui frappent la vue.

La répartition des dieux en divers départemens a pu faire entrer des allégories physiques & morales, dans les systèmes vulgaires du polythéisme. Il étoit convenable que le dieu de la guerre fût cruel, violent & furieux, le dieu de la Poésie aimable, poli & spirituel, le dieu du commerce, dans les premiers tems sur-tout, fourbe & voleur. J'avoue que les allégories que l'on prête à Homère & à d'autres fabulistes, sont souvent si forcées, que les personnes de bon sens ont sujet de les rejeter entièrement, & de ne les envisager que comme des productions chimériques, écloses dans le cerveau creux des critiques & commentateurs ; cependant, pour peu qu'on y réfléchisse, on ne sauroit douter qu'il n'y ait des fables allégoriques. Cupidon, fils de Vénus, les Muses, filles de Mémoire, Prométhée, le frère sage, Epiméthée, le frère fou, Hygiee, déesse de la santé, descendant d'Esculape, dieu de la Médecine ; qui ne voit ici, & dans d'autres exemples de cette nature, les traces manifestes de l'allégorie ? Dès qu'on suppose qu'un dieu préside sur quelque passion, sur quelque événement, sur une certaine suite d'actions, on ne sauroit plus se dispenser de faire fa généalogie, de lui donner certaines qualités, de lui attribuer certaines aventures, qui conviennent à la puissance & à charge dont on l'a revêtu : dès lors il est naturel de pousser, jusqu'où elle peut aller, une comparaison qui plait si fort à l'esprit de l'homme.

Il est vrai qu'on ne doit jamais s'attendre à voir des allégories parfaites, enfantées par l'ignorance & la superstition : il n'y a point de production de génie qui demande une touche plus

délicate ; & il n'y en a point où l'on ait moins réussi. La peur & la terreur sont les enfans de Mars ; mais pourquoi Venus est-elle leur mère ? L'harmonie est fille de Venus ; mais est-elle raisonnable qu'elle soit engendrée par Mars ? Le sommeil est le frère de la mort ; mais à quoi bon le rendre amoureux d'une des trois grâces ? En voyant des fautes si grossières & si palpables dans la Mythologie des anciens, s'obtinera-t-on encore à y chercher les allusions les plus fines & les mieux soutenues ?

Les dieux , que le peuple adoroit , étoient si peu au-dessus des hommes qu'il ne faut point être surpris de voir les héros & les bienfaiteurs des nations placés au rang des immortels. Le respect & la reconnaissance ont peuplé les cieux d'une foule nombreuse , tirée du genre humain : la plupart des dieux de l'antiquité ont été des hommes , & ne sont redevables de leur apothéose qu'à l'admiration & à l'amour des peuples : leur histoire , altérée par la tradition , & chargée de merveilles sans nombre , a produit quantité de fables ; elle a été falsifiée par les poètes , les allégoristes & les prêtres ; c'étoit à qui la rendroit plus miraculeuse & plus étonnante aux yeux des ignorans.

Les peintres & les sculpteurs faisoient aussi leur profit de ces mystères : ils fournissoient aux hommes des images sensibles de leurs divinités ; & donnoient à ces images de figures humaines , ce qui augmentoit considérablement la dévotion , en la tournant vers un objet fixe. Ce fut probablement faute de connoître ces arts que dans les siècles de la Barbarie on voit déshé les plantes , les animaux , & jusqu'à la matière brute : si , dans ces tems réculés , la Syrie avoit eu un statuaire capable de sculpter un Apollon ; elle n'eût jamais adoré la pierre conique nommée *Héliogabale* , & ne l'eût jamais prise pour l'emblème de la divinité du soleil.

L'aréopage condamna Stilpon à l'exil pour avoir nié que la Minerve de la citadelle fût une déesse , disant qu'elle n'étoit qu'une sculpture de Phidias. Si des athéniens & des aréopagites pensent si matériellement en fait de religion ; que devons-nous attendre du commun peuple des autres nations ?

Ce sont-là les principes généraux du polythéisme : on voit que , fondés dans la nature humaine , le caprice & les accidens n'y ont point de part , ou n'y entrent que pour peu de chose. Récapitulons.

Les causes dispensatrices de notre bonheur & de notre malheur , étant généralement parlant fort peu connues & fort incertaines , nous jettons dans de grandes inquiétudes : notre esprit travaille à s'en former une idée fixe , & ne trouvant point d'autre expédient , il en fait à la fin des êtres semblables à lui , des agens doués d'une intel-

ligence & d'une volonté supérieure de quelques degrés à la nôtre.

Comme ces agens n'ont qu'une influence limitée , & que d'ailleurs on leur attribue des faiblesses assez semblables aux faiblesses humaines , il a fallu diviser leur pouvoir en plusieurs départemens ; cette division a fait naître les allégories.

Les mêmes principes ont conduit à déifier les hommes que l'on croyoit supérieurs aux autres hommes en puissance , en courage ou en intelligence. De - là est venu le culte qu'on rendoit aux héros , avec tout ce barbare amas de traditions qui l'accompagne.

Enfin , les intelligences spirituelles & invisibles étant des objets trop relevés pour la portée du vulgaire , il étoit naturel qu'on en attachât l'idée à des images sensibles. Dans les siècles grossiers on adoroit toutes les parties de l'univers qui ont le plus d'éclat ; dans les siècles polis , on représenta les dieux par des statues & par des peintures.

Presque tous les idolâtres , de tous les tems & de toutes les nations , s'accordent dans ces principes généraux ; il n'y a pas même beaucoup de différence entre les caractères & les fonctions qu'ils attribuent à leurs divinités. Les voyageurs & les conquérans grecs & romains trouvoient leurs dieux par-tout ; quelque étrangers que fussent les noms que ces dieux portoient , ils disoient d'abord ; ceci est Mercure , ceci est Venus , voici Mars , voici Neptune. Tacite prenoit la déesse Hertha , autrefois adorée par nos ancêtres saxons , pour la *mater tellus* des romains ; & sa conjecture étoit fondée.

V I.

La doctrine , qui établit un seul Dieu suprême , créateur de l'univers , est fort ancienne : elle s'est répandue dans de vastes pays , & dans des pays fort peuplés : des personnes de tout rang & de toute condition l'ont adoptée & professée ; cependant on se trompoit bien en croyant que cette doctrine doive ses grands succès aux raisons invincibles , sur lesquelles elle est incontestablement fondée : ce seroit peu connoître la stupidité du peuple , & les préjugés incurables qui l'enchaînent aux superstitions particulières qui sont en vogue.

Qu'aujourd'hui même , & au milieu de l'Europe , on demande à un homme du commun pourquoi il croit un créateur tout-puissant ? il n'alléguera jamais pour raison la beauté des causes finales ; comment les allégueroit-il ? il n'en a aucune idée. Pensez-vous qu'il étendra sa main , pour voir faire admirer la souplesse & la variété des jointures , qui rendent tous ses doigts flexibles du même côté , ou le juste équilibre où ils sont tenus par le contre-poids du pouce ? pensez-vous qu'il tournera cette main pour vous faire remarquer la mollesse des parties charnues , ou bien

les propriétés qui la rendent si convenable aux usages pour lesquels elle est destinée ? Non. Ces choses-là lui sont trop familières, il les regarde avec la plus parfaite indifférence. Que dira-t-il donc pour prouver qu'il y a un Dieu ? Un rel est mort subitement : un tel est tombé, & s'est fait une contusion ; cette saison a été excessivement aride, cette autre très-froide & fort pluvieuse. Tous ces événements sont, à ses yeux, autant de coups de la providence ; ce qui, pour un bon esprit, fait une des plus fortes objections contre l'existence de l'être suprême, est pour lui le seul argument par lequel on puisse la démontrer.

Plusieurs théistes, des plus zélés & des plus éclairés, nient la providence particulière : selon eux, la souveraine intelligence, qui est le premier principe de tout ce qui existe, contente d'avoir fixé des loix générales, dont la nature ne peut jamais s'écarter, lui laisse d'ailleurs un cours libre, n'en interrompt point à chaque moment la marche ; ne trouble point, par des volontés particulières, l'ordre universel qu'elle même a établi. C'est précisément, disent-ils, ce bel ordre, cette observation rigoureuse des règles qui nous fournir la principale preuve du théisme & les réponses les plus solides aux objections qu'on nous oppose. Mais le gros des hommes y comprend si peu, qu'il lui suffit de savoir que vous attribuez tous les événements à des causes naturelles, pour qu'il vous trouve coupable de la plus énorme incréduité.

« L'étude superficielle de la Philosophie, dit Mylord Bacon, fait des archées ; l'étude profonde les ramène à la religion ». Cela est très-juste. Les préjugés de la superstition engagent les hommes à faire fonds sur de faux arguments : lorsqu'on vient à en découvrir le foible, & on le découvre pour peu que l'on réfléchisse sur la régularité du cours de la nature, la foi chancelle, & bientôt elle fait naufrage : des méditations plus profondes nous font voir que cette régularité est précisément une des plus fortes preuves que l'univers est formé d'après un plan conçu par une souveraine sagesse : dès-lors on revient à la croyance qu'on avoit abandonnée, & l'on est en état de l'appuyer sur des fondemens plus fermes & plus durables.

Ces désordres qui paroissent des violences faites à la nature, les prodiges, les miracles, sont assurément ce qu'il peut y avoir de plus contraire aux desseins d'un être sage ; cependant rien n'est plus propre à inspirer aux hommes un vrai sentiment de religion, ces événements les frappent d'autant plus qu'ils en pénètrent moins les causes. C'est pour la même raison que la folie, la fureur, la rage, & tous les écarts d'une imagination échauffée, qui dégradent si fort les hommes, & les mettent presque au niveau des bêtes, passent souvent pour les seules dispositions qui

puissent nous rendre dignes d'un commerce immédiat avec la divinité.

Puisque donc, dans les nations même qui embrassent le théisme, le commun peuple ne fonde sa croyance que sur des opinions déraisonnables & superstitieuses ; nous pouvons conclure que ce n'est point par voie d'argumentation qu'il parvient à cette doctrine, mais par une façon de penser plus assortie à son génie & à sa capacité.

Il peut arriver qu'une nation idolâtre, du nombre des dieux qu'elle adore, en choisisse un, pour lui rendre un culte distingué ; soit qu'elle s' imagine que dans le partage général son territoire a été soumis à la juridiction de ce Dieu ; soit que, mesurant les choses célestes d'après les choses d'ici-bas, elle se figure qu'il y a un Dieu qui règne sur les autres en qualité de monarque ou de chef suprême, à peu près comme les rois de la terre commandent à leurs sujets, qui sont hommes comme eux. Que ce Dieu soit donc regardé comme protecteur particulier, ou comme souverain mairre des cieux ; il importera également de se procurer sa bienveillance : il sera, sans doute, comme les dieux terrestres, sensible à la louange & à la flatterie : il ne les lui faut donc point épargner ; & il leur ouvrira ses éloges de toute façon. Les hommes deviennent panégyristes & adulateurs, à mesure que la crainte les saisit, ou que l'infortune les accable : un tel surpasse tous ces devanciers dans l'art d'enfler les titres de sa divinité ; ses successeurs renchériront sur lui : ils trouveront des épithètes plus nouvelles, plus rares, plus pompeuses : enfin, ils en viennent jusqu'à l'infini, au-delà duquel on ne sauroit aller ; encore ne laissent-ils pas de le tenter, pour l'amour de je ne sais quelle simplicité, ils se jettent souvent dans des mystères inexplicables, mystères qui, détruisant la nature intelligente de leur dieu, renversent le seul fondement raisonnable de son culte. Tant qu'ils s'en tiennent à la notion d'un être parfait, qui a créé le monde, ils sont dans les principes avoués par la raison & par la saine Philosophie ; mais ce n'est que par hazard ; ce n'est point la raison qui les y a conduits, ils sont, pour la plupart, incapables d'entendre sa voix ; ils y ont été entraînés par la flatterie & les frayeurs, qui accompagnent la plus basse superstition.

Chez les nations barbares, quelquefois même chez les nations civilisées, lorsqu'on a épuisé, en faveur d'un despote arbitraire, tout l'art des flatteurs, lorsque ses qualités humaines ont passé par tous les degrés d'exagération, le servile courtisan en fait à la fin un dieu, & le présente aux peuples comme un être digne d'adoration. N'est-il pas encore beaucoup plus naturel qu'une divinité bornée, qui d'abord n'a fait que dispenser les biens & les maux de la vie, soit élevée,

dans la suite, au rang de créateur & de souverain moteur de l'univers ?

Il sembleroit que par tout où la notion d'un Dieu suprême est publiquement reçue, tout autre culte dût tomber, & qu'on ne dût rendre hommage qu'à l'être des êtres ; cependant cela n'est pas. Une nation est-elle imbuë de l'idée d'un dieu subalterne, d'un génie tutélaire, d'un saint, d'un ange ? Le culte qu'elle lui rend, acquiesce, de jour en jour, plus de lustre, jusqu'à ce qu'à la fin il empierre sur l'adoration qui n'est due qu'à l'être suprême. La vierge Marie, pour qui l'on n'avoit d'abord que l'estime qu'il convient d'avoir pour une femme vertueuse, est parvenue à usurper plusieurs des attributs du tout-puissant, & en a joui jusqu'au tems de la réformation. Dans les prières des moscovites, Dieu & saint Nicolas ne vont jamais l'un sans l'autre.

C'est ainsi que le dieu, qui, par amour pour l'Europe s'étoit changé en taureau, & qui par ambition avoit détrôné son père Saturne, devint l'*optimus maximus* du monde payen. C'est ainsi encore que les notions sublimes, dont les livres de Moïse & des autres écrivains inspirés sont remplis, ne paroissent pas avoir empêché qu'une bonne partie de la populace juive ne regardât l'être suprême comme leur protecteur particulier, & comme une divinité nationale.

Les dévots superstitieux, plutôt que de renoncer à la flatterie, ont toujours mieux aimé renoncer au bon sens, & donner, tête baissée, dans les plus absurdes contradictions.

En nommant l'Océan & Thétis la source & la première origine de tout ce qui existe, Homère suivoit la Mythologie commune, & la tradition reçue en grèce ; mais, dans d'autres passages, il ne peut s'empêcher de faire le même compliment à Jupiter, en lui donnant le titre glorieux de père des dieux & des hommes : il oublie que tous les temples & toutes les rues sont pleines des ancêtres, des oncles, des frères & des sœurs de ce Jupiter, qui n'étoit, en effet, autre chose qu'un parricide usurpateur. Hésiode tombe dans les mêmes contradictions, d'autant moins excusable, qu'il nous promet la vraie généalogie des dieux.

Supposons une religion, & il semble que le mahométisme soit cette religion, qui tantôt dépeint la divinité des couleurs les plus magnifiques, en nous la représentant comme créateur du ciel & de la terre ; tantôt la rabaisse jusqu'à lui attribuer les facultés, les faiblesses, les passions, la partialité, & toutes les fautes morales affectées à l'espèce humaine. Cette religion, lorsqu'elle sera éteinte, sera citée comme un exemple de ces contradictions dont nous venons de parler, contradictions qui naissent du conflit des idées vulgaires & grossières, qui sont naturelles aux hommes, avec le penchant pour la flatterie & pour l'exagération, qui de leur est pas moins naturel.

Il ne se peut point de preuve plus forte de la divinité d'une religion, que de montrer qu'elle n'est point sujette à ces sortes d'opinions contradictoires, qui décèlent l'ouvrage des hommes : heureusement c'est-là le cas du christianisme.

V I I.

Quoique, dans ses notions primordiales, le vulgaire se représente Dieu comme un être très-borné, & ne l'envisage que comme une cause particulière qui produit les maladies & la santé, la disette & l'abondance, la prospérité & l'adversité ; il est pourtant sûr que, lorsqu'on lui propose des idées plus sublimes, il ne leur refuse pas son assentiment ; il croiroit même qu'il y auroit du danger à le refuser. Comment donc ? vous diriez que votre divinité est un être fini ; que ses perfections ont des limites ; qu'elle est gênée par une force supérieure ; qu'elle a, comme vous, ses passions, ses douleurs & ses infirmités ; qu'elle a eu un commencement, & peut avoir une fin ! Personne n'oseroit l'affirmer ; il est plus prudent d'être du parti des panégyristes : loin de contredire ces éloges, on affecte d'en paroître extasié, & l'on espère par-là de s'attirer la faveur divine. Pour mieux sentir combien cela est vrai, remarquons que l'approbation, que le peuple donne à ces brillantes idées, n'est qu'une approbation verbale : incapable de concevoir ces hautes qualités, ce n'est qu'en apparence qu'il les attribue au souverain être : & malgré le pompeux langage qu'il adopte, la notion réelle qu'il se forme, demeure tout aussi chétive & aussi frivole qu'elle l'étoit.

Ce n'est qu'à l'esprit seul, disent les mages, que la première intelligence, source de toutes les choses, se découvre immédiatement ; mais le soleil, qu'elle a placé dans ce monde visible, est son type ; cet astre lumineux, dont les rayons embellissent la terre & le firmament, est une foible représentation de la gloire, qui brille dans le haut des cieux. Voulez-vous éviter la colère de cet être divin ? prenez bien garde de ne jamais mettre vos pieds nus sur la terre : ne crachez point dans le feu, & laissez brûler une ville entière plutôt que d'y répandre une goutte d'eau.

Qui pourroit exprimer les perfections du tout-puissant, s'écrient les mahométans : les plus nobles de ses ouvrages ne sont que poudre & balaïure en comparaison de lui ; comment donc l'esprit humain pourroit-il le comprendre ? son sourire donne aux hommes l'éternelle béatitude. C'est pourquoi, pour attirer sa bénédiction sur vos enfans, il n'y a point de meilleur moyen que de leur couper de la peau à-peu-près de la largeur d'un demi-liard.

Prenez, disent les catholiques romains, deux morceaux d'étoffe, environ d'un pouce ou d'un

pouce & demi quarré ; joignez les par les coins avec deux cordons ou deux pièces de rubans de la longueur de seize pouces : faites-les passer sur votre tête, enforte que l'un repose sur la poitrine, l'autre sur le dos : ayez soin qu'ils touchent votre corps. Il n'y a point de secret plus sûr pour vous rendre agréable aux yeux de cet être infini qui vit d'éternité en éternité.

Les gètes, qu'on nommoit les *immortels*, parce qu'ils croyoient l'immortalité de l'ame, étoient véritablement des théistes ou des unitaires : selon eux, il n'y avoit point de Dieu que leur dieu Zamolxis, ils traitoient tous les autres cultes de fictions & de chimères ; mais leur religion n'en étoit pas pour cela plus épurée. Tous les cinq ans ils sacrifioient une victime humaine, qu'ils envoyaient à leur divinité en qualité d'ambassadeur, pour l'instruire de leurs besoins : lorsqu'il tonnoit, ils entroient en fureur : pour braver Dieu à leur tour, ils tiroient des flèches contre le ciel, sans craindre les suites d'un combat aussi inégal. C'est au moins ainsi qu'Hérodote nous décrit le théisme des gètes immortels.

V I L I.

C'est une chose remarquable que les principes religieux ont une espèce de flux & de reflux dans l'esprit humain : les hommes tendent naturellement à passer de l'idolâtrie au théisme, & à repasser du théisme à l'idolâtrie. Le peuple ignorant & privé d'instruction, & le nombre de ceux qui ne sont point peuple à cet égard, est bien petit, le peuple, dis-je, ne monte jamais dans les cieux par la contemplation : il ne pénètre pas, par ses recherches, dans la structure du corps végétale & du corps animal, pour y découvrir un premier ordonnateur, une sage providence, un suprême ordonnateur ; son point de vue est renfermé dans d'étroites bornes ; il ne regarde ces grandes merveilles que d'un œil intéressé : il voit que son bonheur & son malheur dépendent de l'influence sectaire, & du concours impénétrable des objets extérieurs : il ne détourne jamais son attention de ces causes inconnues qui, par des opérations aussi mystérieuses qu'elles sont efficaces, dispensent le mal & le bien, la peine & le plaisir : à chaque occasion on en revient aux causes inconnues ; sous cet aspect général, sous cette image confuse, ce sont-là les objets perpétuels de nos espérances, de nos craintes & de nos desirs. Peu-à-peu notre imagination se lasse de ces idées abstraites ; elle commence à les rendre plus déterminées & à les revêtir d'une forme qui donne plus de prise : elle en fait des êtres sensibles & intelligens, des êtres semblables à nous, susceptibles d'amour & de haine, capables de se haïr & de se haïr par des présents, par des requêtes, par des prières & par des sacrifices. C'est de-là

que l'idolâtrie & le polythéisme, aussi-bien que la religion, tirent leur origine.

Mais ce même défaut, inquiet du bonheur qui fait naître la première idée que nous avons des intelligences invisibles, ne permet pas aux hommes de s'arrêter long-tems à la conception simple qui représente ces êtres comme limites quoique puissans, comme esclaves de la destinée & du cours immuable de la nature, quoique maîtres de notre sort. A force de respects & d'éloges exagérés, cette idée s'agrandit, & poulée jusqu'au plus haut période de la perfection, elle enfante les attributs d'unité, d'infinité, de simplicité & de spiritualité. Des dogmes aussi raffinés n'étant pas trop à la portée commune, ils ne sauroient garder long-temps leur pureté primitive : il faut les élayer de la notion de médiateurs & d'agens subalternes, qui remplissent, en quelque façon, l'espace qui est entre les hommes & l'être suprême. Ces êtres miroyens, espèce de demi-dieux, qui tiennent plus de la nature humaine que de la nature divine, & dont l'idée nous est familière, devenus bientôt les principaux objets de culte, rappellent insensiblement cette idolâtrie que la dévotion fervente des timides & misérables mortels, & les pieuses exagérations qui l'accompagnent avoient bannie des esprits. Cependant les religions idolâtres, chargées de plus en plus de conceptions matérielles & grossières, se détruisent à la fin elles-mêmes : les divinités étant avilies par les portraits indignes qu'on en trace, il en résulte un nouveau retour vers le théisme. Mais, malgré cette alternative de sentimens, le penchant pour l'idolâtrie est si fort, qu'avec les plus grandes précautions on n'est pas en état de prévenir les rechutes : quelques théistes, les juifs & les mahométans, sur-tout, l'ont parfaitement bien senti : c'est par cette raison qu'ils ont proféré les statuaire & les peintres, & qu'ils sont allés jusqu'à défendre d'employer les couleurs & le marbre à la représentation des figures humaines, de peur que les foibles mortels n'en fissent dégénérer l'usage en culte idolâtre. Les hommes, d'un côté, n'ont pas l'esprit assez fort pour se contenter de l'idée d'une intelligence pure & parfaite, & de l'autre, ils sont trop craintifs pour oser imputer à leurs dieux une ombre d'imperfection : ils flottent entre ces deux extrémités ; tantôt leur foiblesse les fait descendre d'une divinité spirituelle & toute-puissante à un dieu corporel, dont le pouvoir est borné, & de celui-là à une statue ou à un objet visible ; tantôt leur amour pour la grandeur les fait temonter de la statue ou de l'image matérielle à un pouvoir invisible, & de ce pouvoir à un être dont les perfections sont infinies au créateur & au monarque du monde.

I X.

Le polythéisme, ou le culte idolâtre, n'étant fondé

fondé que sur des traditions populaires, est sujet à un grand inconvénient : il autorise les opinions les plus dépravées & les pratiques les plus horribles : sous son empire la fourberie à le champ libre pour tromper la crédulité : la Morale disparaît des systèmes, & il n'y reste plus de sentiment d'humanité. Mais aussi l'idolâtrie a un avantage qu'on ne sauroit lui contester : en mettant des bornes au pouvoir & aux fonctions de ses différentes divinités, elle donne accès aux dieux de toutes les sectes & de toutes les nations : elle concilie tous ces dieux, de même que les rites, les cérémonies, & les traditions, qui sont inséparables de leur culte.

Le théisme est opposé à l'idolâtrie, & par rapport à ses avantages, & par rapport à ses inconvénients. Ce système ne reconnaissant qu'un seul Dieu, qui est la souveraine raison, & la souveraine bonté, il devroit, par ses conséquences naturelles, purger le culte religieux de toutes les choses frivoles & déraisonnables, & sur tout de toute inhumanité : il devroit, en nous proposant les exemples les plus illustres & les plus pressans, remplir nos cœurs de l'amour de la justice & d'une bienveillance universelle. Les inconvénients, qui naissent des vices & des préjugés, ne détruiraient pas tout-à-fait ces grands avantages, cela seroit impossible ; mais ils les diminuent. Lorsque l'on tourne sa dévotion vers un seul objet, on regarde tous les autres cultes comme également absurdes & impies ; il y a plus ; comme cette unité d'objet semble demander une unité de foi & de cérémonies, des hommes entreprenans en profitent pour décrier leurs ennemis, en les faisant envisager comme des profanes, dévoués aux vengeances divines & humaines. Toutes les sectes, positives dans leurs articles de foi, les croient les seuls agréables à la divinité : personne d'ailleurs ne pouvant se mettre dans l'esprit que Dieu se plaise également à des principes & à des rites différens & contraires, il est naturel que les sectes s'animent les unes contre les autres, & que chacune décharge sur ses rivaux ce zèle, ou plutôt cette haine sacrée, la plus furieuse & la plus implacable de toutes les passions.

Pour peu que l'on soit versé dans les historiens & dans les relations des voyageurs, tant anciens que modernes, on doit avoir été frappé de l'esprit tolérant des idolâtres. On demanda à l'oracle de Delphes quelle étoit la forme de religion la plus agréable aux dieux ; il répondit que c'étoit pour chaque ville celle que les loix y avoient établie. Il semble que dans ces tems les prêtres mêmes ne refusèrent point le salut à ceux qui étoient d'une communion différente de la leur. Les romains avoient la coutume d'adopter les dieux des nations conquises, & quelque part qu'ils se trouvaient, ils ne contesloient jamais les attributs divins aux divinités locales ou nationales.

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

Les guerres religieuses & les persécutions, qui étoient en vogue parmi les idolâtres de l'Égypte, paroissent ici faire une exception ; mais les anciens auteurs rendent raison de ces guerres d'une manière qui mérite d'être remarquée à cause de sa singularité. Les diverses sectes qui partageoient cette nation, avoient choisi pour deux diverses sortes d'animaux ; &, ces deux se livrant des combats perpétuels, il fallut bien que leurs adorateurs prissent parti : ceux qui se prosternoient devant les chiens ne pouvoient pas vivre long-tems en paix avec ceux qui envenimoient les loups ou les chats. Par-tout où cette source de division celloit, la superstition égyptienne n'étoit pas si incompatible avec la tolérance qu'on se l'imagine : nous lisons dans Hérodote qu'Amasis tourmentait de grandes sommes pour faire rebâtir le temple de Delphes.

Autant que le polythéisme est tolérant, autant voit-on d'intolérance dans les religions qui maintiennent l'unité de Dieu. Qui ne connoit le génie étroit & l'esprit implacable des juifs ? Le mahométisme débuta par des maximes encore plus sanguinaires ; aujourd'hui il ne brûle plus les autres sectes ; il ne fait que les damner. Si les anglois & les hollandais sont des chrétiens tolérans, c'est une singularité dont tout l'honneur appartient au gouvernement civil, qui oppose un ferme contrage aux efforts constants des prêtres & des bigots.

Les disciples de Zoroastre fermoient les portes du ciel à tout ce qui n'étoit pas mage. Rien ne fit plus de tort au progrès des armes persanes que le furieux acharnement de ce peuple contre les temples & les images des grecs : à peine Alexandre avoit-il renversé l'empire de Perse, qu'en bon polythéiste il établit le vieux culte de Babylonne, que des souverains monothéistes avoient aboli ; il fit plus ; malgré son aveugle attachement pour les superstitions grecques, il s'efforça lui-même selon les rites des babyloniens.

Rien n'est plus doux ni plus sociable que le polythéisme : quoique les autres religions s'efforcent contre lui, & le noircissent aux yeux de leurs sectateurs, elles ont de la peine à l'effaroucher ; on le voit toujours prêt à tendre la main, & à composer à l'amiable. Auguste, il est vrai, donna de grandes louanges à la retenue de Cajus César, son petit-fils, de ce que, passant près de Jérusalem, il ne voulut point sacrifier suivant la loi judaïque ; mais pourquoi applaudir il si fort à cette conduite ? Ce n'est que parce que la religion juive passoit, chez les payens, pour une religion ignoble & barbare.

Je hasarderai de dire que le bien public ne souffre pas davantage de la plupart des excès où conduit l'idolâtrie, qu'il ne souffre de cette corruption du théisme, portée à de certains excès. Les carthaginois, les mexicains, & d'autres nations barbares qui ont offert des victimes hu-

maînes, n'ont guères à rougir devant les inquisiteurs & les persécuteurs de Rome & de Madrid; peut-être ont-ils moins répandu de sang; ces victimes d'ailleurs, que l'on tiroit au fort, ou que l'on déterminoit par quelque marque extérieure, ne pouvoient pas intéresser si fort le reste de la société & au lieu que les foudres de l'inquisition sont trop souvent tombées sur la vertu, la science & l'amour de la liberté: ces qualités étant bannies, il ne reste que la honteuse ignorance, la dépravation des mœurs & le vil esclavage. La mort de plusieurs milliers, exterminés par la peste, par la famine, ou par quelque autre calamité publique, est moins préjudiciable à la société, que le meurtre d'un seul homme qui expire sous le glaive injuste de la tyrannie.

A Aticie, ville située dans le voisinage de Rome, quiconque massacroit le prêtre du temple de Diane, acquéroit par-là même le droit de lui succéder. Etablissement singulier! La superstition, pour l'ordinaire, n'exerce ses fureurs que sur les laïques, & ne répand sur l'ordre sacré que des douceurs & des bienfaits.

X.

Le parallèle du théisme & de l'idolâtrie nous fournit de nouvelles observations, tendantes à prouver que la corruption des plus grands biens engendre les plus grands maux.

Croire que la divinité est infiniment élevée au-dessus des hommes, c'est croire une vérité incontestable; cependant cette croyance, jointe aux frayeurs superstitieuses, est très-propre à abattre & à avilir l'esprit humain, en lui faisant regarder la mortification, la pénitence, l'humilité, l'obéissance passive, & les autres vertus des cloîtres, comme les seules vertus qui puissent plaire à l'être suprême. C'est tout le contraire, lorsque les dieux que nous adorons ne nous sont supérieurs que de quelques degrés, & que plusieurs même d'entr'eux ne sont que des parvenus: alors nous nous en approchons avec plus d'assurance; quelquefois nous pouvons, sans impiété, devenir leurs émules: de-là naissent l'activité, l'esprit, le courage, la grandeur d'âme, en un mot, toutes les vertus qui agrandissent les nations.

Lorsque le pieux Alexandre entreprit ses expéditions guerrières, un de ses plus grands motifs étoit de marcher sur les traces d'Hercule & de Bacehus; & c'est avec raison qu'il prétendoit les avoir surpassés. Lorsque Brasidas, ce magnanime & généreux Lacédémonien, eut été tué dans le combat, les habitants d'Amphipolis, dont il avoit embrassé la défense, lui décernèrent le rang de demi-dieu. Et, en général, il n'y eut point, parmi les grecs, de fondateur d'état ou de colonie qui ne fût élevé à ce grade de divinité subal-

terne par les peuples qui jouirent du fruit de ses travaux.

C'est ce qui fit dire à Machiavel que les dogmes chrétiens, à savoir les dogmes catholiques, car il n'en connoissoit point d'autres, en ne prêchant que souffrance, & en n'inspirant qu'un courage passif, énermoient l'esprit de l'homme, & le sommoient pour l'esclavage & la sujétion. Cette remarque seroit juste si, dans la religion catholique, il ne se trouvoit pas d'autres principes faits pour élever l'âme de ses disciples.

XI.

La corruption des bonnes choses, avons-nous dit, en produit de très-mauvaises: en voici encore une preuve.

Si l'on considère sans prévention la Mythologie payenne, telle que les poètes nous l'ont transmise, on n'y voit plus ces absurdités monstrueuses que d'abord on y croyoit apercevoir. On conçoit sans difficulté que le même pouvoir ou le même principe quelconque dont le monde visible, dont les hommes & les animaux tirent leur origine, peut avoir produit des créatures intelligentes, d'une essence plus pure, & d'une autorité plus étendue: il n'en coûte pas davantage de se représenter ces intelligentes comme capricieuses, vindicatives, passionnées & sensuelles: eh, ne voyons-nous pas, par ce qui se passe chez nous, que ces vices sont le fruit le plus ordinaire du pouvoir absolu, dégénéré en licence? Le système de la Mythologie n'a rien que de fort naturel; & il est plus que probable que, dans cette infinie variété de planètes & de mondes qui composent le tout, il soit quelque part mis en exécution.

L'objection la plus forte que l'on puisse faire à ceux qui croiroient que notre planète fut le théâtre de ce système, c'est que ce sentiment n'a pour lui ni la raison, ni aucune tradition authentique. Les vieilles traditions, que les prêtres & les théologiens du paganisme ont fait valoir, ne sont que de très-foibles autorités: tant de relations contradictoires, qui ont toutes le même fondement, leur sont parvenues par cette voie qu'il étoit absolument impossible de leur en choisir, & de discerner le vrai du faux. Il fallut donc que les écrits polémiques des prêtres payens fussent renfermés dans bien peu de volumes: leur Théologie devoit plutôt consister en contes traditionnels, & en pratiques superstitieuses qu'en controverses & en raisonnemens philosophiques.

Il en est tout autrement des religions populaires qui sont fondées sur les principes du théisme: des principes si conformes à la saine raison s'allient facilement avec la Philosophie, & il en résulte un système mixte où la Philosophie est incorporée: si les autres dogmes de ce système sont contenus dans un livre sacré, comme, par

exemple, dans l'Alcoran; s'ils sont déterminés par une autorité visible, comme est celle de l'Eglise catholique, les spéculateurs s'y plient, & naturellement chacun embrasse la théorie dans laquelle il a été élevé, pourvu qu'elle ait une certaine consistance & un certain degré d'uniformité.

Mais souvent les appatenees trompent : il arrivera que la Philosophie remarque qu'elle est mal appareillée : que fait-elle ? au lieu de redresser les principes du système par ses propres principes : elle se laisse séduire à servir les vues de la superstition : nombre d'inconséquences se présentent à concilier ; elles sont inévitables, & l'on peut dire, avec assurance, que toutes les Théologies populaires, mais sur-tout la Théologie scholastique, ont montré quelquefois une espèce d'appétit pour les choses absurdes & contradictoires : si elles n'alloient pas au-delà de la raison & du bon sens, leurs doctrines paroitraient trop simples & trop familières ; il faut étonner les hommes, affecter le mystère, se couvrir de ténèbres ; quelques-uns ont abusé de la dialectique pour fournir aux dévots l'occasion de subjuguer leur entendement rebelle, & de se faire un mérite en croyant des sophismes qu'ils ne sont pas même en état de comprendre.

Vous croyez arrêter le torrent de la religion scholastique par ces foibles maximes : « il est impossible qu'une chose en même tems soit & ne soit pas : le tout est plus grand que la partie : deux & trois font cinq » ! C'est prétendre que les vagues de l'Océan se brisent contre des roseaux. L'amour propre & l'opiniâtreté de certains scholastiques n'ont-elles pas renversé les bornes les plus respectables ?

XII.

Nous voyons tous les jours des hommes qui sont en même tems sceptiques en fait d'histoire, & dogmatiques en fait de religion : lorsqu'on leur parle des principes religieux des grecs & des égyptiens, ils soutiennent obstinément qu'il ne peut pas y avoir eu de nation qui ait cru des choses aussi absurdes ; & ils ne reconnoissent jamais que l'on puisse trouver des absurdités semblables dans d'autres communions. Tel fut le préjugé de Cambyse : il ne se contenta pas de plaisanter sur Apis ; il poussa l'impiété jusqu'à faire des blessures à ce grand dieu de l'Egypte, qui ne parut à ses yeux profanes qu'un gros bœuf tacheté. Hérodote remarque fort judicieusement que cette fougueuse extravagance ne pouvoit venir que d'un dérangement de cerveau ; sans cela, dit cet historien, il n'eût jamais publiquement affronté un culte établi ; car, continue-t-il, quant à la religion, chaque peuple est content de sa fienne, & la croit préférable à toutes les autres.

On ne peut disconvenir que les catholiques romains ne soient une société très-savante : de

toutes les églises chrétiennes, il n'y a que l'église anglicane qui puisse leur disputer la palme.

J'étois logé à Paris dans le même hôtel avec l'ambassadeur de Tunis, qui, à son retour de Londres, où il avoit passé quelques années, prenoit son chemin par la France. Un jour je vis son excellence morisque qui se divertissoit dans le vestibule, à contempler les superbes équipages qui rouloient par la rue : quelques capucins y passèrent par hasard ; ils n'avoient jamais vu de turc, comme l'ambassadeur à son tour, quoiqu'accoutumé aux habillemens de l'Europe, n'avoit pas encore vu cette étrange figure, que présente un capucin : il n'y a point de termes pour exprimer l'étonnement réciproque qui étoit peint sur leurs physionomies ; je crois que la surprise n'étoit guères été moindre entre le dervis de l'ambassadeur & ces disciples de saint François, s'ils étoient entrés en conférence. C'est ainsi que tous les hommes se regardent les uns les autres avec des yeux étonnés : on ne peut nous mettre dans la tête que le turban de l'Afrique soit une tout-aussi bonne, ou toute-aussi mauvaise coiffure que la capuce européenne.

Diodore de Sicile nous raconte un événement fort remarquable, qui s'est passé sous ses yeux. Dans le tems que la terreur du nom romain remplissoit toute l'Egypte, un soldat légionnaire eut, par mégarde, le malheur de tuer un chat : cet horrible sacrilège souleva toute la populace contre lui : en vain le roi lui-même intercéda en faveur du criminel ; rien ne put le sauver de la fureur publique. Je suis persuadé que le sénat & le peuple de Rome auroient eu moins de délicatesse sur le chapitre de leurs divinités nationales. Peu de tems auparavant, ils avoient assigné à Auguste un siège dans la cour céleste ; & pour peu qu'il eût paru le desirer, ils auroient détroné tous les dieux pour lui faire place,

— *Præsens divus habitur
Augustus.*

dit Horace : c'étoit-là une démarche très-importante, & que, dans d'autres tems, ou dans d'autres nations, on n'eût point regardée d'un œil indifférent.

Nonobstant la sainteté de notre religion, dit l'orateur romain, rien n'est plus commun parmi nous, que le sacrilège ; a-t-on jamais entendu dire qu'un égyptien ait violé le temple d'un chat, d'un ibis ou d'un crocodile ? Il n'y a point de tourment, dit-il ailleurs, qu'un habitant de l'Egypte ne subit plutôt que de faire la moindre injure à un ibis, à un aspie, à un chat, à un chien, ou à un crocodile. Dryden a donc bien eu raison de dire :

Que leur dieu soit construit ou de pierre ou de bois,
En esclaves fournis ils rampent sous ses loix :
Avec le même zèle ils prennent sa défense,
Que si l'or le plus pur composoit son essence.

Que dis-je ? plus les marériaux, dont l'objet de leur culte est formé, sont vils, plus leur dévotion s'échauffe : ils triomphent de ce qui devoit faire leur honte, & se font un mérite auprès de leur dieu de braver, pour l'amour de lui, le ridicule & les opprobres que ses ennemis répandent sur eux à pleines mains. Dix mille croisés s'enrôlent sous les saintes bannières, & se font un honneur infini d'une expédition que leurs ennemis lui reprochent comme la chose du monde la plus déshonorante.

Il y a, je l'avoue, une difficulté contre la Théologie égyptienne ; & où est la Théologie contre laquelle il n'y en ait point ? Dans cinquante ans, un couple de chats, à en juger par la proportion dans laquelle ces animaux se multiplient, peupleroit tout un royaume : mettons vingt ans de plus pour la durée de ce culte : on pourra dire de l'Égypte ce que Pétrone disoit de quelques provinces de l'Italie, qu'il sera plus facile d'y trouver un dieu qu'un homme : le nombre prodigieux des dieux sera venir la famine, qui exterminera jusqu'au dernier de la race humaine ; & il ne restera plus que des dieux, sans prêtres & sans adorateurs. Il est donc probable que cette nation, si renommée dans l'antiquité pour sa sagesse & pour sa saine politique, prévoyant des suites aussi pernicieuses, y ait pourvu en réservant ses hommages aux seules divinités adultes : pour les petits dieux qui étoient encore, il est à croire qu'on n'a pas été aussi scrupuleux à leur égard ; & que l'on a pris sans façon la liberté de les noyer : l'usage d'accorder la religion aux intérêts temporels n'est pas d'invention moderne.

Varron, homme savant & philosophe, disserte sur la religion avec beaucoup de bon sens : il est assez modeste pour ne donner ses spéculations que sous l'aspect de probabilités & de conjectures ; cette retenue sceptique lui attira les insultes de saint Augustin, dont le zèle étoit vif. Augustin ne doutoit de rien : sa foi étoit entière, sa persuasion inébranlable ; cependant un poète, contemporain du paganisme, trouve à son tour, quoique très-abusivement, à la vérité, le système de ce saint homme si faux qu'il ne croit pas même qu'il puisse en imposer aux enfans.

N'est-il pas étrange que l'on soit si positif & si dogmatique sur des matières où il est si facile & si ordinaire de se tromper ? *Moverunt, dit Spartian, & ad tempestate Judai bellum, quod veritas mutare gentilitia.*

Si jamais il y eut une nation ou un tems où la religion établie sembleroit avoir dû perdre tout son crédit ; on croiroit que cela dut arriver à Rome du tems de Cicéron : on penseroit qu'à lors l'incrédulité dut publiquement ériger son trône, & que Cicéron même, & par ses discours & par ses actions, dut s'en montrer le plus zélé partisan ; cependant il étoit bien éloigné de le

faire : de quelque liberté qu'usât ce grand-homme dans ses écrits & dans ses conversations philosophiques ; on le voit prendre un soin extrême que sa conduite ne donne lieu à des reproches de théisme & de profanation ; il vouloir même que sa famille, & l'Érence son épouse, en qui pourtant il avoit beaucoup de confiance, le prissent pour un homme religieux : il nous reste de lui une lettre adressée à cette dernière, où il lui recommande très-sérieusement d'offrir des sacrifices à Apollon & à Esculape, en reconnaissance du rétablissement de sa santé.

La dévotion de Pompée étoit bien plus sincère : dans toute la conduite qu'il tint durant les guerres civiles, on remarque qu'il faisoit beaucoup de fonds sur les augures, les songes, & les prophéties. Il n'y eut genres de superstition dont Augulle ne fût infecté. On raconte que la veine poétique de Milton étoit moins fertile à peindre que dans le reste de l'année : Augulle observant même que, durant cette saison, il ne rêvoit pas si bien, & faisoit plus de songes creux qu'à son ordinaire : lorsqu'il lui arrivoit par hasard de mettre le fouler droit au pied gauche, & le fouler gauche au pied droit, ce grand & sage empereur géardoit toute contenance. En un mot, on ne sauroit douter que les anciennes superstitions n'aient produit autant de dévots de tout ordre qu'en produisent quelques religions modernes : leur influence peut-être n'étoit pas si forte ; mais elle n'étoit pas moins universelle : la foi n'étoit pas si ferme, si précise, si décisive ; mais il y eut tout autant de croyans.

Quelqu'impérieux & tranchant que soit le langage de la superstition, on peut observer que les superstitieux affectent plutôt d'être convaincus qu'ils ne le sont en effet : leur conviction n'est pas solide ; rarement leur foi approche de cette persuasion, d'après laquelle nous réglons notre conduite dans les affaires de la vie commune. Les hommes n'osent pas s'avouer à eux-mêmes les doutes qu'ils nourrissent dans leur esprit : ils croient mériter par une foi implicite, en prenant le ton affirmatif sur tout, ils se déguisent leur incrédulité réelle à force de bigoterie. Mais la nature ne perd point ses droits : la pale lueur qui nous éclaire dans ces régions sombres, n'égalera jamais la force des impressions que font sur nous l'expérience & le sens commun. Les actions démentent les discours ; elles font voir que dans ces sortes de sujets notre foi n'est qu'une opération inexplicable de l'entendement, placée entre la défiance & la conviction, mais plus voisine de la première.

Notre esprit paroît être d'une substance bien peu solide : si même, de nos jours, tant de gens, qui ne cessent, pour ainsi dire, de faire agir sur lui le marteau & le burin, ne peuvent y graver des dogmes dont l'impression soit durable ; cela devoit être encore bien moins praticable dans

les tems de l'antiquité, lorsque les personnes gagées, pour exercer ces sortes de fonctions, étoient en beaucoup plus petit nombre : faut-il s'étonner que les hommes d'alors, n'étant frappés que de leurs passagères, aient souvent paru incrédules & ennemis de la religion établie, sans l'être en effet, ou du moins sans savoir au juste ce qu'ils étoient.

Une autre cause rendoit les anciennes religions plus vagues & plus déconuës que ne le sont les modernes; les premières ne tenoient qu'à la tradition; au-lieu que les dernières sont consignées dans des écrits. Les traditions des vieux tems sont perplexes, contradictoires, & le plus souvent douteuses, il n'étoit pas possible de les réduire à un canon fixe qui déterminât les articles qu'il falloit recevoir; semblables aux légendes des catholiques. Les contes, que l'on faisoit des dieux, étoient sans nombre : chacun en croyoit quelque chose; personne ne pouvoit tout croire; & cependant on ne pouvoit disconvenir que tout ne fût également bien ou mal fondé. Différentes villes & différens peuples débitoient souvent des traditions diamétralement opposées; & il n'y avoit point de raison de préférer l'une à l'autre. On étoit accablé d'une infinité d'histoires sur lesquelles la tradition n'apprenoit rien de positif; & l'on passoit, par des nuances presque imperceptibles, des articles fondamentaux à ces fictions gratuites. La religion payenne disparoit comme un brouillard, aussi-tôt qu'on la regarde de près, & qu'on l'examine pièce après pièce; on n'a jamais pu l'assujettir à des dogmes & à des principes constants. Ces considérations, à la vérité, n'étoient pas en état de détromper la multitude, parce que la multitude n'est pas raisonnable; cependant elles la faisoient vaciller & hésiter dans la foi; elles pouvoient même conduire certains esprits à des pratiques & à des sentimens qui avoient tout l'air de l'irreligion la plus décidée.

Ajoutons que les fables du paganisme étoient gaies, riantes, faciles à comprendre & à retenir: il n'y entra ni diables, ni lacs de souffre, ni rien qui pût effrayer l'imagination. Qui pourroit s'empêcher de sourire au récit des amours de Mars & de Venus, ou en pensant aux tendres gaillardises de Jupiter & de Pan? C'étoit véritablement, à ces égards, une religion poétique, peut-être même étoit-elle au-dessous de la grande Poésie: les poètes modernes en ont fait usage; mais jamais assurément ils ne parlent avec plus de liberté & d'irrévérence de ces dieux, qu'ils regardent comme des êtres fabuleux, que n'en firent les anciens, qui les prenoient pour des objets de culte & d'adoration.

Un système n'a pas fait de profondes impressions sur l'esprit du peuple: donc tous les hommes de bon sens l'ont rejeté; donc, en dépit des préjugés de l'éducation, le système opposé

a été généralement reconnu pour vrai, en vertu des raisonnemens qui l'appuyoient; cette conclusion n'est rien moins que juste; il me semble que l'on devroit en conclure précisément le contraire. Moins une superstition est importune & présomptueuse; moins aussi elle provoque notre indignation, & moins nous sommes excités à remonter vers sa source, & à creuser jusqu'à ses fondemens. Il est d'ailleurs inconteste que l'empire que toute sorte de foi superstitieuse exerce sur l'entendement, est un empire chancelant & peu assuré: il dépend beaucoup de l'humeur & des caprices de l'imagination; la différence n'est que dans les degrés: un ancien placera un trait impie à côté d'une tirade dictée par la superstition, il y a des discours où cette alternative se fait remarquer d'un bout à l'autre; les modernes pensent souvent de la même manière, mais ils sont plus circonspects dans leurs expressions.

Lucien dit, en termes bien exprès, que de son tems, on ne pouvoit refuser de croire les fables les plus ridicules du paganisme, sans passer pour impie & profane; & pense-t-on que cet aimable écrivain eût employé toute la force de son esprit, qu'il eût lancé tant de traits satyriques contre la religion nationale, si cette religion n'avoit point été généralement reçue parmi ses compatriotes & ses contemporains?

Tite-Live reconnoît, comme seroit un théologien de nos jours, que l'irreligion est devenue fort commune; mais il la condamne avec la même sévérité: le peuple pouvoit-il être exempt des superstitions qui en imposoient à un si grand homme?

Les stoïciens donnoient à leur sage les épithètes les plus sublimes, & qui renioient même de la profanation: il n'y avoit que lui que l'on pût nommer riche, libre, souverain; il étoit égal aux immortels; ils oublièrent d'ajouter que: pour l'esprit & le bon sens, il en avoit pour le moins autant qu'une vieille femme. Rien n'est plus pitoyable que de voir cette secte, imbuë des plus basses superstitions, & respectant toutes les sottises que les augures ont imaginées, prenant le corbeau qui croasse du côté gauche pour un mauvais pronostic, & le cri de la corneille qui se fait entendre du même côté, par un présage de bonheur.

De tous les stoïciens grecs, il n'y eut que Panætius qui osa douter de la certitude de l'art des augures & des devins. Marc-Antonin nous apprend lui-même qu'il a souvent reçu en songe des avis de la part des dieux. Si Epictète nous défend de faire attention au langage des corneilles & des corbeaux, ce n'est pas qu'il croie ce langage faux, c'est qu'il le croit sans conséquence; ces oiseaux ne peuvent nous prédire autre chose, si ce n'est: tu te rompras le cou; tu feras la perte de tes biens, événemens qui, selon Epictète, ne nous regardent pas, & ne doi-

vent en aucune façon nous intéresser. Le stoïcisme est un mélange de superstition & d'enthousiasme philosophique ; l'esprit de cette secte entièrement tourné vers la Morale, déraisonne en fait de religion.

Platon fait dire à Socrate qu'on ne l'accusait d'impiété, que parce qu'il refusoit de croire certaines fables, parce qu'il nioit, par exemple, que Saturne ait châtié son père Uranus, & que Jupiter ait détrôné son père Saturne ; cependant, dans un des dialogues qui suivent, le même Socrate représente le peuple athénien comme généralement persuadé que l'ame est mortelle. Y a-t-il ici une contradiction ? Oui ; mais ce n'est pas Platon, c'est le peuple qui se contredit. Dans tous les tems, les principes du peuple sont un composé de parties discordantes ; & ils devoient l'être sur-tout dans ces tems-là, lorsque le joug de la superstition étoit si léger & si facile à porter.

Le même Cicéron, qui, dans le sein de sa famille, affecte des sentimens si dévots, ne se fait point de conscience de traiter, devant un tribunal public, la doctrine d'un état à venir de fable ridicule, qui ne mérite pas que l'on y fasse la moindre attention. Dans Salluste, César parle, en plein sénat, sur le même ton.

Cependant on auroit tort de conclure de ces propos licencieux, que l'incrédulité & le scepticisme aient été répandus parmi le peuple ; cela est manifestement faux. Il est vrai que certains articles de la religion établie étoient assez indifférens à ceux qui la professaient ; mais d'autres leur tenoient plus à cœur : les pyrrhoniens faisoient tous leurs efforts pour montrer que les uns n'étoient pas mieux fondés que les autres : Cotta se servit de cet artifice dans ses dialogues sur la nature des dieux : pour réfuter le système de la mythologie par degrés, il examine d'abord, avec son adversaire orthodoxe, les histoires les plus graves, & les plus universellement reçues ; de-là il passe à ces contes frivoles que tout le monde tournoit en ridicule : des dieux il descend aux déesses, des déesses aux nymphes, des nymphes aux faunes & aux satyres ; Carnéade son maître avoit usé de la même méthode.

Enfin, voici les deux différences les plus frappantes qu'il y ait entre une religion traditionnelle ou mythologique, & une religion systématique ou scholastique. D'abord la première est souvent plus raisonnable que la seconde : elle n'est, pour ainsi dire, qu'un recueil d'événemens, peu fondés il est vrai, mais qui pourtant n'impliquent pas des contradictions formelles, & dont on puisse démontrer l'absurdité. Ensuite la religion traditionnelle ne pèse pas si fort à l'esprit humain ; & quoique généralement reçue, elle n'excite pas des passions si violentes, ni ne fait de si fortes impressions sur l'entendement.

La religion primitive du genre humain doit sa principale origine aux craintes que l'avenir inspire. On peut juger quelles idées les hommes doivent se faire d'un pouvoir invisible & inconnu ; tandis que tout les fait trembler, & que leur esprit n'est rempli que de sinistres événemens. Tout ce que la malice, la sévérité, la vengeance, la cruauté, ont de plus affreux, vient se peindre des traits les plus noirs dans l'ame sombre du dévot, & augmenter l'horreur dont elle est pénétrée. En proie à mille terreurs paniques, dont une imagination vive lui multiplie les objets : dans ces profondes ténèbres, ou, ce qui pis est, dans ce foible crépuscule dont il est environné, la divinité se présente à lui comme un spectre revêtu de la forme la plus épouvantable ; il n'y a point de trait de méchanceté dont il ne la croie capable, & que, dans ses accès de frayeur, il ne lui attribue en effet sans le moindre scrupule.

Tel paroît être l'état naturel de la religion, envisagée par une de ses faces ; mais elle en présente encore une autre. Si nous considérons ce goût pour l'exagération & la flatterie qui se manifeste dans tous les systèmes religieux, & qui est l'effet de la frayeur même dont nous venons de parler ; il paroît qu'il en doive naître une Théologie toute opposée. La divinité sera ornée de toutes les vertus, de toutes les qualités excellentes ; & , quelque loin que l'on pousse l'hyperbole, on ne croira jamais en avoir assez dit ; ses perfections paroîtront encore bien au-dessus des éloges qu'on leur donne. De-là résultent des panégyriques sans fin ; & l'on ne prend pas la peine d'examiner s'ils s'accordent avec la raison ou avec les phénomènes ; on s'y croit suffisamment autorisé par-là même qu'ils tendent à exalter la gloire du divin objet de notre culte.

Ici donc il y a une espèce de contradiction entre les deux principes de la nature humaine sur lesquels la religion est fondée. Nos terreurs naturelles nous font voir une divinité méchante, & , pour ainsi dire, diabolique ; notre penchant à louer nous la peint excellente & toute parfaite. Chacun de ces principes a plus ou moins d'influence sur nous, selon les dispositions des esprits, dans l'homme livré à lui-même.

Il n'est pas surprenant que des peuples, plongés dans l'ignorance & la barbarie, comme sont les habitans de l'Afrique, ceux des Indes ; ceux même du Japon, incapables d'étendre les notions qu'ils se forment d'un pouvoir intelligent, adorent un être qui, de leur propre aveu, est cruel, mal-faisant & détestable ; il est cependant à croire qu'ils se gardent bien de dire tout haut ce qu'ils en pensent, & sur-tout de le dire dans son temple, où il pourroit les entendre.

Tous les idolâtres ont gardé, pendant longtemps, des notions aussi viles & aussi abjectes ; & il est certain que les grecs eux-mêmes ne s'en sont jamais entièrement défaits. Xénophon observe, à l'honneur de Socrate, qu'il a toujours rejeté l'opinion vulgaire qui borne la connoissance des dieux à certains objets, & par rapport aux autres les laisse dans une parfaite ignorance : selon ce philosophe, les dieux connoissent parfaitement toutes nos actions, toutes nos paroles & toutes nos pensées ; mais cette Philosophie étant d. beaucoup trop haute pour la portée de ses concitoyens, il ne faut point être surpris de les voir critiquer & blâmer, dans leurs écrits, ces mêmes dieux, aux autels desquels ils se prosternent. Hérodote, en particulier, en plus d'un endroit, ne craint point de leur attribuer des sentimens d'une basse envie, qui conviendroient mieux à des démons. Cependant, dans le tems même que les payens chargeoient leurs divinités des actions les plus infâmes ; les cantiques, qu'ils chantoient dans leurs temples, ne retentissoient que des épithètes les plus glorieuses. Lorsque le poëte Timothée récita l'hymne qu'il avoit composé à l'honneur de la cruelle & capricieuse Diane, dont il élevoit les vertus & les actions jusqu'aux nues : « puisse votre fille, lui dit un des assistants, ressembler à la déesse que vous célébrez ! »

Lorsque les hommes agrandissent l'idée de leur divinité, cette exaltation, le plus souvent, ne sert que sur le pouvoir & l'intelligence ; on oublie la bonté ; ce n'est pas assez de l'oublier ; à mesure que les dieux acquièrent plus de science & d'autorité, ils deviennent plus redoutables : aucun secret n'échappe à leur vue, ils pénètrent jusqu'aux recoins les plus cachés du cœur humain. Il faut donc bien prendre garde de ne rien disapprouver de ce qu'ils font, il faut écarter tout sentiment de blâme ; il faut louer, applaudir, être ravi en extase ; & si quelqu'esprit mélancolique, dans un accès de vapeurs, attribue aux objets de notre dévotion une conduite qui seroit révoltante dans des hommes, il faut pourtant la trouver admirable en eux, & leur en faire de grands complimens. Plusieurs religions populaires, à en juger par les conceptions du commun des hommes, sont véritablement une espèce de démonisme : de quelques éloges que l'adorateur enthousiaste comble son dieu, il est certain que pour l'ordinaire il lui ôte en bonté tout ce qu'il lui donne en intelligence & en grandeur. Le langage de l'idolâtre peut être mensonger & contraire à l'opinion qu'il a dans l'esprit ; chez les dévots plus raffinés l'opinion elle-même contrarie souvent une espèce de fausseté, & se voit démentie par les sentimens du cœur ; ce cœur déteste tout bas les effets cruels de la vengeance de son dieu, tandis que l'esprit, en lâche courtisan, n'ose rien y voir que d'adora-

ble & de parfait. Ce combat interne augmente la terreur, & donne un air plus hideux aux phantômes qui persécutent les victimes infortunées de la superstition.

Un jeune homme a lu l'histoire des dieux dans Homère ou dans Hésiode : il a vu leurs factions, leurs guerres, leurs injustices, leurs adultères, leurs incestes, tous leurs crimes, en un mot, décorés des plus grands éloges. Quelle est sa surprise, lorsqu'il se produit dans le monde, de voir que les loix infligent des châtimens à ces mêmes actions que ses poètes attribuent aux habitans du séjour céleste ? Cette observation est de Lucien. Il y a peut-être un contraste plus fort encore entre les idées, que des religions plus récentes nous donnent, & entre ces sentimens de générosité, de douceur, d'impartialité & de justice que la nature elle-même a gravés dans nos cœurs. A mesure que ces religions multiplient les sujets de crainte ; elles rendent la notion de la divinité encore plus grossière & plus barbare. Il n'y a que la nécessité absolue des principes de la Morale pour le maintien de la société qui puisse conserver ces principes purs dans notre esprit, & faire en sorte que nous réglions constamment sur eux le jugement que nous portons de la conduite des hommes. S'il ne répu-ne pas aux notions communes que les princes se l'assemblent une Morale à part, un peu différente de celle des simples particuliers ; à combien plus forte raison cela ne doit-il pas être permis à ces intelligences supérieures dont la nature, les propriétés & les intentions nous sont si profondément cachées ?

Sunt superis sua jura . . .

Les dieux ont des maximes de droit qui ne sont faites que pour eux.

XIV.

Je ne puis m'empêcher de placer ici une observation qui ne devroit pas échapper à ceux qui se mêlent de faire des recherches sur la nature humaine. Quelque sublime que soit la définition nominale qu'une religion puisse donner de la divinité ; il est certain qu'un grand nombre, peut-être même la plupart des croyans cherchent moins à attirer la faveur divine par la vertu & les bonnes œuvres, qui seules peuvent plaire à l'être tout-parfait, que par des observances frivoles, par un zèle immodéré, par des extases fanatiques, par une foi aveugle aux mystères & aux opinions absurdes. Il n'y a qu'une très-petite partie du sadder, aussi-bien que du pentateuque, qui consiste en préceptes de Morale ; & soyons sûrs que c'est la moins observée. Quand les anciens romains étoient affligés de la peste, ils étoient bien éloignés de la regarder comme

le châtement de leurs vices, il ne leur vint pas même dans l'esprit de se repentir & de changer de conduite : ils ne pensèrent point qu'ils étoient les brigands du monde, que leur ambition & leur avarice désoloient la terre, & réduisoient les nations les plus opulentes à la mendicité ; ils avoient un moyen plus court d'appaier la colère céleste ; c'étoit de créer un dictateur, & de lui faire chasser un clou dans une porte.

Dans l'isle d'Égine, une faction ayant formé un complot, les conjurés attaquèrent en trahisons & assassinèrent en barbares sept-cent de leurs concitoyens : un de ces infortunés s'étoit réfugié à la porte du temple qu'il tenoit embrassée ; ils lui coupèrent les deux mains, & l'ayant emporté hors de la terre sacrée, le massacèrent impitoyablement : « Par cette impiété, dit Hérodote, ils offensèrent les dieux & se rendirent coupables d'un crime qui ne peut jamais être expié : il ne compte donc pour rien tant d'autres assassins, qui font frémir d'horreur ».

Supposons même, ce qui pourtant est rare, qu'il y ait une religion populaire qui déclare expressément que les bonnes mœurs sont l'unique moyen d'obtenir la faveur divine ; supposons qu'il y ait des prêtres établis pour répéter tous les jours cette maxime dans leurs sermons, & pour l'inculquer aux esprits avec l'éloquence la plus persuasive : tel est l'attachement des hommes pour leurs vieux préjugés, qu'au défaut de quelque autre superstition ils seroient consister l'essence de la religion à être réguliers à ces exercices, plutôt que de la placer dans la vertu & dans la Morale. Nous ne voyons pas que le sublime prologue des loix de Zaleucus ait inspiré aux locriens, sur la manière de se rendre la divinité favorable, des idées plus saines que n'en avoient les autres Grecs.

Notre observation est donc universellement vraie ; mais il n'en est pas pour cela moins difficile de rendre raison du fait. Il ne suffit pas de dire que le peuple est par-tout accoutumé à dégrader ses dieux, à les former sur son modèle, à en faire une espèce de créatures humaines, seulement un peu plus éclairées & plus puissantes que nous : cela ne lève point la difficulté ; il n'y a personne qui soit assez stupide, assez dépourvu de raison naturelle pour ne pas voir que la vertu & la probité sont les plus estimables de toutes les qualités dont l'homme puisse être revêtu ; pourquoi donc n'attribue-t-on pas à son dieu la même façon de penser ? pourquoi ne fait-on pas consister dans leur exercice toute la religion, ou du moins la partie la plus essentielle de la religion ?

Dira-t-on que l'on préfère les pratiques superstitieuses à celle de la Morale, parce qu'elles sont moins pénibles ? mais, pour ne point parler ici des sévères pénitences du brachmane & du talapoin, n'en est-ce pas déjà une bien dure

que le rhamadan des turcs ? sous des climats brûlants, & souvent dans les mois les plus chauds de l'année, ces pauvres gens demeurent, plusieurs jours de suite, depuis le lever jusqu'au coucher du soleil, sans manger & sans boire : il n'y a assurément personne de si vicieux ni de si dépravé, qui ne trouvât cette abstinence plus rude que l'exercice d'un devoir de Morale, de quelque nature qu'il pût être. Croiroit-on qu'il y ait plus d'agrément à observer les quatre cérémonies des moscovites, ou à imiter la vie austère de quelques catholiques romains, qu'à avoir un esprit doux & bienfaisant ? Pour peu qu'on ait acquis l'habitude des vertus, elles deviennent autant de plaisirs ; au lieu que la superstition est toujours odieuse & incommode.

Essayons de donner une solution plus satisfaisante. Ce que nous faisons comme amis, ou comme pères, nous paroît des devoirs dont nous nous acquittons envers nos bienfaiteurs & nos enfants : nous ne pourrions y manquer sans desservir les noeuds du sang, & sans transgresser les loix naturelles : nous les remplissons par inclination : un sentiment d'ordre & de beauté morale nous y fait trouver de nouveaux plaisirs : l'homme vertueux fait le bien sans peine & sans effort ; les vertus même qui sont plus austères, & qui demandent plus de réflexion, le dévouement à la patrie, l'obéissance filiale, la tempérance, l'intégrité, ces vertus, dis-je, nous paroissent autant d'obligations, qui ne peuvent nous procurer aucun mérite religieux ; nous les devons d'avance, soit à la société, soit à nous-mêmes en observant tous ces devoirs, le superstitieux ne croit pas encore avoir, à proprement parler, agi pour l'amour de son dieu, il croit n'avoir rien fait qui puisse lui mériter une protection spéciale : il ne pense pas que le service le plus agréable aux yeux de la divinité, c'est de faire le bonheur des créatures, qui sont l'ouvrage de ses mains ; il lui fait un culte plus immédiat pour calmer les frayeurs qui l'obsèdent ; la pratique la plus contraire à ses penchans, voilà ce qu'il lui faut : il s'y adonnera par les raisons même qui devroient l'en éloigner ; elle lui paroitra d'autant plus pure, qu'elle n'est fondée sur aucun motif, & que par elle-même elle n'est bonne à rien. Plus il sacrifie de ses aises, plus il montre de zèle & de dévotion ; plus sa conduite lui paroît méritoire : rendre un dépôt, payer ses dettes, ce ne sont là que des actes de justice, dont sa divinité ne sauroit lui tenir compte, des actes dont on ne peut se dispenser, & que bien des gens pratiqueroient quand il n'y auroit point de Dieu ; mais jeûner du matin au soir, se flageller comme un misérable, cela se rapporte plus directement au service divin. Voilà donc les seuls motifs qui engagent le superstitieux à ces sortes d'austérités : par ces marques d'une dévotion distinguée, il s'insinuerait dans la faveur de l'être suprême : désormais il

doit

dort en sureté, il peut se promettre, & du bonheur dans cette vie & la salut éternel dans la vie à venir.

Voilà d'où vient encore que souvent la piété la plus superstitieuse est compatible avec les dispositions les plus criminelles. Ne jugeons jamais des mœurs d'un homme seulement par la ferveur de son zèle, ou par son assiduité aux exercices publics, quand même nous serions assurés qu'il agit de bonne foi : rien n'est plus trompeur que cette conclusion ; les attentats les plus énormes sont, au contraire, très-propres à enfanter la terreur religieuse, & à augmenter la superstition. Bomilec a voit formé le complot d'assassiner, dans la même heure, tout le sénat de Carthage, & de donner des fers à sa patrie ; par trop d'égard aux préjugés & aux pronostics, il en perdit l'occasion : sur quoi un historien remarque « qu'il n'y a point d'hommes plus superstitieux que ceux qui forment les entreprises les plus horribles ou les plus périlleuses ». En effet leur dévotion & leur foi spirituelle s'accroissent avec les frayeurs dont ils sont agités. Catilina ne se contenta point des divinités avouées, & des rites établis dans son pays ; les angoisses lui firent créer de nouvelles inventions en ce genre, dont vraisemblablement il ne se fut jamais avisé, s'il étoit demeuré bon citoyen & fidèle aux loix de sa république.

On peut ajouter que les remords & les horreurs secrètes, que l'on sent après un crime commis, ne laissent point de repos au criminel qu'il n'ait eu recours à des cérémonies expiatoires par lesquelles il croit se décharger de ses offenses. Tout ce qui affaiblit ou dérange notre constitution intérieure, favorise les intérêts de la superstition : au lieu que rien n'est plus propre à la dompter & à la détruire, qu'une vertu mâle & inébranlable : elle nous préserve des accidens déviateurs qui inspirent la mélancolie, ou du moins elle nous apprend à les supporter ; tant que, dans le calme des passions, ce beau jour éclaire notre esprit, le phantôme des fausses divinités n'ose s'y montrer. Mais, tant que, d'un autre côté, dépourvus d'instruction, nous n'écoutons que la voix naturelle de nos timides cœurs, les terreurs qui nous assiègent nous peindront l'être suprême avec les traits d'un tyran barbare, & les méthodes que nous choisissons pour l'appaiser nous accoutumeront à le regarder comme un être capricieux. Dans les religions populaires, la cruauté & le caprice, sous quelque nom qu'on les déguise, forment toujours le caractère dominant de la divinité : souvent les prêtres même, au lieu de rectifier ces fausses conceptions, les nourrissent & les entretiennent ; plus le Dieu est terrible ; plus nous sommes dociles & soumis à ses ministres : plus les pratiques qu'il faut pour lui plaire sont bizarres ; plus nous sommes réduits à renoncer à nos propres lumières, pour nous livrer à la direction de nos guides spirituels. Ce-

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

pendant, quoique l'artifice des hommes puisse augmenter ces sortes de faiblesse & de folies naturelles ; ce n'est pourtant pas à cet artifice qu'elles doivent leur naissance ; elles poussent des racines plus profondes dans nos esprits ; elles résultent, en un mot, des propriétés essentielles & universelles de la nature humaine.

X V.

Quoique l'homme barbare & manquant d'instruction soit assez stupide pour méconnoître l'auteur de la nature dans ceux de ses ouvrages qui lui sont familiers, & qu'il connoit par habitude ; il ne l'est pourtant pas assez pour rejeter cette idée, lorsqu'on vient à la lui présenter ; & il n'est guères concevable qu'elle puisse être rejetée par un homme qui a le jugement sain. A peine ouvrons-nous les yeux, que par tout nous apercevons des plans, des vues, une destination : dès que nos facultés développées nous mettent en état de nous élever jusqu'à l'origine du système universel, l'idée d'une cause intelligente vient nous frapper avec une évidence qui porte conviction. Les desseins uniformes, qui se font remarquer dans toute la structure de l'univers, nous conduisent, sinon nécessairement, du moins très-naturellement à concevoir cette cause comme unique & individuelle ; il n'y a que des préjugés d'éducation qui puissent étouffer en nous un sentiment aussi raisonnable. Les événements même, dans lesquels la nature semble se contrarier, prouvent un plan suivi, parce que l'on découvre ces événements partout : tout annonce la même intention, quelque inexplicable & incompréhensible qu'elle soit.

Les biens & les maux, le bonheur & la misère, la sagesse & la folie, la vertu & le vice, tout cela est mêlé & confondu. Rien n'est pur & sans alliage ; tout avantage a ses inconvénients : il se fait une compensation générale entre toutes les conditions & tous les états. Dans nos vœux les plus chimériques, il ne nous est presque pas possible d'imaginer une situation qui puisse nous fixer, & qui ne nous laisse plus rien à désirer : la coupe de la vie nous est versée des deux tonneaux que le poète place à la droite & à la gauche de Jupiter : on, s'il arrive que nous la buvions pure, le même poète nous dira qu'elle est tirée du tonneau gauche.

Nous ne faisons, pour ainsi dire, qu'effleurer les biens ; plus un bien est exquis, plus aussi le mal qui l'accompagne est violent ; c'est ici une de ces loix de la nature, qui ne souffrent que peu d'exceptions. L'esprit le plus pénétrant est voisin de la folie ; les plus grands éclats de joie touchent à la plus profonde mélancolie ; les plaisirs les plus ravissans sont suivis de la fatigue & des dégoûts les plus cruels ; à l'espoir le plus flatteur succèdent les traverses les plus accablantes. En général, il n'y a point de vie plus passable,

Bb

car, pour la vie heureuse, il n'y faut point songer, il n'y a point de vie plus passable que celle d'un homme modéré, qui garde, autant qu'il est possible, un juste équilibre, & qui contracte une espèce d'insensibilité pour tout le reste.

Le bon, le grand, le sublime, le délicieux étant compris éminemment dans les principes purs du théisme, l'analogie de la nature exige que le bas, le puérile, l'absurde, le terrible soient le partage des fictions & des chimères religieuses.

Ce penchant que nous avons tous à croire l'existence d'un pouvoir intelligent & invisible, s'il n'est pas un instinct primitif, est au moins un résultat de l'usage de notre esprit, inséparable de la nature humaine : on peut l'envisager comme une marque que le divin ouvrier a imprimée à son ouvrage. Quoi de plus glorieux pour les hommes, que d'avoir été choisis, parmi toutes les créatures, pour porter l'empreinte & l'image du créateur ! Mais, juste ciel ! Combien cette image est-elle défigurée dans les religions populaires ! Que la divinité devient méconnaissable dans les portraits que nous en traçons ! que de caprices, d'absurdités & de défauts nous mettons en elle ! que nous la dégradons ! oui, nous la dégradons bien au-dessous de ce que dans la vie commune nous appelons un homme sensé, ou un *humain* homme.

Noble prérogative de la raison humaine ! elle peut atteindre à la connoissance du souverain être, des objets que la nature expose à nos sens, elle remonte jusqu'au premier principe, jusqu'au créateur de l'univers. Mais voici bien un autre spectacle : promenez vos regards sur les nations & les tems : examinez les maximes de religion qui ont eu vogue dans le monde, vous aurez de la peine à vous persuader que ce soit autre chose que des rêves d'un homme en délire ; peut-être même les prendrez-vous plutôt pour des imaginations capricieuses de singes travestis, que pour des assertions sérieuses, positives, & dogmatiques d'êtres qui s'honorent du beau nom d'êtres raisonnables.

Ecoutez les protestations des hommes, il n'y a rien de si assuré qu'ils soient si assurés que de la vérité de leur religion. Voyez leur conduite : vous doutez qu'ils aient jamais eu de religion du tout.

L'homme, dont le zèle parait le plus fervent & le plus vrai, peut être un hypocrite. L'impie le plus déclaré peut ressentir des frayeurs secrètes, & n'est pas à l'abri des remords de conscience.

Les personnes qui avoient le plus d'esprit, & l'esprit le plus cultivé, ont souvent donné dans de grandes absurdités en fait de Théologie. Les hommes les plus sensuels & les plus dissolus ont souvent embrassé les préceptes les plus rigoureux en fait de religion.

L'ignorance est la mère de la superstition.

Maxime proverbiale, mais confirmée par l'expérience. Cependant cherchez un peuple qui n'ait point de religion : si vous le trouvez, soyez sûr qu'il ne diffère pas beaucoup des brutes.

Qu'y a-t-il de plus pur que la Morale de quelques systèmes de Théologie ? Qu'y a-t-il de plus dépravé que les pratiques auxquelles ces mêmes systèmes donnent cours ?

La consolante perspective d'une vie à venir nous cause les transports les plus vifs ; mais les sujets de terreur, que cette idée renferme, font bientôt cesser nos transports, leur impression est bien autrement forte & durable dans l'esprit humain.

Tout est énigme & mystère : le doute, l'incertitude, l'irrésolution, voilà les seuls fruits de nos plus exactes recherches. Mais telle est la faiblesse de notre raison, tel est l'effort contagieux de l'opinion, que ce doute même, ce doute fléchi, ne pourroit être de durée, si nous ne portions la vue plus loin, si, en opposant superstition à superstition, nous ne les faisons, pour ainsi dire, combattre ensemble : pendant qu'elles se font la guerre la plus furieuse, nous nous sauvons heureusement dans les régions obscures, mais tranquilles de la Philosophie chrétienne & de la Religion révélée.



SENS, f. m. (*Métaphysique*). *Sens* est une faculté de l'âme, par laquelle elle aperçoit les objets extérieurs, moyennant quelque action ou impression faite en certaines parties du corps, que l'on appelle *les organes des sens*, qui communiquent cette impression au cerveau.

Quelques-uns prennent le mot *sens* dans une plus grande étendue; ils le définissent une faculté par laquelle l'âme aperçoit les idées ou les images des objets, soit qu'elles lui viennent du dehors par l'impression des objets même, soit qu'elles soient occasionnées par quelque action de l'âme sur elle-même.

En considérant sous ce point de vue le mot *sens*, on en doit distinguer de deux espèces, d'extérieurs & d'intérieurs, qui correspondent aux deux différentes manières, dont les images des objets que nous apercevons sont occasionnées & présentes à l'esprit, soit immédiatement du dehors, c'est-à-dire, par les cinq *sens* extérieurs, l'ouïe, la vue, le goût, le tact & l'odorat; soit immédiatement du dedans, c'est-à-dire, par les *sens* internes, tels que l'imagination, la mémoire, l'attention, &c., auxquelles on peut joindre la faim, la soif, la douleur, &c.

Les *sens* extérieurs sont des moyens par lesquels l'âme a la perception, ou prend connoissance des objets extérieurs. Ces moyens peuvent être considérés, tant du côté de l'esprit, que du côté du corps. Les moyens du côté de l'esprit sont toujours les mêmes; c'est toujours la même faculté par laquelle on voit, on entend. Les moyens du côté du corps sont aussi différents que les différents objets qu'il nous importe d'apercevoir. De-là ces différents organes du sentiment; chacun desquels est constitué de manière à donner à l'âme quelque représentation & quelque avertissement de l'état des choses extérieures, de leur proximité, de leur convenance, de leur disconvenance, & de leurs autres qualités; &c., de plus, à donner des avis différents, suivant le degré, l'éloignement, ou la proximité du danger ou de l'avantage; & c'est de-là que viennent les différentes fonctions de ces organes, comme d'entendre, de voir, de sentir ou flairer, de goûter, de toucher.

Un excellent auteur moderne nous donne une notion du *sens* très-ingénieuse; selon ses principes, on doit définir le *sens* une puissance d'apercevoir, ou une puissance de recevoir des idées. En quelques occasions, au lieu de puissance, il aime mieux l'appeler une *détermination de l'esprit à recevoir des idées*; il appelle *sensations* les idées

qui sont ainsi appettes, ou qui s'élèvent dans l'esprit.

Les *sens* extérieurs sont par conséquent des puissances de recevoir des idées, à la présence des objets extérieurs. En ces occasions, on trouve que l'âme est purement passive, & qu'elle n'a point directement la puissance de prévenir la perception ou l'idée & de la changer ou de la varier à sa réception, pendant tout le tems que le corps continue d'être en état de recevoir les impressions des objets extérieurs.

Quand deux perceptions sont entièrement différentes l'une de l'autre, ou qu'elles ne se conviennent que sous l'idée générale de sensation, on désigne par différents *sens* la puissance qu'a l'âme de recevoir ces différentes perceptions. Ainsi, la vue & l'ouïe dénotent différentes puissances de recevoir les idées de couleurs & de sons; &c., quoique les couleurs comme les sons aient entre elles de très-grandes différences; néanmoins il y a beaucoup plus de rapport entre les couleurs les plus opposées, qu'entre une couleur & un son; & c'est pourquoi l'on regarde les couleurs comme des perceptions qui appartiennent à un même *sens*; tous les *sens* semblent avoir des organes distingués, excepté celui du toucher, qui est répandu plus ou moins par tout le corps.

Les *sens* intérieurs sont des puissances ou des déterminations de l'esprit, qui se reposent sur certaines idées qui se présentent à nous, lorsque nous apercevons les objets par les *sens* extérieurs. Il y en a de deux espèces différentes, qui sont distinguées par les différents objets de plaisir, c'est-à-dire, par les formes agréables ou belles des objets naturels, & par des actions belles.

En réfléchissant sur nos *sens* extérieurs, nous voyons évidemment que nos perceptions de plaisir & de douleur ne dépendent pas directement de notre volonté. Les objets ne nous plaisent pas comme nous le souhaiterions; il y a des objets dont la présence nous est nécessairement agréable, & d'autres qui nous déplaisent malgré nous; & nous ne pouvons, par notre propre volonté, recevoir du plaisir & éloigner le mal, qu'en nous procurant la première espèce d'objets, & qu'en nous mettant à couvert de la dernière. Par la constitution même de notre nature, l'un est occasion du plaisir, & l'autre du mal être. En effet; nos perceptions sensibles nous affectent bien ou mal, immédiatement, & sans que nous ayons aucune connoissance du sujet de ce bien ou de ce mal, de la manière dont cela se fait sentir, & des occasions qui le font naître,

sans voit l'utilité ou les inconvénients, dont l'usage de ces objets peut être la cause dans la suite. La connoissance la plus parfaite de ces choses ne changeroit pas le plaisir ou la douleur de la sensation ; quoique cela pût donner un plaisir qui se fait sentir à la raison, très-distinct du plaisir sensible, ou que cela pût causer une joie distincte par la considération d'un avantage que l'on pourroit attendre de l'objet, ou exciter un sentiment d'averfion, par l'appréhension du mal.

Il n'y a presque point d'objet, dont notre ame s'occupe, qui ne soit une occasion de bien ou de mal être : ainsi, nous nous trouverons agréablement affectés d'une forme régulière, d'une pièce d'Architecture ou de Peinture, d'un morceau de Musique ; & nous sentons intérieurement que ce plaisir nous vient naturellement de la contemplation de l'idée qui est alors présente à notre esprit, avec toutes les circonstances ; quoique quelques-unes de ces idées ne renferment rien en elles de ce que nous appellons *perception sensible* ; & dans celles qui le renferment, le plaisir vient de quelque uniformité, d'ordre, d'arrangement ou imitation, & non pas des simples idées de couleur, de son.

Il paroît qu'il s'ensuit de-là que, quand l'instruction, l'éducation, ou quelque préjugé nous fait naître des desirs ou des répugnances par rapport à un objet ; ce désir ou cette averfion sont fondés sur l'opinion de quelque perfection ou de quelque défaut, que nous imaginons dans ces qualités. Par conséquent, si quelqu'un, privé du *sens* de la vue, est affecté du désir de beauté, ce désir doit naître de ce qu'il sent quelque régularité dans la figure, quelque grace dans la voix, quelque douceur, quelque mollesse, ou quelques autres qualités qui ne sont perceptibles que par les *sens* différens de la vue, sans aucun rapport aux idées de couleur.

Le seul plaisir de sentiment, que nos philosophes semblent considérer, est celui qui accompagne les simples idées de sensation. Mais il y a un très-grand nombre de sentimens agréables, dans ces idées complexes des objets, auxquels nous donnons les noms de *beaux* & d'*harmonieux* ; que l'on appelle ces idées de beauté & d'*harmonie*, des perceptions des *sens* extérieurs de la vue & de l'ouïe, ou non, cela n'y fait rien : on devroit plutôt les appeler un *sens interne*, ou un *sentiment intérieur*, ne fût-ce seulement que pour les distinguer des autres sensations de la vue & de l'ouïe, que l'on peut avoir sans aucune perception de beauté & d'*harmonie*.

Ici se présente une question, savoir, si les *sens* sont pour nous une règle de vérité. Cela dépend de la manière dont nous les envisageons. Quand nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous touchant la vérité d'une chose, nous disons que nous l'a-

vous vue de nos yeux ; & si l'on suppose que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi ; le témoignage des *sens* est donc par cet endroit une première vérité, puisqu'alors il tient lieu de premier principe, sans qu'on remonte, ou qu'on puisse vouloir remonter plus haut : c'est de quoi tous conviennent unanimement. D'un autre côté, tous conviennent aussi que les *sens* sont trompeurs ; & l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant, si nous sommes certains d'une chose dès-là que nous l'avons vue, comment le *sens* de la vue peut-il nous tromper ; & s'il peut nous tromper, comment sommes-nous certains d'une chose pour l'avoir vue ?

La réponse ordinaire à cette difficulté, c'est que notre vue & nos *sens* nous peuvent tromper, quand ils ne sont pas exercés avec les conditions requises ; savoir que l'organe soit bien disposé, & que l'objet soit dans une juste distance. Mais ce n'est rien dire là. En effet, à quoi sert de marquer, pour des règles qui justifient le témoignage de nos *sens*, des conditions que nous ne saurions nous-mêmes justifier, pour savoir quand elles se rencontrent ? Quelle règle infailible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouïe, de mon odorat, est actuellement bien disposé ? Nos organes ne nous donnent une certitude parfaite, que quand ils sont parfaitement formés ; mais ils ne le sont que pour des tempéramens parfaits ; & comme ceux-ci sont très-rare, il s'ensuit qu'il n'est presque aucun de nos organes qui ne soit défectueux par quelque endroit.

Cependant, quelque évidente que cette conclusion paroisse, elle ne détruit point une autre vérité, savoir que l'on est certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laissé ici quelque chose à dénouer, puisqu'une maxime sentée ne sauroit être contraire à une maxime sentée. Pour développer la chose, examinons en quoi nos *sens* ne sont point règle de vérité, & en quoi ils le sont.

1°. Nos *sens* ne nous apprennent point en quoi consiste cette disposition des corps, appelée *qualité*, qui fait telle impression sur moi. J'apperois évidemment qu'il se trouve dans un tel corps une disposition qui cause en moi le sentiment de chaleur & de pesanteur ; mais cette disposition, dans ce qu'elle est en elle-même, échappe ordinairement à mes *sens*, & souvent même à ma raison. J'entrevois qu'avec certain arrangement, & certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il se trouve de la convenance entre ce corps & l'impression qu'il fait sur moi.

Ainsi, je conjecture que la faculté, qu'a le soleil d'exciter en moi un sentiment de lumière, consiste dans certain mouvement ou impulsion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon oeil ; mais c'est cette faculté

même où mes yeux ne voient goutte, & où ma raison ne voit guère davantage.

2°. Les *sens* ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de dispositions même antérieures qui se trouvent dans les objets, & qui surpassent la capacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes; ils nous ont fait découvrir dans l'objet de la vue une infinité de dispositions extérieures, qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, & qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feroient découvrir d'autres dispositions, dont nous n'avons ni la perception ni l'idée.

3°. Les *sens* ne nous apprennent point l'impression précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, laquelle est à-peu-près aussi différente dans les hommes, que leurs tempéramens ou leurs visages; une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation en différents hommes: c'est ce que l'on voit tous les jours. La même liqueur cause dans moi une sensation désagréable, & dans un autre une sensation agréable; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément, sur tout autre que moi, l'impression qu'il fait sur moi-même. Je ne puis savoir aussi si ce qui est couleur blanche pour moi, n'est point du rouge pour un autre que pour moi.

4°. La raison & l'expérience nous apprenant que les corps sont dans un mouvement ou changement continu, quoique souvent imperceptible dans leurs plus petites parties, nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps d'un jour à l'autre ait précisément la même qualité, ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisoit auparavant sur nous; de son côté, il lui arrive de l'altération, & il m'en arrive du mien. Je pourrais bien m'apercevoir du changement d'impression, mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est à l'objet ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes *sens*.

5°. Nous ne pouvons juger par les *sens* ni de la grandeur absolue des corps, ni de leur mouvement absolu. La raison en est bien claire. Comme nos yeux ne sont point disposés de la même façon, nous ne devons pas avoir la même idée sensible de l'étendue d'un corps. Nous devons considérer que nos yeux ne sont que des lunettes naturelles, que leurs humeurs sont le même effet que les verres dans les lunettes, & que, selon la situation qu'ils gardent entr'eux, & selon la figure du cristallin & de son éloignement de la rétine, nous voyons les objets différemment; de sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait au monde deux hommes qui les voient précisément de la même grandeur, ou composés de

semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tous-à-fait semblables. Une conséquence aussi naturelle, c'est que nous ne pouvons connoître la grandeur véritable ou absolue des mouvements du corps, mais seulement le rapport que ces mouvements ont les uns avec les autres. Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur d'un mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font point voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Voyons maintenant ce qui peut nous tenir lieu de premières vérités dans le témoignage de nos *sens*. On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos *sens* nous instruisent. 1°. Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paroît. 2°. Ce qui leur paroît, est presque toujours conforme à la vérité dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir, à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 3°. On peut discerner aisément quand le témoignage des *sens* est douteux, par les réflexions que nous marquons.

1°. Les *sens* rapportent toujours fidèlement ce qui leur paroît; la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés naturelles qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle le rapport des *sens* est toujours conforme. L'œil, placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité, rapporte qu'il lui paroît que le rivage avance du côté opposé; c'est ce qui lui doit paroître car, dans les circonstances, l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage & le vaisseau avançaient chacun d'un côté opposé, comme l'enseigne & les observations de la Physique & les règles de l'Optique. A prendre la chose de ce biais, jamais les *sens* ne nous trompent; c'est nous qui nous trompons, par notre imprudence, sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paroît; c'est à elle de démêler ce qui en est.

2°. Ce qui paroît à nos *sens*, est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjonctures où il s'agit de la conduite & des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les *sens* nous font suffisamment discerner les besoins qui y sont d'usage; en sorte que, plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner; & ce que nous ne discernons pas avec leurs secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

3°. Le témoignage des *sens* est infallible, quand il n'est contredit dans nous ni par notre propre

raison, ni par un témoignage actuel d'un autre de nos sens, ni par le témoignage des sens des autres hommes.

1°. Quand notre raison, instruite d'ailleurs par certains faits & certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paroît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. À nsi, bien que le soleil ne paroisse large que de deux pieds, & les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables, & par des connoissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paroissent.

2°. Quand, ce qui paroît actuellement à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru; car on a sujet alors de juger ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe: en ces occasions, on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux.

L'usage & l'expérience servent à discerner le témoignage des sens. Un enfant, qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir, la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au-dedans du miroir; mais l'expérience lui ayant fait poiter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du touchet, & il se convainc avec le tems qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyoit le voir. Il arrive encore à un indien, dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces pays-ci un morceau de glace pour une pierre; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par la vue.

La troisième règle est, quand ce qui paroît à nos sens est contraire à ce qui paroît aux sens des autres hommes, que nous avons sujet de croire aussi-bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres. Je dois plutôt croire que c'est moi qui suis en particulier trompé, que non pas eux tous en général: autrement ce seroit la nature qui méneroit au faux le plus grand nombre des hommes; ce qu'on ne peut juger raisonnablement. Voyez Logique du P. Buffier, à l'article des premières vérités.

Quelques philosophes, continue le même auteur que nous venons de citer, se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur; mais je demanderois volontiers à ces philosophes si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets? Qui ne sait que son objet propre & particulier sont les couleurs? Il est vrai que par accident, selon les angles différens que font sur la rétine les rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de

former un jugement de conjectures touchant la distance & la grandeur des objets; mais ce jugement n'est pas plus du sens de la vue, que du sens de l'ouïe. Ce dernier, par son organe, ne laisse pas aussi de rendre témoignage, comme par accident, de la grandeur & de la distance des corps sonores, puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus faibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Serait-on bien fondé pour cela à démontrer les erreurs des sens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la grandeur & de la distance des objets? il me semble que non; parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe & du sens de l'ouïe, mais supplée, comme par accident, à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'appréhender la grandeur & la distance des objets.

C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi, pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans la main; c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée. À moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit vérifié par la main, le rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect: cependant le sens de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite; parce que d'elle-même, & par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, & seulement par accident au discernement de la distance & de la grandeur des objets.

Mais à quoi bon citer ici l'exemple de la mouche, dont les petits yeux verroient les objets d'une grandeur roite autre que ne seroient les yeux d'un éléphant? Qu'en peut-on conclure? Si la mouche & l'éléphant avoient de l'intelligence, ils n'auroient pour cela ni l'un ni l'autre une idée fautive de la grandeur; car toute grandeur étant relative, ils jugeroient chacun de la grandeur des objets sur leur propre étendue, dont ils auroient le sentiment: ils pourroient se dire, cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps, ou que telle partie de mon corps; & , malgré la différence de leurs yeux, leur jugement sur la grandeur seroit toujours également vrai de côté & d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes; quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux, les uns & les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets; parce qu'ils la mesurent chacun de leur côté, au sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

On peut dire de nos *sens* ce que l'on dit de la raison. Car, de même qu'elle ne peut nous tromper, lorsqu'elle est bien dirigée, c'est-à-dire, qu'elle suit la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, qu'elle ne marche qu'à la lueur de l'évidence, & qu'elle s'arrête là où les idées viennent à lui manquer : ainsi, les *sens* ne peuvent nous tromper, lorsqu'ils agissent de concert, qu'ils se prêtent des secours mutuels, & qu'ils s'aident sur tout de l'expérience. C'est elle surtout qui nous prémunit contre bien des erreurs, que les *sens* seuls occasionneroient. Ce n'est que par un long usage, que nous apprenons à juger des distances par la vue ; & cela en examinant par le tact les corps que nous voyons, & en observant ces corps placés à différentes distances & de différentes manières, pendant que nous savons que ces corps n'éprouvent aucun changement.

Tous les hommes ont appris cet art dès leur première enfance ; ils sont continuellement obligés de faire attention à la distance des objets ; & ils apprennent insensiblement à en juger, & dans la suite, ils se persuadent que ce qui est l'effet d'un long exercice, est un don de la nature. La manière, dont se fait la vision, prouve bien que la faculté de juger des objets que nous voyons, est un art que l'on apprend par l'usage & par l'expérience. S'il restait quelque doute sur ce point, il sera bientôt détruit par l'exemple d'un jeune homme d'environ quatorze ans, qui, né aveugle, vit la lumière pour la première fois. Voici l'histoire telle qu'elle est rapportée par M. de Voltaire.

« En 1719, M. Chefelden, un de ces fameux chirurgiens qui joignent l'adresse de la main aux plus grandes lumières de l'esprit, ayant imaginé qu'on pouvoit donner la vue à un aveugle né, en lui abaissant ce qu'on appelle *cataractes*, qu'il soupçonnoit formés dans ses yeux presbytiques, qu'au moment de sa naissance, il proposa l'opération. L'aveugle eut de la peine à y consentir. Il ne concevoit pas trop que le *sens* de la vue pût beaucoup augmenter les plaisirs. Sans l'envie qu'on lui inspira d'apprendre à lire & à écrire, il n'eût point désiré de voir. Quoiqu'il en soit, l'opération en fut faite & réussit. Le jeune homme, d'environ 14 ans, vit la lumière pour la première fois. Son expérience confirma tout ce que Locke & Barkley avoient si bien prévu. Il ne distingua de long-tems ni grandeurs, ni distances, ni situations, ni même figures. Un objet d'un ponce, mis devant son œil, & qui lui cachait une maison, lui paroissoit aussi grand que la maison. Tout ce qu'il voyoit, lui sembloit d'abord être sur ses yeux & les toucher comme les objets du tact touchent la peau. Il ne pouvoit distinguer ce qu'il avoit jugé rond à l'aide de ses mains, d'avec ce qu'il avoit jugé angulaire, ni dis-

« cerner avec ses yeux si ce que *A.* mais avoient senti être en haut ou en bas, étoit en effet en haut ou en bas. Il étoit si loin de connoître les grandeurs, qu'il après avoir enfilé carpi par la vue que sa maison étoit plus grande que sa chambre, il ne concevoit pas comment la vue pouvoit donner cette idée. Ce ne fut qu'au bout de deux mois d'expérience, qu'il put appercevoir que les tableaux représentoient des corps solides ; & lorsqu'après ce long raisonnement d'un *sens* nouveau en lui, il eut senti que des corps, & non des surfaces seules, étoient peints dans les tableaux ; il y porta la main, & fut étonné de ne point trouver avec ses mains ces corps solides, dont il commençoit à appercevoir les représentations. Il demandoit quel étoit le trompeur du *sens* du toucher, ou du *sens* de la vue ».

Si, au témoignage des *sens*, nous ajoutons l'analogie, nous y trouverons une nouvelle preuve de la vérité des choses. L'analogie a pour fondement ce principe extrêmement simple, que *l'univers est gouverné par des lois générales & constantes*. C'est en vertu de ce raisonnement que nous admettons la règle suivante, que des effets semblables ont les mêmes causes.

L'utilité de l'analogie consiste en ce qu'elle nous épargne mille discussions inutiles que nous ferions obligés de répéter sur chaque corps en particulier. Il suffit que nous sachions que tout est gouverné par des lois générales & constantes, pour être bien fondés à croire que les corps, qui nous paroissent semblables, ont les mêmes propriétés que les fruits d'un même arbre ont le même goût, &c. La certitude, qui accompagne l'analogie, retombe sur les *sens* mêmes qui lui prêtent tous les raisonnemens qu'elle déduit.

En parlant de la connoissance, nous avons dit que, sans le secours des *sens*, les hommes ne pourroient acquérir aucune connoissance des choses corporelles ; mais nous avons en même tems observé que les seuls *sens* ne leur suffisoient pas ; n'y ayant point d'homme au monde qui puisse examiner par lui-même toutes les choses qui lui sont nécessaires à la vie ; que, par conséquent, dans un nombre infini d'occasions, ils avoient besoin de s'instruire les uns les autres, & de s'en rapporter à leurs observations mutuelles ; qu'autrement ils ne pourroient tirer aucune utilité de la plupart des choses que Dieu leur a accordées. D'où nous avons conclu que Dieu a voulu que le témoignage, quand il seroit revêtu de certaines conditions, fut aussi une marque de la vérité. Or, si le témoignage, dans certaines circonstances, est infallible, les *sens* doivent l'être aussi, puisque le témoignage est fondé sur les *sens*. Ainsi, prouver que le témoignage des hommes, en certaines circonstances, est un règle sûre de vérité, c'est trouver la même chose par rapport aux *sens*, sur lesquels il est nécessairement appuyé.

SENS COMMUN ; par le *sens commun*, on entend la disposition que la nature a mise dans tous les hommes, on manifestement dans la plupart d'entr'eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun & uniforme, sur des objets différens du sentiment intime de leur propre perception ; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur. Si l'on veut des exemples de jugemens qui se vérifient principalement par la règle & par la force du *sens commun*, on peut, ce semble, citer les suivans :

1°. Il y a d'autres êtres & d'autres hommes que moi au monde.

2°. Il y a quelque chose qui s'appelle *vérité*, *sagesse*, *prudence* ; & c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

3°. Il se trouve dans moi quelque chose que j'appelle *intelligence*, & quelque chose qui n'est point *intelligence*, & qu'on appelle *corps*.

4°. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper, & à m'en faire accroire.

5°. Ce qui n'est point *intelligence*, ne sauroit produire tous les effets de l'*intelligence* ; ni des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre & d'un mouvement régulier, tel qu'un horloge.

Tous ces jugemens, qui nous sont dictés par le *sens commun*, sont des règles de vérité aussi réelles & aussi sûres que la règle tirée du sentiment intime de notre esprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement ; il m'est également impossible de juger sérieusement que je fais le seul être au monde ; que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent ; qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'un horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard.

Cependant il faut avouer qu'entre le genre des premières vérités tirées du sentiment intime, & tout autre genre de premières vérités, s'il se trouve une différence, c'est qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute ; & qu'à l'égard des autres, on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces premières vérités, qui ne sont pas du premier genre, ne tombant que sur des objets hors de nous, elles ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous, que celles dont l'objet est en nous-même : de sorte que, pour nier les premières, il faudroit être hors de soi ; &, pour nier les autres, il ne faut qu'être hors de la raison.

C'est une maxime parmi les sages, direz-vous, & comme une première vérité dans la Morale, que *la vérité n'est point pour la multitude*. Ainsi,

il ne paroît pas judicieux d'établir une règle de vérité sur ce qui est jugé vrai par le plus grand nombre. Donc, le *sens commun* n'est point une règle infaillible de la vérité.

Je réponds qu'une vérité précise & métaphysique ne se mesure pas à des maximes communes, dont la vérité est toujours sujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui avance que *la voix du peuple est la voix de Dieu*. Il s'en faut bien qu'elle soit universellement vraie ; qu'elle se vérifie à-peu-près aussi souvent que celle que l'on voudroit objecter que *la vérité n'est point pour la multitude*. Dans le sujet même dont il s'agit, touchant les premiers principes, cette dernière maxime doit passer absolument pour être fautive. En effet, si les premières vérités n'étoient répandues dans l'esprit de tous les hommes, il seroit impossible de les faire convenir de rien, puisqu'ils auroient des principes différens sur toutes sortes de sujets. Lors donc qu'il est vrai de dire que *la vérité n'est point pour la multitude*, on entend une sorte de vérité, qui, pour être aperçue, suppose une attention, une capacité & une expérience particulière, prérogatives qui ne sont pas pour la multitude. Mais est-il la question de la première vérité ? Tous sont philosophes à cet égard. Le philosophe, contemplatif avec tous ses raisonnemens, n'est pas parfaitement convaincu qu'il existe & qu'il pense, que l'esprit le plus médiocre & le plus simple. Dans les choses où il faut des connoissances acquises par le raisonnement, & des réflexions particulières, qui supposent certaines expériences que tous ne sont pas capables de faire, un philosophe est plus croyable qu'un autre homme ; mais, dans une chose d'une expérience manifeste, & d'un sentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent philosophes : de sorte que, dans les premiers principes de la nature & du *sens commun*, un philosophe, opposé au reste du genre humain, est un philosophe opposé à cent mille autres philosophes ; parce qu'ils sont, aussi bien que lui, instruits des premiers principes de nos sentimens communs. Je dis plus ; l'ordre même des hommes est plus croyable en certaines choses, que plusieurs philosophes ; parce que ceux-là n'ont point cherché à forcer ou à dénigrer les sentimens & les jugemens, que la nature inspire universellement à tous les hommes.

Le sentiment commun des hommes en général, dit-on, est que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre. On répond qu'il n'est pas vrai que le sentiment commun de ceux qui sont à portée de juger de la grandeur du soleil, soit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus grossier s'en rapporte sur ce point au commun, ou à la totalité des philosophes ou des astronomes, plutôt qu'à témoignage de ses propres yeux. Aussi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, soute-

tenir

tenir sérieusement qu'on avoit tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet, s'il s'étoit jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation auroit pu cesser au moment même, avec le secours de l'expérience; en faisant regarder au contredisant un objet ordinaire, qui, à proportion de son éloignement, paroît aux yeux incomparablement moins grand, que quand on s'en approche. Ainsi, les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue des objets. Ce jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti, par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion.

DES ERREURS DES SENS.

L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui fait naître & qui entretient dans notre ame tous les maux qui nous affligent, & nous ne devons point espérer de bonheur solide & véritable, qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'écrivain sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs & criminels: & ils ne seroient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendoient point esclaves du péché, en consentant à l'erreur.

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Et certainement leur effort ne sera pas inutile & sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourroient souhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infailibles, ils se tromperont beaucoup moins, & s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici bas on ne doit pas prétendre à l'infailibilité: mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite sans cesse de se délivrer de ses misères: en un mot, comme on désire avec ardeur un bonheur, sans l'espérer; on doit rendre avec effort à l'infailibilité, sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait bien de la fatigue à endurer dans la recherche de la vérité: il ne faut qu'ouvrir les yeux, se rendre attentif, & suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible: ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente. & si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent bien de nos peines: car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière, & qui découvre la vérité.

Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tom. II.

Mais, sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes & la nature de nos erreurs: & puisque la méthode qui examine les choses, en les considérant dans leur naissance & dans leur origine, a plus d'ordre & de lumière, & les fait connoître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I.

De la nature & des propriétés de l'entendement.

L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, & sans aucune composition de parties: mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir l'entendement & la volonté, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord; car il semble que les notions ou les idées, que l'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes, ni assez distinctes.

Mais, parce que ces idées sont fort abstraites, & qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles, se pouvant facilement imaginer, rendront les notions, qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* & *volonté*, plus distinctes & même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit & de la matière ne sont pas entièrement justes, & qu'on ne compare ensemble ces deux choses, que pour rendre l'esprit plus attentif, & faire comme l'entier aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés: la première faculté est celle de recevoir différentes figures, & la seconde est la capacité d'être mue. L'esprit de l'homme renferme de même deux facultés; la première, qui est l'entendement, est celle de recevoir plusieurs idées, c'est-à-dire, d'apercevoir plusieurs choses; la seconde, qui est la volonté, est celle de recevoir plusieurs inclinations, ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, & la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire: les autres sont intérieures, & ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties, dont la cire est composée; car il est indubitable que toutes les petites parties, qui composent un morceau de cire, ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, & j'appelle

C c

configuration la figure qui est intérieure, & qui est nécessairement propre à la cire, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même que les idées de l'ame sont de deux sortes, en prenant le nom d'*idées* en général pour tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement. Les premières nous représentent quelque chose hors de nous, comme celle d'un carré, d'une maison, &c. : les secondes ne nous représentent que ce qui se passe dans nous, comme nos sensations, la douleur, le plaisir, &c. Car on fera voir dans la suite que ces dernières idées ne sont rien autre chose qu'une manière d'être de l'esprit, & c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourroit appeler aussi les inclinations de l'ame des *modifications* de la même ame. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'ame, on pourroit l'appeller *modification* de l'ame ; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être des mêmes corps, on pourroit dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté, ni les mouvements de la matière, des *modifications*, parce que ces inclinations & ces mouvements ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur ; car les inclinations ont rapport au bien, & les mouvements ont rapport à quelque corps étranger : mais les figures & les configurations des corps, & les sensations de l'ame, n'ont aucun rapport nécessaire au-dehors. Car de même qu'une figure est ronde, lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties qu'on appelle le *centre*, sans aucun rapport à ceux de dehors : ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourroient subsister, sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs ; & elles ne sont rien autre chose que l'ame modifiée d'une telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'ame. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

La première & la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes figures & différentes configurations, & celle qu'a l'ame de recevoir différentes idées & différentes modifications, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures & différentes configurations dans les corps est entièrement passive, & ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées & différentes modifications dans l'esprit est entièrement passive, & ne renferme aucune action ; & j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'ame de recevoir toutes ces choses, *entendement*.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui apperçoit, puisqu'il n'y a que lui qui reçoit

les idées des objets ; car c'est une même chose à l'ame d'appercevoir un objet, que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui apperçoit les modifications de l'ame, puisque j'entends, par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'ame, par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable ; car c'est la même chose à l'ame de recevoir la manière d'être, que l'on appelle la *douleur*, que d'appercevoir la douleur ; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'appercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absens, & qui sent ceux qui sont présens, & que les *sens* & l'imagination ne sont que l'entendement, appercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or, parce que, quand on sent de la douleur ou autre chose, on l'apperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des *sens* ; les hommes disent ordinairement que ce sont les *sens* qui l'apperçoivent, sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de *sens*. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'ame qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir : car ils croient que les organes des *sens* ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide réellement l'esprit à sentir, que, si l'esprit étoit séparé du corps, il ne pourroit jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation ; & parce que, dans l'état où nous sommes, nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des *sens*, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les *sens* sentent : mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'ame, dont nous venons de parler, c'est-à-dire, l'entendement appercevant quelque chose, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'ame & celle de la matière, c'est que, comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure ; je veux dire, par exemple, que comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou carrée : ainsi l'esprit ne reçoit point de changement par la diversité des idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en appercevant un carré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matière reçoit des changements considérables, lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire, pour recevoir celle qui est propre au feu & à la fumée, quand la cire se change en feu & en

fumée; ainsi l'on peut dire que l'ame reçoit des changemens fort considérables, lorsqu'elle change ses modifications, & qu'elle souffre de la douleur après avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les idées sont à l'ame à-peu-près ce que les figures sont à la matière, & que les configurations sont à la matière à-peu-près ce que les sensations sont à l'ame.

Il y a encore d'autres convenances entre les figures & les configurations de la matière, & les idées & les modifications de l'esprit, car il semble que la matière soit l'image de l'esprit; je veux dire seulement qu'il y a des propriétés dans la matière qui ont entr'elles des rapports assez approchant de ceux qui se trouvent entre les propriétés qui appartiennent à l'esprit, quoique la nature de l'esprit soit bien différente de celle de la matière, comme on le verra clairement dans la suite.

Il faut bien retenir, de tout ceci, que j'entends par entendement cette faculté pensive que l'ame a d'apercevoir, c'est à-dire, de recevoir non seulement différentes idées, mais aussi un très-grand nombre de différentes sensations; de même que la matière a la capacité de recevoir toutes sortes de figures extérieures, & de configurations intérieures.

I I.

De la nature & des propriétés de la volonté & de la liberté.

L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs mouvemens, & l'autre faculté de l'ame, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs inclinations. Comparons ensemble ces facultés.

De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les mouvemens qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits; & de même que tous les mouvemens se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères & particulières qui les déterminent, & qui les charment en des lignes circulaires par leurs oppositions; ainsi toutes les inclinations, que nous avons de Dieu, sont droites, & elles ne pourroient avoir d'autre fin que la possession du bien & de la vérité, s'il n'y avoit une cause étrangère qui déterminât & qui détournât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or, c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux, & qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matière, & l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même auteur de la nature imprime sans cesse dans l'es-

prit; car la matière est toute sans action: elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer & le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite, & lorsqu'il est empêché de se continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, & par conséquent la plus rapprochée de la ligne droite; parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, & qui règle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté, on peut dire en un sens qu'elle est agissante, & qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversément l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne; car, quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, & causer aussi tout le dérèglement qui le rencontre dans ses inclinations, & toutes les misères qui sont des suites nécessaires & certaines du péché.

De sorte que, par ce mot de *volonté*, je prétends ici désigner l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indéterminé & en général; & par celui de *liberté*, je n'entends autre chose que la force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent; & faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier, lesquelles étoient auparavant vagues & indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire, vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnaître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui enferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car, quoique ce soit volontairement & librement que l'on aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté, & qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte; on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connoissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne se peut porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversément l'impression qu'elle a pour le bien, & toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet parti-

euilier. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations, renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qu'il lui plaît.

Je rends sensible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté & de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer; aussi-tôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire, que l'impression que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé & universel, le porte vers cette dignité. Mais, comme cette dignité n'est pas le bien universel, & qu'elle n'est point considérée, par une vue claire & distincte de l'esprit, comme le bien universel, (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas) l'impression que nous avons vers le bien universel n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier: l'esprit a du mouvement pour aller plus loin; il n'aime point nécessairement & inégalement cette dignité, & il est libre à son égard. Or, sa liberté consiste en ce que, n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement & son amour: & ensuite il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses, & par conséquent aimer d'autres biens. Enfin, il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, & les rapporter tous à celui qui les renferme tous, & qui est seul digne de borner notre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à-peu-près la même chose de la connoissance de la vérité, que de l'amour du bien. Nous aimons la connoissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle; & cette impression, aussi-bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible, elle n'est telle que par l'évidence ou par une connoissance parfaite & entière de l'objet; & nous sommes aussi libres dans nos faux jugemens, que dans nos amours détériorés, comme nous l'allons faire voir dans l'article suivant.

I.

Des jugemens & des raisonnemens.

On pourroit assez conclure des choses que nous avons dites dans l'article précédent, que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugemens & les raisonnemens même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente, & en s'y reposant volontairement; & qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur: mais il faut expliquer ces choses plus à fond.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement & un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception; qu'il aperçoit les rapports, entre deux ou plusieurs choses, dans les jugemens; & qu'enfin il aperçoit les rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnemens: de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de pures perceptions.

Quand on aperçoit par exemple deux fois 2, ou 4, ce n'est qu'une simple perception. Quand on juge que deux fois 2 font 4, ou que deux fois 2 ne font pas 5, l'entendement ne fait encore qu'apercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 & 4, ou le rapport d'inégalité, qui se trouve entre deux fois 2 & 5. Ainsi, le jugement, de la part de l'entendement, n'est que la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses. Mais le raisonnement est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce seroit un jugement, mais c'est la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses. Ainsi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils sont par conséquent moins que 6, je n'aperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2 & 2, & 6, car alors ce ne seroit qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2 & 4, & le rapport qui est entre 4 & 6, & qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, & il n'y a que la volonté qui juge & qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente, comme l'on vient de dire.

II.

Que les jugemens & les raisonnemens dépendent de la volonté.

Mais cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une évidence palpable, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons; de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais que c'est notre entendement qui en juge.

Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paroissent jamais entièrement évidentes, que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés & tous les rapports; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connoissance; elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire, qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet; parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés;

qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, & de cesser de l'agiter & de le tourner; & c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle *jugement de raisonnement*. Ainsi, ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais, tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles & qui renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne pas consentir, & la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau : ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugemens, que nous formons sur ces sujets, soient volontaires.

Cependant la plupart des philosophes prétendent que ces jugemens même, que nous formons sur des choses obscures, ne sont pas volontaires, & ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, & qu'ils appellent *assensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, & qu'ils appellent *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction & de leur erreur.

C'est que, dans l'état où nous sommes, souvent nous voyons évidemment des vérités, sans aucune raison d'en douter, & ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer : mais il n'en est pas de même des biens, & nous n'en connoissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devons aimer. Nous passions & les inclinations, que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles, sont des raisons confuses, mais très-fortes à cause de la corruption de notre nature, lesquelles nous rendent froids & indifférens dans l'amour même de Dieu ; & ainsi nous sentons manifestement notre indifférence, & nous sommes intérieurement convaincus que nous faisons usage de notre liberté, quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'apercevons pas de même que nous faisons usage de notre liberté, quand nous consentons à la vérité, principalement lorsqu'elle nous paroît entièrement évidente : & cela nous fait croire que le consentement, à la vérité, n'est pas volontaire. Comme s'il falloit que nos actions fussent indifférentes pour être volontaires ; & comme si les bienheureux n'aimoient pas Dieu très-volontairement, sans en être détournés par quoi que ce soit, de même que nous consentons à cette proposition évidente, que deux fois 2 font

4, sans être détournés de la croire par quelque apparence de raison contraire.

Mais, afin que l'on reconnoisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité, & son consentement à la bonté, il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité & la bonté prise dans le sens ordinaire & par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde & nous touche, & que la vérité ne nous touche pas : car la vérité ne consiste que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entr'elles ; mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous : ce qui fait qu'il n'y a qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son contentement à la représentation du rapport qui est entre les choses ; & qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son contentement au rapport de convenance de la chose avec nous, & son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement & se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudroit bien qui ne fussent pas, & que l'on fuit.

Or, si l'on considère bien ces choses, on reconnoitra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses si elles ne lui sont pas agréables, mais à la représentation des choses : & que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toujours à la représentation des choses qui sont dans la dernière évidence, est, comme nous avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait fallu considérer que l'entendement ne l'ait aperçu : de sorte qu'il est comme nécessaire que la volonté cesse de s'agiter & de se fatiguer inutilement, & qu'elle acquiesce avec pleine assurance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner la pointe de l'entendement.

Il faut principalement remarquer que, dans l'état où nous sommes, nous ne connoissons les choses qu'imparfaitement, & par conséquent qu'il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence, par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir.

Pour en reconnoître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portés par nos inclinations naturelles vers la vérité & vers la bonté : de sorte que la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connoissance, il faut bien qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté. Mais, parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité & de la bonté n'est pas toujours tel qu'il paroît, il est visible que, si la volonté n'étoit pas libre, & si elle se portoit infailliblement & nécessairement à tout

ce qui a des apparences de bonté & de vérité, elle se tromperoit presque toujours. D'où il semble que l'on pourroit conclure que son auteur seroit aussi l'auteur de ses égaremens & de ses erreurs.

I I I.

De l'usage que nous devons faire de notre liberté, pour ne nous tromper jamais.

La liberté nous est donc donnée de Dieu, afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, & dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité : c'est-à-dire, en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, & de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci & développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, & l'évidence ne consiste que dans la vue claire & distincte de toutes les parties, & de tous les rapports de l'objet qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de nous en servir autant que nous le pouvons ; c'est à dire, de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu, que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité ; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison, qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives & pour la Morale, & que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

I V.

Règles générales pour éviter l'erreur & le péché.

Voici la première qui regarde les sciences. « On ne doit jamais donner de consentement entier, qu'aux propositions qui paroissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser, sans sentir une peine intérieure & des reproches secrets de sa raison ; c'est-à-dire, sans que l'on connoisse clairement qu'on seroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas consentir, ou si l'on vouloit élever son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde pour la Morale est telle. « On ne doit jamais aimer absolument un bien, si l'on peut sans remords ne le point aimer ». D'où il

s'ensuit que l'on ne doit rien aimer que Dieu absolument & sans rapport ; car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords ; c'est-à-dire, sans qu'on sache évidemment que l'on fait mal, supposé qu'on le connoisse par la raison ou par la loi.

V.

Reflexion nécessaire sur ces deux règles.

Mais il faut ici remarquer que, quand les choses que nous appercevons nous paroissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire ; nous ferions même de la peine, quand nous ne nous en laissons pas persuader ; ensuite que, si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, & par conséquent de nous tromper ; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressement dans ces deux règles qu'il ne faut consentir à rien jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on seroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentoit pas.

Or, quoiqu'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion, si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non. Car, si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos sens, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre ; mais on n'en reconnoitra point d'autre cause, que quelque passion ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les sens, comme on le verra assez dans la suite.

Mais si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connoissances vraisemblables sont vraies, prises dans un certain sens ; alors, si l'on s'examine, l'on se sentira porté à faire deux choses, l'une à croire, & l'autre à examiner encore ; mais l'on ne se trouvera jamais si persuadé que l'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout-à-fait.

Or, ces deux inclinations, que l'on a à l'égard des choses vraisemblables, sont fort bonnes. Car on peut & on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité, mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle : & il faut examiner les côtés & les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, & bien distinguer le vrai d'avec le faux ; & alors consentir entièrement, s'il le faut ainsi.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement, comme je viens d'expliquer :

car c'est faute d'avoir eu soin de s'examiner, que nous nous sentons touchés presque de la même manière de deux choses si différentes. Car enfin il est de la dernière conséquence de faire bon usage de la liberté, en s'abstenant toujours de consentir aux choses, & de les aimer, jusqu'à ce que l'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'auteur de la nature, que j'ai appelée auparavant les reproches de notre raison & les remords de notre conscience.

Tous les devoirs des êtres spirituels, tant des anges que des hommes, consistent principalement dans ce bon usage; & l'on peut dire, sans crainte, que, s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre esclaves mal-à-propos du mensonge & de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils soient naturellement capables: pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils aient soin de l'exciter continuellement à de nouvelles connoissances, & qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités par des méditations continuelles sur des sujets dignes de son attention.

Car, afin de se perfectionner l'esprit, il ne suffit pas de faire toujours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien; comme ces personnes qui font gloire de ne rien savoir, & de douter de toutes choses. De même qu'il ne faut pas consentir à tout, comme ces autres qui ne craignent rien tant qu'ils ignorent quelque chose, & qui prétendent tout savoir. Mais il faut faire un si bon usage de son entendement, par des méditations continuelles, qu'on se trouve souvent en état de pouvoir consentir à ce qu'il nous représente, sans aucune crainte de se tromper.

I.

Réponses à quelques objections.

Il n'est pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans l'article précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces savans imaginaires, qui prétendent tout savoir, & qui ne savent jamais rien, qui se plaisent à parler hardiment des choses les plus difficiles, & qui, en vérité, ne connoissent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Aristote que ce n'est que dans les Mathématiques, qu'il faut chercher une entière certitude; mais que la Morale & la Physique sont des sciences où la seule probabilité suffit. Que Descartes a eu grand tort de vouloir traiter de la Physique, comme de la Géométrie, & que c'est pour cette raison qu'il n'y a pas réussi. Qu'il est impossible aux hommes de connoître la nature; que ses ressorts & ses secrets sont impénétrables à l'esprit humain; & une infinité d'autres belles choses qu'ils débitent avec pompe & magnificence, & qu'ils

appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs, dont ils font gloire de savoir les noms, & de citer quelque passage.

Je voudrais fort prier ces Messieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux mêmes qu'ils ne savent pas; & d'arrêter les mouvemens ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matières, qui, selon leur propre aveu, leur sont inconnues.

Mais que ces personnes examinent sérieusement s'il n'est pas absolument nécessaire ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un consentement entier, qu'à des choses entièrement évidentes: si la vérité n'accompagne pas toujours la Géométrie, à cause que les géomètres observent cette règle; & si les erreurs, où quelques uns sont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube & quelques autres problèmes fort difficiles ne viennent pas de quelque précipitation & de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vraisemblance pour la vérité.

Qu'ils considèrent aussi, d'un autre côté, si la fausseté & la confusion ne règnent pas dans la Philosophie ordinaire, à cause que les philosophes se contentent d'une vraisemblance fort facile à trouver, & si commode pour leur vanité & pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas presque par-tout une infinie diversité de sentimens sur les mêmes sujets, & par conséquent une infinité d'erreurs? Cependant un très-grand nombre de disciples se laissent séduire; & se fourmentent aveuglément à l'autorité de ces philosophes, sans comprendre même leurs sentimens.

Il est vrai qu'il y en a quelques uns qui reconnoissent après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode qu'on ne peut rien savoir, & puis après ils le confessent; parce qu'alors ils croient le pouvoir faire, sans qu'on se moque de leur ignorance.

On auroit toutefois assez de sujet de s'en divertir & d'en rire, si on leur faisoit avec adresse des demandes sur le progrès de leur belle érudition; & s'ils se mettoient en humeur de nous déclarer en détail toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquiescer.

Mais, quoique cette docte & profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner, & d'avoir compassion de ceux qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fausse proposition ennemie de toute science & de toute vérité, qu'on ne peut rien savoir.

Puis donc que la règle que j'ai établie est si nécessaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on l'observe. Et que ceux qui n'en veu-

lent pas prendre la peine, ne condamnant pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il la suivie, ou, selon leur sentiment, à cause qu'il a raché de la suivre. Ils ne le condamneraient pas si hardiment, s'ils connoissoient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, & s'ils ne lisoient point ses ouvrages, comme des fables & des romans, qu'on lit pour se divertir, & sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditoient avec cet auteur, ils trouveroient encore dans eux-mêmes quelques notions & quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourroient le développer malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le maître, qui nous enseigne intérieurement, veut que nous l'écoutions, plutôt que l'autorité des plus grands philosophes; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, & par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons; & c'est par une certaine conviction intérieure, & par ces reproches secrets, qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les ouvrages des hommes, qu'on n'entende point d'être instruit par les hommes: il faut interroger celui qui éclaire le monde, afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; & s'il ne nous éclaire pas après que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote, ni Descartes; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait, ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, & ensuite obéir à la voix de notre maître commun, & nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, & à ces mouvemens que l'on sent en méditant.

C'est après cela qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la Philosophie de Descartes & d'Aristote, qu'on rejette l'un, & qu'on approuve l'autre; que l'on peut même affirmer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénomène de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique la Philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde; & qu'au contraire on peut dire hardiment de l'autre qu'il a pénétré ce qui paroît le plus caché aux yeux des hommes, & qu'il leur a montré un chemin très-sûr, pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux philosophes & de tous les autres, regardons les toujours comme des hommes; & que les sectateurs d'Aristote ne trouvent

pas à redire, si, après avoir marché pendant tant de siècles dans les ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'on étoit auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait; & si, après s'être laissé mener comme des aveugles, on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette règle, « qu'il ne faut jamais donner un consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence », est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité; & n'admettons dans notre esprit pour vrai que ce qui nous paroît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés, & il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés, pour entrer dans la connoissance de la vérité, parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purgé avant que d'être éclairé: *sapientia prima stultitia curat*.

I I.

Remarques sur ce qu'on a dit.

Mais, avant que de finir cet article, il faut remarquer trois choses: la première est que je ne parle point ici des choses de la foi, que l'évidence n'accompagne pas comme les sciences naturelles; dont il semble que la raison est que nous ne pouvons appercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or, Dieu ne nous a donné des idées que selon les besoins que nous en avons pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créés: de sorte que les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas d'évidence, puisque nous n'en avons pas même d'idées: parce que nos aimes sont créés en vertu du décret général, par lequel nous avons toutes les notions qui nous sont nécessaires, & les mystères de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grace, qui, selon notre manière de concevoir, est un décret postérieur à cet ordre de la nature.

Il faut donc bien distinguer les mystères de la foi des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi & à l'évidence: mais, dans les choses de la foi, il ne faut point chercher d'évidence; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire, à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais, pour être philosophe, il faut voir évidemment.

On ne laisse pas de tomber d'accord qu'il y a encore des vérités, outre celles de la foi, dont on auroit tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent des faits d'histoire, & d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux

deux sortes de vérités, les unes sont nécessaires, & les autres contingentes. J'appelle *vérités nécessaires* celles qui sont immuables par leur nature, & celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette au changement. Toutes les autres sont des vérités contingentes. Les Mathématiques, la Physique, la Métaphysique, & même une grande partie de la Morale, contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, & plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités contingentes.

On demande donc qu'on observe exactement la règle, dont on vient de parler, dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connoissance peut être appelée *science*, & on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire, qui comprend les connoissances des choses contingentes. Car on peut généralement appeler de ce nom d'*histoire* la connoissance des langues, des coutumes, & même celles des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire, & sans en avoir vu l'évidence & la certitude.

La seconde chose qu'il faut remarquer est que, dans la Morale, la Politique, la Médecine & dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance : non pour toujours, mais pour un tems : non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse ; & que, si l'on attendoit pour agir qu'on se fût entièrement assuré du succès, souvent l'occasion se perdrait. Mais, quoiqu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit, en agissant, douter du succès des choses que l'on exécute, & il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences, qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude ; car ce devroit être-là la fin ordinaire de l'étude & de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisième chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs, jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre, que des démonstrations très-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la Physique & dans la Morale, de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité, qu'il seroit impossible de découvrir d'une autre manière.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse, qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais, que de se livrer à ces conditions ; qu'on ne courra pas si vite avec des circonflexions si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté dans la manière, que jusqu'à présent pour avoir couru trop vite, on a été obligé

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II.

de retourner sur ses pas : & même un grand nombre de personnes conviendront avec moi que, puisque M. Descartes a découvert en tremblant un grand nombre de vérités que tous les autres philosophes, à cause qu'il s'est soumis à cette loi : si plusieurs personnes philosophoient comme lui, on pourroit savoir avec le tems la plupart des choses qui sont nécessaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut sur une terre que Dieu a maudite.

I.

Des causes occasionnelles de l'erreur, & qu'il y en a cinq principales.

Nous venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devroit faire de la liberté ; que c'est faute de modérer l'empressement, & l'ardeur de la volonté pour les seules apperances de la vérité, qu'on se trompe ; & que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté, qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement ; puisqu'on ne se tromperoit point si l'on ne jugeoit simplement que de ce que l'on voit.

Mais, quoiqu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont causes de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler *occasionnelles*. Toutes nos manières d'appercevoir nous sont-elles d'occasions de nous tromper : car, puisque l'erreur enferme deux choses, le *consentement de la volonté*, & la *perception de l'entendement*, il est bien clair que toutes nos manières d'appercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentemens précipités.

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir à l'âme ses faiblesses & ses égaremens, afin qu'elle entre dans de justes desirs de s'en délivrer, & qu'elle se défatte avec plus de facilité de ses préjugés ; on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'appercevoir, qui seront comme autant de chefs à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'âme peut appercevoir les choses en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination*, par les *sens*.

Elle appercevoit par l'*entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, & généralement toutes ses pensées. Elle appercevoit même par l'*entendement pur* les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés ; car il n'y a que l'*entendement pur* qui puisse appercevoir un cercle & un carré parfait, une figure de mille côtés, & choses

D d

semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent pures intelligences, ou pures perceptions, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses.

Par l'imagination, l'ame n'apperoit que les choses matérielles, lorsqu'étant absentes elle se les rend présentes en s'en formant des images dans le cerveau. C'est de cette manière qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes & des campagnes, soit qu'on les ait déjà vues, ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeler *imaginations*, parce que l'ame se représente ces choses en s'en formant des images dans le cerveau : & parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'ame ne les peut pas imaginer ; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin, l'ame n'apperoit, par les *sens*, que les objets sensibles & grossiers, lorsqu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps. C'est ainsi qu'elle voit des plaines & des rochers présents à ses yeux, qu'elle connoit la dureté du fer, & la pointe d'une épée & choses semblables ; & ces sortes de perceptions s'appellent *sentimens* ou *sensations*.

L'ame n'apperoit donc les choses qu'en ces trois manières, ce qu'il est facile de voir, si l'on considère que les choses que nous appercevons sont spirituelles ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connoître. Que, si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'ame ne se les représente ordinairement que par l'imagination : mais, si elles sont présentes, l'ame peut les appercevoir par les impressions qu'elles font sur ses *sens* ; & ainsi nos ames n'apperoient les choses qu'en trois manières, par l'entendement pur, par l'imagination, & par les *sens*.

On peut donc regarder ces trois facultés comme certains chefs, auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes & les causes de ces erreurs, & éviter ainsi la confusion où leur grand nombre nous jetteroit infailliblement, si nous voulions en parler sans ordre.

Mais nos inclinations & nos passions agissent encore très-fortement sur nous : elles éblouissent notre esprit de fausses lueurs, & elles le couvrent & le remplissent de ténébres. Ainsi nos inclinations & nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs, lorsque nous suivons ce faux jour, & cette lumière trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer avec les trois facultés de l'esprit comme de sources de nos égaremens & de nos fautes ; & joindre aux erreurs des *sens* de l'imagination & de l'entendement pur celles que l'on peut attribuer aux passions & aux inclinations naturelles. Ainsi

l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes, & leurs causes à cinq chefs, & on les traitera selon cet ordre.

I I.

Deffin général de tout cet article.

Premièrement, on parlera des *erreurs des sens* ; secondement, des *erreurs de l'imagination* ; en troisième lieu, des *erreurs de l'entendement pur* ; en quatrième lieu, des *erreurs des inclinations* ; en cinquième lieu, des *erreurs des passions*. Enfin, après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une méthode générale pour se conduire dans la recherche de la vérité.

I I I.

Deffin particulier.

Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos *sens*, ou plutôt les erreurs où nous tombons, en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos *sens* : & nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières qui sont presque infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs ; & aux choses que l'on croit nécessaires, pour la connoissance de la nature de l'esprit humain.

Des sens.

Quand on considère avec attention les *sens* & les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel. Mais, afin que l'on reconnoisse si c'est avec raison que l'on ne se rend pas à leur sentiment, il est nécessaire d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui se trouvoit dans les facultés & dans les passions de notre premier père pendant sa justice, & les changemens & les défordres qui y sont arrivés après son péché. Ces choses se peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première.

I.

Deux manières d'expliquer la corruption des sens par le péché.

Il semble que c'est une notion commune, qu'afin que les choses soient bien ordonnées, l'ame doit sentir de plus grands plaisirs, à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaisir est un instinct de la nature, ou, pour parler plus clairement, c'est une impression de Dieu même, qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte, que ce bien est plus grand.

vent ni le récompenser ni le punir : enfin, ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles, & desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par instinct, c'est-à-dire, par des sentimens agréables ou désagréables.

Mais pour Dieu, qui seul est le vrai bien de l'esprit, qui seul est au-dessus de lui, qui seul peut le récompenser en mille façons différentes, qui seul est digne de son application, & qui ne craint point que ceux qui le connoissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle, & d'un amour d'instinct, il veut être aimé d'un amour éclairé, & d'un amour de choix.

Si l'esprit ne voyoit dans les corps que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourroit les aimer, ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine : ainsi, il est comme nécessaire qu'ils paroissent agréables, en causant des sentimens qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voie tel qu'il est, afin qu'on le porte à l'aimer ; & il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir, comme d'une espèce d'artifice pour s'attirer de l'amour, sans le mériter. Le plaisir que les bienheureux sentent dans la possession de Dieu, n'est pas tant un instinct qui les porte à l'aimer, qu'une récompense de leur amour : car ce n'est point à cause de ce plaisir qu'ils aiment Dieu ? c'est à cause qu'ils reconnoissent avec évidence qu'il est leur véritable bien.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'étoit point porté à l'amour de Dieu & aux choses de son devoir par un plaisir prévenant, parce que la connoissance qu'il avoit de Dieu comme de son bien, & la joie qu'il ressentait sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvoit suffire pour l'attacher à son devoir, & pour le faire agir avec plus de mérite, que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il étoit de cette sorte en pleine liberté ; & c'est peut être dans cet état que l'écriture sainte nous le veut représenter par ces paroles : « Dieu a fait l'homme dès le commencement, & après lui avoir proposé ses commandemens, il l'a laissé à lui-même » : c'est-à-dire, sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vue claire de son bien & de son devoir. Mais l'expérience a fait voir, à la honte du libre arbitre, & à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam étoit capable, dans un état aussi réglé & aussi heureux que celui où il étoit avant son péché.

Mais on ne peut pas dire, qu'Adam se portât à la recherche & à l'usage des choses sensibles par une connoissance exacte du rapport qu'elles pouvoient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avoit fallu qu'il eût examiné les con-

ditions des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps, & le rapport qui résulteroit des unes avec les autres, pour juger si, dans la chaleur présente de son sang, & dans mille autres dispositions de son corps, ce fruit eût été bon pour sa nourriture, il est visible que des choses, qui étoient indignes de l'application de son esprit, en eussent entièrement rempli la capacité ; & cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtemps par cette seule voie.

Si l'on confidère donc que l'esprit d'Adam n'étoit pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous disions qu'il ne connoissoit pas toutes les propriétés des corps qui l'environnoient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies. Et si l'on accorde, ce qui ne se peut nier avec quelque attention, que son esprit n'étoit pas fait pour examiner les mouvemens & les configurations de la matière, mais pour être continuellement appliqué à Dieu ; l'on ne pourra pas trouver à redire si nous assurons que c'est été un désordre & un dérèglement dans un tems où toutes choses devoient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de se détourner l'esprit de la vue des perfections de son vrai bien, pour examiner la nature de quelque fruit, afin de s'en nourrir.

Adam avoit donc les mêmes sens que nous, par lesquels il étoit averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devoit faire pour son corps. Il sentoit comme nous des plaisirs, & même des douleurs ou des dégoûts prévenans & indélébiles. Mais ces plaisirs & ces douleurs ne pouvoient le rendre esclaves, ni malheureux comme nous ; parce qu'étant maître absolu des mouvemens qui s'exciroient dans son corps, il les arrêtoit incontinent après qu'ils l'avoient averti, s'il le souhaitoit ainsi ; & sans doute il le souhaitoit toujours à l'égard de la douleur. Heureux & nous aussi, s'il eût fait la même chose à l'égard du plaisir ; & s'il ne se fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté & de la douceur espérée d'un fruit défendu, ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son ame à la vue de ses perfections naturelles.

Mais, après qu'il eut péché, ces plaisirs, qui ne faisoient que l'avertir avec respect, & ces douleurs, qui, sans troubler sa félicité, lui faisoient seulement connoître qu'il pouvoit la perdre & devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards. Ses sens & ses passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, & ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes les choses sensibles.

Ainsi, les sens & les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de transférer des pécheurs : &

cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des *sens*, que de celui de l'esprit & de la volonté des hommes, qui, n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière & cette force, par laquelle ils conservoient leur liberté & leur bonheur.

On doit conclure en passant de ces deux manières, selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La première est qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pencher, & qui nous attire vers les biens sensibles, en retranchant continuellement de nos plaisirs, & en mortifiant la sensibilité de nos *sens* par la pénitence & par la circoncision du cœur.

La seconde est qu'il faut demander à Dieu le poids de la grâce, & cette délectation prévenante que Jésus-Christ nous a particulièrement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pèsera toujours; & si peu qu'il pèse, il nous entraînera infailliblement dans le péché & dans le désordre.

Ces deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer & pour persévérer dans notre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'évangile, & l'un & l'autre nous apprennent que la privation, l'abnégation, la diminution du poids du péché sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la grâce nous redresse & nous attache à Dieu.

Mais, quoique, dans l'état où nous sommes, il y ait obligation de combattre continuellement contre nos *sens*, on n'en doit pas conclure qu'ils soient absolument corrompus & mal réglés. Car, si l'on considère qu'ils nous sont donnés pour la conservation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, & qu'ils nous conduisent d'une manière si juste & si fidèle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption & de dérèglement. Ils avertissent si promptement l'âme par la douleur & par le plaisir, par les goûts agréables & désagréables, & par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison que cet ordre & cette exactitude soient une suite du péché.

I I.

Ce ne sont pas nos sens qui nous jettent dans l'erreur, mais le mauvais usage de notre liberté.

Nos *sens* ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine; mais c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos *sens* qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ces jugemens précipités. Quand on voit, par exemple, de la lu-

mière, il est très-certain que l'on voit de la lumière; quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. Mais on se trompe, quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, comme nous expliquons dans la suite.

Les *sens* ne nous jetteroient donc point dans l'erreur, si nous faisions bon usage de notre liberté, & si nous ne nous servions point de leur rapport, pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais, parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, & que nous y sommes quasi contraints à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage, pour ne point tomber dans l'erreur.

I I I.

Règle pour éviter l'erreur dans l'usage de ses sens.

Nous devons observer exactement cette règle, « de ne juger jamais par les *sens* de la vérité absolue des choses, ou de ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps »; parce qu'en effet si ne nous sont point donnés pour connoître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais, afin qu'on se dé fasse tout-à-fait de la facilité & de l'inclination que l'on a à suivre ses *sens* dans la recherche de la vérité, on va faire dans les articles suivants une déduction des principales & des plus générales erreurs où ils nous jettent, & l'on reconnoîtra manifestement la vérité des choses que l'on vient d'avancer.

I.

Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi.

La vue est le premier, le plus noble & le plus étendu de tous les *sens*, de sorte que, s'ils nous étoient donnés pour découvrir la vérité des choses, elle y auroit seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi, il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper & pour nous porter à une défiance générale de tous nos *sens*.

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de notre vue, pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour conserver notre vie; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent dans la grandeur des corps, dans leurs figures & dans leurs mouvemens, dans la lumière & dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons; que toutes ces choses ne sont point telles

qu'elles nous paroissent, que tout le monde s'y trompe, & que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini.

Nous commençons par l'étendue, & voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est. On voit assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presque invisible : on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atomes vivans marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes & des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir, des muscles pour les remuer, des tendons & une infinité de fibres dans chaque muscle, & enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils & déliés, pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible, sans cela, de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent, & qu'ils transportent leur petit corps en différents lieux, selon les différentes impressions des objets : ou plutôt il n'est pas possible que ceux mêmes qui ont employé toute leur vie à l'Anatomie, & à la recherche de la nature, se représentent le nombre, la diversité, & la délicatesse de toutes les parties, dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre & pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

L'imagination se perd & s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse, elle ne peut atteindre, ni se prendre à des parties qui n'ont point de prise pour elle ; & quoique la raison nous convainque de ce que l'on vient de dire, les *sens* & l'imagination s'y opposent, & nous obligent souvent d'en douter.

Notre vue est très-limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue, a des bornes fort étroites ; mais il ne s'agit pas de là que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en *sens* ; & cette petite partie de matière, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde, dans lequel il se trouvera autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux, dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, & qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron ; & peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits, & de plus petits à l'infini dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes & mathématiques de la divisibilité de la matière à l'infini : & cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits, & plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'en effarouche. Dieu n'a fait la matière que pour en

former des ouvrages admirables : & , puisque nous sommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers & les plus petits de tous ? Pour moi, je ne vois pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts ; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

L'expérience nous a déjà détrompés en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers & les plus petits de tous ? Pour moi, je ne vois pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits, que ceux que l'on a découverts ; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lorsqu'on examine, au milieu de l'hiver, le germe de l'oignon d'une tulipe, avec une simple loupe ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulipe, cette petite partie triangulaire qui renferme la graine & les six petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulipe. Ainsi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulipe ne renferme une tulipe toute entière.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, & généralement de toutes sortes d'arbres & de plantes, quoique cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope ; & l'on peut dire, avec quelque assurance, que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paroît pas même déraisonnable de penser qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe ; puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un très-grand nombre d'autres semences qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres, & de nouvelles semences d'arbres ; lesquelles nouvelles semences conserveront peut-être encore dans une petitesse incompréhensible d'autres arbres, & d'autres semences aussi fécondes que les premières ; & ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée qui ne peut paroître impertinente & bizarre qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie d'un Dieu avec les idées de leurs *sens* & de leur imagination, on pourroit dire que dans un seul pepin de pomme il y auroit des pommiers, des pommes, & des semences de pommiers pour des siècles infinis ou presque infinis dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence ; & que la nature ne fait que développer ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible à celui qui est hors de

la semence, & des accroissemens insensibles, mais très-réels, à ceux que l'on conçoit être dans leurs semences à proportion de leur grandeur : car on ne peut pas douter qu'il ne puisse y avoir des corps assez petits pour s'insinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, & pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes & de leurs germes, on le peut aussi penser des animaux, & du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulipe une tulipe entière. On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, & qui n'a point encore été couvé, un poulet qui est peut-être entièrement formé. On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, & on verra encore d'autres animaux dans leurs germes, lorsqu'on aura assez d'adresse & d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux ; car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps. Nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes & des animaux, qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création du monde ; je veux dire que les semelles des premiers animaux ont peut-être été créées avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, & qu'ils engendreront dans la suite.

On pourroit encore pousser davantage cette pensée, & peut-être avec beaucoup de raison & de vérité ; mais on appréhende, avec sujet, de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu : on n'y voit qu'insinué par-tout, & non-seulement nos sens & notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit même, tout pur & tout dégagé qu'il est de la matière, est trop grossier & trop foible pour pénétrer le plus petit des ouvrages de Dieu. Il se perd, il se dissipe, il s'éblouit & il s'effraie à la vue de ce qu'on appelle un *atome* selon le langage des sens. Mais toutefois l'esprit pur a cet avantage sur les sens & sur l'imagination, qu'il reconnoît sa foiblesse, & la grandeur de Dieu, & qu'il aperçoit l'infini dans lequel il se perd : au-lieu que notre imagination & nos sens abaissent les ouvrages de Dieu, & nous donnent une sorte confiance qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir d'idée de toutes ces choses que nous découvrons avec les microscopes, & par la raison. Nous n'apercevons point par notre vue de plus petit corps qu'un ciron ou une mite : la moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point de Mathématique à son égard, on ne peut la diviser sans l'anéantir. Notre vue ne nous représente donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même ; mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps : & parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, & que cela ne peut ni le

conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement.

Mais, si nous avions les yeux faits comme les microscopes, ou plutôt si nous étions aussi petits que les cirons & les mites, nous jugerions de la grandeur des corps bien d'une autre manière ; car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposés pour voir ce qui les environne, & leur propre corps beaucoup plus grand que nous ne le voyons : puisqu'autrement ils n'en pourroient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation de leur vie, & qu'ainsi les yeux qu'ils ont leur seroient entièrement inutiles.

Mais, afin d'expliquer les choses à fond, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles ; que leurs humeurs sont le même effet que les verres dans les lunettes ; & que, selon la figure du cristallin & son éloignement de la rétine, nous voyons les objets fort différemment : de sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui les voient de la même grandeur, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout-à-fait semblables.

C'est une proposition qui doit être reçue de tous ceux qui se mêlent d'Optique, que les objets qui paroissent également éloignés, sont vus d'autant plus grands, que la figure qui s'en trace au fond de l'œil est plus grande. Or il est constant que, dans les yeux des personnes qui ont le cristallin plus convexe, il se trace des images plus petites à proportion de leur convexité. Ceux donc qui ont la vue courte, ayant le cristallin plus convexe, voient les objets plus petits que ceux qui l'ont à l'ordinaire, ou que les vieillards qui ont besoin de lunettes pour lire, mais qui voient parfaitement bien de loin ; puisque ceux qui ont la vue la plus courte, ont nécessairement le cristallin le plus convexe, si on suppose égalité dans les autres parties de leurs yeux.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses, & si elles n'étoient de la nature de celles qui sont assez connues, on s'arrêteroit davantage à le prouver : mais parce que plusieurs personnes ont déjà traité ces matières, on prie ceux qui s'en veulent instruire, de les consulter.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur ; & que, pour l'ordinaire, un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le journal des savans de Rome, du mois de janvier 1669, il est visible qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en quart,

ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne seroit point petit s'il étoit seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre qui ne seroit qu'un point au regard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre & pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné, & que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connoître à-peu-près les rapports qui se trouvent entre ces infinies, dont le monde est composé ; que l'un, par exemple, est double de l'autre, & qu'une toise contient six pieds : mais cependant il ne peut se former une idée qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes.

Je veux toutefois supposer que l'esprit soit capable d'idées qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons ; car il est assez difficile de bien persuader aux hommes le contraire : examinons donc ce que l'on peut conclure de cette supposition. On en conclura, sans doute, que Dieu ne nous trompe pas ; qu'il ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes, qui grossissent ou qui diminuent les objets ; & qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais, mais nous nous trompons souvent nous-mêmes, en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les choses, dont nous avons des idées, existent, & même que ces choses sont tout-à-fait semblables à ces idées, & il arrive souvent que ces objets ne sont point semblables à nos idées, & même, qu'ils n'existent point.

Il ne s'ensuit pas qu'une chose existe de ce que nous en avons l'idée, & encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux, il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étendue qui nous est représentée par cette idée. Car, premièrement, tous les hommes n'ont pas la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont pas les yeux disposés de la même façon. Secondement, une même personne n'a pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit & ensuite avec le gauche, comme nous avons déjà dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différents tems, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous l'expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé, qui n'est appuyé sur aucun raisonnement, que de croire qu'on voit les corps

selon leur véritable grandeur. Car nos yeux ne nous étant donnés que pour la conservation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous faisant avoir des idées des objets qui lui soient bien proportionnés.

Mais, pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, & d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel & une terre, & des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verroient les uns les autres, & les parties de leurs corps, & même les petits animaux qui seroient capables de les incommoder ; car autrement leurs yeux leur seroient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste, dans cette supposition, que ces petits hommes auroient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisqu'ils regarderoient leur petit monde qui ne seroit qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à-peu-près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou bien, si on le trouve plus facile à concevoir ; pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste que celle que nous habitons ; de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre, comme la nôtre seroit à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons, outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties, qui composeroient ce nouveau monde, la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est certain que les hommes de ce dernier monde seroient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre & les étoiles les plus éloignées que nous voyons ; & cela étant, il est visible que, s'ils avoient les mêmes idées de l'étendue des corps, que nous en avons, ils ne pourroient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, & ils en verroient quelques autres d'une grosseur énorme : en sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste, dans les deux suppositions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auroient des idées de la grandeur des corps bien différentes des nôtres, puisque leurs yeux leur seroient avoir des idées des objets qui seroient autour d'eux proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or, si ces hommes assureroient hardiment, sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seroient de la grandeur qu'ils les verroient, il est visible qu'ils se tromperoient ; personne n'en peut douter ; cependant il est certain que ces hommes auroient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très-incertains de la grandeur des corps que nous voyons, & que tout ce que nous

Nous en pouvons favoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entr'eux & le nôtre : en un mot, que nos yeux ne nous sont pas données pour juger de la vérité des choses, mais seulement pour nous faire connoître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque chose.

Mais les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles ; ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point, attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce qui les empêche de reconnoître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels ; car, s'ils les rapportent à des facultés & à des qualités imaginaires, c'est souvent parce qu'ils ne voient pas celles qui sont réelles, lesquelles consistent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties de l'air & de la flamme, encore moins celles de la lumière ou d'une autre matière encore plus subtile ; & cela les porte à ne pas croire qu'elles existent, ou à juger qu'elles sont sans force & sans action. Ils recourent à des qualités occultes, ou à de semblables chimères, pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vuide, pour expliquer l'élevation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air ; à des qualités de la lune, pour le flux & reflux de la mer, qu'au pressement de l'atmosphère, c'est-à-dire, de l'air qui environne la terre ; à des facultés attractives dans le soleil, pour l'élevation des vapeurs, qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matière subtile qu'il répand sans cesse.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux qui n'ont recours qu'à du sang & à de la chair, pour rendre raison de tous les mouvemens des animaux, des habitudes même, & de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, & par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presque infini de choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre, sans le concevoir, une ame dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit, des qualités & des espèces intentionnelles pour les habitudes & pour la mémoire des hommes, desquelles choses cependant on ne trouve point de notion particulière dans son esprit.

On seroit trop long, si l'on s'arrêtoit à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte : il y en a très-peu dans la Physique auxquelles il n'ait donné quelque occasion ; & si l'on y veut faire une forte réflexion, on en sera peut-être étonné.

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Toms II.

Mais, quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes & des autres petits animaux qui naissent d'une matière qu'ils appellent *corrompue*. C'est un mépris injurieux qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose que l'on méprise, & sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, & tous les ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte, puisque Dieu même n'y trouve rien à redire. Les plus petits moucheron sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes. Les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres ; & il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornemens pour récompenser la petitesse de leur corps. Ils ont des couronnes, des aigrettes, & d'autres ajustemens sur leurs têtes, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer ; & je puis dire hardiment que tous ceux qui ne se sont jamais servi que de leurs yeux, n'ont jamais rien vu de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands princes, que ce que l'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche.

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautés ramassées dans un si petit espace ; & quoiqu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, & ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux-mêmes : mais au contraire Dieu en paroît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion & de magnificence un nombre presque infini de miracles en les produisant.

Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés, elle nous fait mépriser tous ces ouvrages de la nature, si dignes de notre admiration ; & à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous les fait considérer comme petits absolument, & ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvoient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos sens dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps : & quand nous dirons, par exemple, qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi : & un oiseau même est grand par rapport à une mouche, & s'il est petit à l'égard de notre corps, il ne s'ensuit pas qu'il le soit absolument, puisque notre corps n'est pas une règle absolue, sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même très-petit par rapport à la terre, & la terre par rapport au cercle que le soleil ou la terre même décrivent à l'entour l'un de l'autre ; & ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous & les étoiles fixes, & ainsi en continuant,

E e

cela une règle ; mais quoi ? nous ne savons pas , si la règle même est telle que nous la supposons devoir être ; &c nous ne pouvons nous en assurer entièrement ; &c cependant , sans la ligne , on ne peut jamais connoître aucune figure , comme tout le monde fait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux & entre nos mains : mais si on les suppose éloignées de nous , combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux ; je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire : on les apprendra aisément dans quelque livre d'Optique , ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car , puisque les peintres sont obligés de les changer presque toutes ; afin qu'elles paroissent dans leur naturel , & de peindre , par exemple , des cercles , comme des ellipses ; c'est une marque infailible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints : mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations , qu'on pourroit peut-être regarder comme une espèce de jugemens naturels , &c que l'on pourroit appeler *jugemens des sens*.

I V.

Explication de certains jugemens naturels qui nous empêchent de nous tromper.

Quand nous regardons un cube , par exemple , il est certain que tous les côtés que nous en voyons , ne sont presque jamais de projection ou d'image d'égal grandeur dans le fond de nos yeux ; puisque l'image de chacun de ces côtés , qui se peint sur la rétine ou nerf optique , est fort semblable à un cube peint en perspective : & par conséquent la sensation que nous en avons nous devroit représenter les faces du cube comme inégales , puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective : cependant nous les voyons toutes égales , & nous ne nous trompons point.

Or , l'on pourroit dire que cela arrive par une espèce de jugement que nous faisons naturellement , savoir , que les faces du cube les plus éloignées ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que celles qui sont plus proches. Mais , comme les *sens* ne font que sentir & ne jugent jamais à proprement parler ; il est certain que ce jugement n'est qu'une sensation composée , laquelle par conséquent peut quelquefois être fautive.

Cependant , ce qui n'est en nous que sensation , pouvant être considéré par rapport à l'auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espèce de jugement , je parle quelquefois des sensations comme des jugemens naturels ; parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses , comme on peut le voir en plusieurs endroits de cet article.

V.

Que les mêmes jugemens nous trompent dans quelques rencontres particulières.

Quoique ces jugemens dont je parle nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes , & que sans eux nous nous tromperions presque toujours , cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions d'erreur. S'il arrive , par exemple , que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille , ou derrière une montagne , il nous paroît assez proche & assez petit. Que , si après nous le voyons dans la même distance , mais , avec plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui , il nous paroît sans doute plus éloigné & plus grand , quoique , dans l'une & dans l'autre manière , la projection des rayons du clocher ou l'image du clocher qui se peint au fond de notre œil soit toute la même. Or , si on le veut , cela vient d'un jugement que nous faisons naturellement , savoir , que , puisqu'il y a tant de terres entre nous & le clocher , il faut qu'il soit plus éloigné , & par conséquent plus grand.

Que , si , au contraire , nous ne voyons point de terres entre nos yeux & le clocher , quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup & qu'il est fort éloigné , ce qui est assez remarquable , il nous paroît toutefois fort proche & fort petit. Et cela se fait encore par une espèce de jugement naturel à notre aise , laquelle voit de la sorte ce clocher , parce qu'elle le juge à cinq ou six cents pas : car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets & nous , si elle n'est aidée par la vue sensible d'autres objets qu'elle voit entre deux , & au-delà desquels elle puisse encore imaginer.

C'est pour cela que , quand la lune se lève ou qu'elle se couche , nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon ; car , étant fort haute , nous ne voyons point d'objets entre elle & nous , desquels nous sachions la grandeur ; pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais , quand elle vient de se lever , ou qu'elle est prête à se coucher , nous voyons entre elle & nous plusieurs campagnes dont nous connoissons à-peu-près la grandeur , & ainsi nous la jugeons plus éloignée , & à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer que , lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes , quoique nous sachions très-certainement par la raison qu'elle est dans une très-grande distance , nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche & fort petite : parce qu'en effet ces jugemens naturels de la vue ne sont appuyés que sur des perceptions de la même vue , & qu'absolument la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugemens faibles , qui s'accordent parfaitement avec eux. Car ,

E c 2

quand on juge comme l'on sent, on se trompe toujours, quoiqu'on ne se trompe jamais, quand on juge comme l'un conçoit: parce que le corps n'instruit que pour le corps, & qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugemens ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement & dans la grandeur des corps, mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons, par exemple, le soleil & la lune, & les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étoient plats, & comme des cercles; parce que, dans cette grande distance, nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres; & à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison que nous jugeons que toutes les étoiles, & le bleu qui paraît au ciel sont dans le même éloignement, & comme dans une voûte parfaitement convexe; parce que notre esprit suppose toujours l'égalité, où il ne voit point d'inégalité: mais cependant il ne la devroit positivement reconnoître, qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelquel livre d'Optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux; & toute son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugemens naturels, dont je viens de parler, dans le tems que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut faire en tant de différentes manières, que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule qu'on ne puisse peindre en mille façons, de sorte que la vue s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps: quoiqu'en matière de figures ils soient beaucoup plus fidèles, qu'en toute autre rencontre.

I.

Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement pris absolument.

Nous avons découvert les principales & plus générales erreurs de notre vue à l'égard de l'étendue & des figures; il faut maintenant corriger celles où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guères difficile, après ce que nous avons dit de l'étendue; car il y a tant de rapport entre ces deux choses, que, si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument néces-

saire que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais, afin de ne rien dire que de net & de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de *mouvement*: car par ce terme on entend ordinairement deux choses, dont la première est une certaine force qu'on imagine dans le corps mu, qui est la cause de son mouvement: la seconde est le transport continuél d'un corps qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considère comme en repos.

Quand on dit, par exemple, qu'une boule a communiqué de son mouvement à une autre, le mot de *mouvement* se prend dans la première signification: mais, si l'on dit simplement qu'on voit une boule dans un grand mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot, ce terme *mouvement* signifie la cause & l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses toutes différentes.

On est ce me semble dans des erreurs très-grossières, & même très-dangereuses touchant la force qui donne le mouvement & qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature* & de *qualités impresses* ne semblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux savans, & l'impie des libertins, comme il me seroit facile de le prouver: mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps, elle n'est rien de visible, & je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je rûnets à le faire quand il sera tems.

Le mouvement, pris dans le second sens, & pour ce transport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible, & le sujet de cet article.

J'ai ce me semble démontré que notre vue ne nous faisoit pas connoître la grandeur absolue des corps, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, & principalement avec le nôtre; d'où je conclus que nous ne pouvons aussi connoître la grandeur absolue de leurs mouvemens, c'est-à-dire, de leur vitesse & de leur lenteur, mais seulement le rapport que ces mouvemens ont les uns avec les autres, & principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps: ce que je prouve ainsi.

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps, que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi, puisque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas nous faire connoître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, & elle n'a pas force que par dépendance de ce que j'en ai démontré: en voici une qui ne suppose rien. Je dis donc que, quand même nous pourrions connoître clairement la véri-

table grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivrait pas que nous puissions de même connoître celle du mouvement.

La grandeur ou la vitesse du mouvement enferme deux choses. La première est le transport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain. La seconde est le tems qu'il a fallu pour faire ce transport. Et il ne suffit pas de savoir exactement, combien il y a d'espace entre Paris & Saint-Germain, pour savoir si un homme y est allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent; il faut outre cela savoir combien il a employé de tems pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on sache au vrai la longueur de ce chemin : mais je nie absolument qu'on puisse connoître exactement par la vue, ni même de quelque autre manière que ce soit, le tems qu'on a mis à le faire, & la véritable grandeur de la durée.

I I.

Que la durée, qui est nécessaire pour connoître la grandeur du mouvement, ne nous est pas connue.

Cela paroît assez de ce qu'en de certains tems une seule heure nous semble aussi longue que quatre; & au contraire, en d'autres tems quatre heures s'écoulent insensiblement. Quand, par exemple, on est comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment; parce qu'alors le tems passe sans qu'on y pense : mais quand on est abattu de tristesse, ou que l'on souffre quelque douleur, les jours durent des années entières; dont la raison est qu'alors l'esprit s'ennuie de sa durée, parce qu'elle lui est pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnoît mieux; & ainsi il la trouve plus longue que durant la joie, ou quelque occupation appliquante qui le fait sortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de sa joie ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus grand qu'il s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui y sont représentées; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande, quand on en distingue toutes les parties avec un microscope; ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande, qu'il la considère avec plus d'attention.

De sorte que je ne doute point que Dieu ne puisse appliquer de telle force notre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un très-grand nombre de sensations dans très-peu de tems, qu'une seule heure nous paroisse plusieurs siècles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps; & de même que la plus petite partie de la matière se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites & plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer: & si l'esprit étoit attentif à ces petites parties

de sa durée par des sensations qui laissent quelques traces dans le cerveau, dont il se pût ressouvenir, il la trouveroit sans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paroît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez qu'on ne connoît point exactement la durée; & cela me suffit. Car, puisque l'on ne peut connoître la grandeur absolue du mouvement, qu'on ne connoisse auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré; il s'ensuit que, si l'on ne peut exactement connoître la grandeur absolue de la durée, on ne peut aussi connoître exactement la grandeur absolue du mouvement.

Mais, parce que l'on peut connoître quelques rapports des durées, ou des tems les uns avec les autres; on peut aussi connoître quelques rapports des mouvements les uns avec les autres. Car de même qu'on peut savoir que l'année du soleil est plus longue que celle de la lune, on peut aussi savoir qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De sorte que, si nos yeux ne nous font point voir la grandeur absolue du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connoître à-peu-près la grandeur relative, c'est-à-dire, le rapport qu'un mouvement a avec un autre; & c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps.

I I I.

Exemple de l'erreur de nos yeux touchant le mouvement ou le repos des corps.

Il y a bien des rencontres dans lesquelles on reconnoît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent que les choses qui nous paroissent se mouvoir, ne sont point mues; & qu'au contraire, celles qui nous paroissent comme en repos, ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite & d'un mouvement fort égal, on voit que les terres & les villes s'éloignent; elles paroissent en mouvement, & le vaisseau en repos.

De même, si un homme étoit placé sur la planète de Mars, il jugeroit, à la vue, que le soleil, la terre & les autres planètes avec toutes les étoiles fixes seroient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui est le tems que Mars emploie à faire son tour sur son axe. & cependant ni le soleil, ni la terre ne tournent point autour de cette planète: de sorte que cet homme verroit des choses en mouvement qui n'y sont pas, & se croiroit en repos, quoiqu'il fût en mouvement.

Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui seroit sur le bord d'un vaisseau, corrigeroit facilement l'erreur de ses yeux, & que celui qui seroit sur la planète de Mars, demeu-

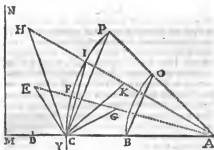
seroit obstinément attaché à son erreur; il est trop facile d'en connoître la raison; & on la trouveroit encore avec plus de facilité, si l'on fait réflexion sur ce qui arriveroit à un homme dormant dans un vaisseau qui se réveilleroit en sursaut, & ne verroit à son réveil que le haut du mât de quelque vaisseau qui s'approcheroit de lui. Car, supposé qu'il ne vit point de voiles enflées de vent, ni de mât: et en besoin, & qu'il ne sentit point l'agitation, ni les secouilles de son vaisseau ni autre chose semblable; il demeureroit absolument dans le doute; sans savoir lequel des deux vaisseaux seroit en mouvement; ni ses yeux, ni même sa propre raison ne lui en pourroient rien découvrir.

Continuation du même sujet.

I.

Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement.

Voici une preuve générale de toutes les erreurs dans lesquelles notre vue nous fait tomber touchant le mouvement.



A soit l'œil du spectateur; C, l'objet que je suppose assez éloigné d'A. Je dis que, quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner jusqu'à D, ou s'approcher jusqu'à B. Que, quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C, & même s'approcher vers B; & au contraire, quoiqu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C, & même s'éloigner vers D. Que, quoique l'objet se soit avancé depuis C jusqu'en E ou en H, ou jusqu'en G ou en K, on peut croire qu'il ne s'est mu que depuis C jusqu'en F ou en I; & au contraire, que bien que l'objet se soit mu depuis C jusqu'en F ou en I, on peut croire qu'il s'est mu jusqu'en E ou en H, ou bien jusqu'en G ou en K. Que, si l'objet se meut par une ligne également distante du spectateur, c'est-à-dire, par une circonférence

dont le spectateur soit le centre; encore que cet objet se meuve de C en P, on peut croire qu'il ne se meut que de B en O; & au contraire, bien qu'il ne se meuve que de B en O, on le peut croire se mouvoir de C en P.

Si par-delà l'objet C il se trouve un autre objet M, que l'on croie immobile, & qui cependant se meuve vers N, quoique l'objet C demeure immobile, ou se meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il semblera se mouvoir vers Y, & au contraire, si, &c.

I L.

Qu'il est nécessaire de savoir la distance des objets pour connoître la grandeur de leur mouvement.

Il est évident que la preuve de toutes ces propositions, hormis la dernière, où il n'y a point de difficulté, ne dépend que d'une chose, qui est que nous ne pouvons juger d'ordinaire avec assurance de la distance des objets. Car, s'il est vrai que nous n'en saurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons savoir si C s'est avancé vers D, ou s'il s'est approché vers B, & ainsi des autres propositions.

Or, pour voir si les jugemens que nous formons de la distance des objets sont assurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger: & si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugemens soient infaillibles. Il y en a plusieurs, & il les faut expliquer.

I I I.

Examen des moyens pour reconnoître la distance des objets.

Le premier, le plus universel, & quelquefois le plus sûr moyen que nous ayons pour juger de la distance des objets, est l'angle que font les rayons de nos yeux, dont l'objet en est le sommet, c'est-à-dire, dont l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, & au contraire, quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement, qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changemens de cet angle, est le moyen dont notre ame se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle, qui auroit dans ses mains deux bâtons droits, desquels il ne sauroit pas même la longueur, pourroit, par une espèce de Géométrie naturelle, juger à peu-près de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition & de l'éloignement où ses mains se trouveroient, ainsi on peut dire que l'ame juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux, qui est bien différente, quand l'angle, par lequel elle le voit,

est grand, que quand il est petit ; c'est-à-dire, quand l'objet est proche, que quand il est éloigné.

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette expérience, qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filer une bague, dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans terre, & qu'on en prenne un autre à la main, qui soit courbé par le bout : que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton : que l'on ferme un œil d'une main, & que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers le bâton avec celui qu'on tient à la main, à la hauteur environ de ses yeux : & on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois ce que l'on croyoit très-facile. Si l'on quitta même le bâton, & qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit tout proche.

Mais il faut bien remarquer que j'ai dit que l'on tâchât d'enfiler la bague, ou de toucher le bâton de travers, & non point par une ligne droite de notre œil à la bague : car alors il n'y auroit aucune difficulté ; & même il seroit encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé, que les deux yeux ouverts, parce que cela nous régleroit.

Or, la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers, n'ayant qu'un œil ouvert, vient, comme il est très-aisé de le voir, de ce que l'autre étant fermé, l'âme, dont je viens de parler, n'est point connue. Car il ne suffit pas, pour connoître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base, & celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base ; ce qui est connu par l'expérience précédente : mais il est encore nécessaire de connoître l'autre angle que fait l'autre côté sur la base ou la longueur d'un des côtés ; ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil : ainsi l'âme ne se peut servir de sa Géométrie naturelle, pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux qui accompagne l'angle, formé des rayons visuels qui se croisent & se rencontrent dans l'objet, est donc un des meilleurs & des plus universels moyens, dont l'âme se serve pour juger de la distance des choses. Si donc cet angle ne change point sensiblement, quand l'objet est un peu éloigné, soit qu'il s'approche ou qu'il recule de nous, il s'ensuivra que ce moyen sera faux, & que l'âme ne s'en pourra servir pour juger de la distance de cet objet.

Or, tout le monde fait assez, & il est très-facile de reconnoître que cet angle change à la vérité notablement, quand un objet qui est à un pied de notre vue, est transporté à quatre ; mais s'il est seulement transporté de quatre à huit, le changement est beaucoup moins sensible ; si de huit

à douze, encore moins ; si de mille à cent mille, presque plus, enfin ce changement ne sera plus sensible, quand même on le porteroit jusque dans les espaces imaginaires. De sorte que, s'il y a un espace assez considérable entre A & C, l'âme ne pourra par ce moyen connoître si l'objet est proche de B ou de D.

C'est pour cette raison que nous voyons le soleil & la lune, comme s'ils étoient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en soient étrangement éloignés ; que nous croyons que les comètes sont stables, & presque sans aucun mouvement sur la fin de leur cours ; que nous nous imaginons qu'elles se dissipent entièrement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite, ou droite à nos yeux, & qu'elles vont à un si perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siècles.

Le second moyen, dont l'âme se sert pour juger de la distance des objets, consiste dans une disposition des yeux différente de celle dont je viens de parler. Pour l'expliquer, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente selon la différente distance des objets que nous voyons ; car, lorsqu'un homme voit un objet proche de soi, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs, que si l'objet étoit plus éloigné ; parce qu'ainsi que les rayons de cet objet se rassemblent sur la rétine, ce qui est nécessaire afin qu'on le voie, il faut que la distance d'entre cette rétine & le cristallin soit plus grande.

Il est vrai que, si le cristallin devenoit plus convexe quand l'objet est proche, cela seroit le même effet que si l'œil s'allongeoit : mais il n'est pas croyable qu'il puisse facilement changer de convexité ; & l'on a cependant une preuve très-sensible que l'œil s'allonge ; car l'Anatomie apprend qu'il y a des muscles qui environnent l'œil par le milieu, & l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent & qui l'allongent, quand on veut voir quelque chose de fort près.

Mais il n'est pas nécessaire de savoir ici de quelle manière cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent, le pressent ; soit parce que les petits nerfs qui répondent aux ligaments ciliaires, lesquels tiennent le cristallin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lachent pour augmenter la convexité du cristallin, ou se roidissent pour la diminuer.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur la rétine. Or, il est constant que, quand l'objet est à cinq coudes pas, ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui en-

virent l'œil, ou dans les nerfs qui répondent aux ligamens ciliaires du cristallin ; & les rayons des objets se rassemblent fort exactement sur la rétine. Ainsi l'ame juge que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues ne sont qu'à cinq ou six cens pas , quand elle ne juge de leur éloignement , que par la disposition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il est certain que ce moyen sert à l'ame , quand l'objet est proche. Si par exemple un objet n'est qu'à demi pied de nous , nous distinguons assez bien sa distance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux , afin de les faire un peu plus longs ; & même cette disposition est pénible. Si cet objet est à deux pieds , nous le distinguons encore , parce que la disposition des muscles est quelque peu sensible , quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais , si l'on éloigne encore l'objet de quelque pied , cette disposition de nos muscles devient si peu sensible , qu'elle nous est tout-à-fait inutile pour juger de la distance de l'objet.

Voilà donc déjà deux moyens dont l'ame se sert pour juger de la distance de l'objet , qui sont fort inutiles , quand cet objet est éloigné de cinq à six cens pas , & qui même ne sont point assurés , quoique l'objet soit plus proche.

Le troisième moyen consiste dans la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil , & qui représente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne ; mais cette diminution est d'autant moins sensible , que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Car , lorsqu'un objet est déjà dans une distance raisonnable , comme de cinq ou six cens pas , plus ou moins , à proportion de sa grandeur , il arrive des changemens fort considérables dans son éloignement , sans qu'il arrive des changemens sensibles dans l'image qui le représente , comme il est facile de le démontrer. Ainsi ce troisième moyen à la même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il y a de plus à remarquer que l'ame ne juge pas ces objets-là les plus éloignés , dont l'image peinte sur la rétine est plus petite. Quand je vois , par exemple , un homme & un arbre à cent pas , ou bien plusieurs étoiles dans le ciel , je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre , & les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes , quoique les images de l'homme & des petites étoiles , qui sont peintes sur la rétine , soient plus petites que celles de l'arbre & des grandes étoiles. Il faut savoir d'ailleurs la grandeur de l'objet pour pouvoir juger à-peu-près de son éloignement : & , parce que je sai qu'une maison est plus grande qu'un homme , quoique l'image d'une maison soit plus grande que celle d'un homme , je ne la juge pourtant pas plus près. Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même dis-

tance , quoiqu'il soit très-raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance , puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connoissons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force dont il agit sur nos yeux , parce qu'un objet éloigné agit bien plus foiblement qu'un autre ; par la distinction & la netteté de l'image qui se forme dans l'œil , parce que , quand l'objet est éloigné , il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage , & par conséquent que les rayons se rassemblent un peu confusément. C'est pour cela que les objets peu éclairés , ou que nous voyons confusément , nous paroissent éloignés ; & , au contraire , que les corps lumineux , & que nous voyons distinctement , nous paroissent proches. Il est assez clair que ces derniers moyens ne sont pas assurés pour juger avec quelque certitude de la distance des objets : & on ne veut point s'y arrêter , pour venir enfin au dernier de tous , qui est celui qui aide le plus l'imagination , & qui porte plus facilement l'ame à juger que les objets sont fort éloignés.

Le sixième donc & le principal moyen consiste en ce que l'œil ne rapporte point à l'ame un seul objet séparé des autres ; mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous & l'objet principal que nous considérons.

Quand , par exemple , nous regardons un clocher assez éloigné , nous voyons d'ordinaire dans le même tems plusieurs terres & plusieurs maisons entre nous & lui ; & parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres & de ces maisons , & que cependant nous voyons que le clocher est au delà , nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné , & même plus gros & plus grand que si nous le voyions tout seul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil , est toujours d'une égale grandeur , soit qu'il y ait des terres & des maisons entre nous & lui , soit qu'il n'y en ait point , pourvu que nous le voyions d'un lieu également distant , comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous croyons qu'ils sont ; & les corps que nous voyons entre nous & les objets , aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement : de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée , ou du tems qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action , par le souvenir confus des choses que nous avons faites , ou des pensées que nous avons eues successivement depuis cette action. Car ce sont toutes ces pensées & toutes ces actions qui se sont succédées les unes aux autres , qui aident notre esprit à juger de la longueur de quelque tems ou de quelque partie de notre durée ; ou plutôt le souvenir confus de toutes ces pensées successives est la même chose que le jugement de notre durée ;

comme

Comme la vue confuse des terres qui sont entre nous & un clocher, est la même chose que le jugement de l'éloignement du clocher.

De-là il est facile de reconnoître la véritable raison pourquoi la lune nous paroît plus grande, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur l'horizon. Car, lorsqu'elle se lève, elle nous paroît éloignée de plusieurs lieues, & même au-delà de l'horizon sensible, ou des terres qui terminent notre vue: au-lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous, ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons, lorsqu'elle est montée sur notre horizon. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande, quand elle est fort proche de l'horizon, que lorsqu'elle est fort éloignée: parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute sur notre horizon.

Il est vrai qu'un très-grand nombre de philosophes attribuent, ce que nous venons de dire, aux vapeurs qui s'élèvent de la terre. Et je tombe d'accord avec eux, que les vapeurs, rompant les rayons des objets, les font paroître plus grands; qu'il y a plus de vapeurs entre nous & la lune, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort haute; & que par conséquent elle devoit paroître quelque peu plus grande qu'elle ne paroît, si elle étoit toujours également éloignée de nous. Mais cependant on ne peut pas dire que cette réfraction des rayons de la lune soit la cause de ces changements apparens de sa grandeur: car cette réfraction n'empêche pas que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, ne soit plus petite que celle qui s'y forme, lorsqu'il y a long tems qu'elle est levée.

Les astronomes, qui mesurent les diamètres des planètes, remarquent que celui de la lune s'agrandit à proportion qu'elle s'éloigne de l'horizon, c'est-à-dire, à proportion qu'elle nous paroît plus petite: ainsi le diamètre de l'image, que nous en avons dans le fond de nos yeux, est plus petit, lorsque nous la voyons plus grande. En effet, lorsque la lune se lève, elle est plus éloignée de nous du demi-diamètre de la terre, que lorsqu'elle est perpendiculairement sur notre tête; & c'est-là la raison pour laquelle son diamètre s'agrandit lorsqu'elle monte sur l'horizon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorsqu'elle se lève, n'est point la réfraction que souffrent ses rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image, qui est formée de ces rayons, est alors plus petite: mais c'est le jugement naturel que nous faisons de son éloignement, à cause qu'elle nous paroît au-delà des terres que nous voyons fort éloignés de nous, comme l'on a expliqué auparavant; & on s'ironne que des philosophes tiennent que la raison de cette apparence & de cette tromperie de nos sens soit

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

plus difficile à trouver, que les plus grandes équations d'Algèbre.

Ce moyen, que nous avons pour juger de l'éloignement de quelque objet par la connoissance de la distance des choses qui sont entre nous & lui, nous est souvent assez utile, quand les autres moyens dont j'ai parlé, ne nous peuvent de rien servir; car nous pouvons juger par ce dernier moyen, que de certains objets sont éloignés de nous de plusieurs lieues; ce que nous ne pouvons pas faire par les autres. Cependant, si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premièrement, ce moyen ne nous sert que pour les choses qui sont sur la terre, puisqu'on n'en peut faire usage que très-rarement & même fort inutilement pour celles qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre, que pour des choses éloignées de peu de lieues. En troisième lieu, il faut être assuré qu'il ne se trouve en nous & l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre chose semblable, qui nous empêchent de nous servir de ce moyen: Enfin, il n'y a, je crois, personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé qu'il est extrêmement difficile de juger avec quelque certitude de l'éloignement des objets par la vue sensible des choses qui se trouvent entre eux & nous; & on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voult tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets, on y a fait remarquer des défauts considérables, & on en doit conclure que les jugemens qui y sont appuyés doivent être aussi très-incertains.

Il est facile de-là de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C assez éloigné d'A: donc il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers D, ou s'approcher vers B, sans qu'on le reconnoisse; & même reculer vers D, & qu'on le croie s'approcher vers B; parce que l'image de l'objet s'augmente & s'agrandit quelquefois sur la rétine; soit à cause que l'air, qui est entre l'objet & l'œil, fait une plus grande réfraction en un tems qu'en un autre, soit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblemens au nerf optique; soit enfin parce que l'impression, que fait l'union peu exacte des rayons sur la rétine, se répand & se communique aux parties qui n'en devoient point être agitées; ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Aussi, l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'ame de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir cet article, il faut remarquer qu'il nous importe beaucoup, pour la conservation de notre vie, de connoître mieux le mouvement, ou le repos des corps à proportion qu'ils sont plus proches de nous: & qu'il nous est assez inutile de savoir avec exactitude la vérité

F f

de ces choses, quand elles se passent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connoître les choses que par rapport à la conservation de notre corps, & non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre; puisqu'on nous connoît mieux le mouvement, ou le repos des objets, à proportion qu'ils s'approchent de nous, & que nous n'en saurions juger par les sens, quand ils sont si éloignés, qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps: comme, quand ils sont à cinq ou six cent pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre, ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, ou enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

Des erreurs touchant les qualités sensibles.

Nous avons vu, dans les articles précédens, que les jugemens que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure & le mouvement, ne sont jamais exactement vrais; mais cependant il faut tomber d'accord qu'ils ne sont pas entièrement faux. Ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens quels qu'ils soient.

Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont point, & qui ne furent jamais; & que l'on ne doit pas conclure qu'une chose soit hors de soi, de cela seul qu'on la voit hors de soi. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme, & l'existence de la chose que cette idée représente; & ce qui arrive à ceux qui dorment, ou qui sont en délire, le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures & des mouvemens, lorsque nous en voyons: ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles; & nous ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle, & indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très-difficile de le prouver.

Les jugemens que nous faisons touchant l'étendue, les figures & les mouvemens des corps, renferment donc quelque vérité: mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs & toutes les autres qualités sensibles, car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ces articles.

On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes, & qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on fera même obligé de parler des autres qualités sensibles en général, en même tems que

l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent, car elles sont de la dernière conséquence, & bien différentes pour leur utilité de celles qui ont précédé.

I.

Distinction de l'ame & du corps.

On suppose d'abord qu'on ait fait quelque réflexion sur deux idées qui se trouvent dans notre ame: l'une qui nous représente le corps, & l'autre qui nous représente l'esprit; qu'on les sache bien distinguer par les attributs positifs qu'elles enferment; en un mot, qu'on se soit bien persuadé que l'étendue est différente de la pensée. Ou bien on suppose qu'on ait lu & médité quelques endroits de saint Augustin, comme le dixième chapitre du dixième livre de la Trinité, les quarzième & quatorzième chapitre du livre de la quantité de l'ame, ou bien les méditations de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'ame & du corps. Ou enfin le sixième discours du discernement de l'ame & du corps de M. de Cordemoy.

II.

Explication des organes des sens.

On suppose encore qu'on sache l'Anatomie des organes des sens: & qu'ils sont composés de petits filets, qui ont leur origine dans le milieu du cerveau; qu'ils se répandent dans tous les membres où il y a du sentiment, & qu'ils viennent enfin aboutir sans aucune interruption jusqu'aux parties extérieures du corps: que, pendant que l'on veille & qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout, que l'autre ne se remue en même tems, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie, sans que l'autre soit ébranlée.

Il faut aussi savoir que ces filets peuvent être remués en deux manières, ou bien par le bout qui est hors du cerveau, ou par celui qui est dans le cerveau. Si ces filets sont agités au-dehors par l'action des objets, & que leur agitation ne se communique point jusqu'au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l'ame n'en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle: mais si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux, ou par quelque autre cause, l'ame apperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets qui sont hors du cerveau, & répandues dans toutes les parties de notre corps, soient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

L'ame est unie immédiatement à la partie du cerveau, où les filets des organes des sens aboutissent.

Il est encore bon de remarquer ici en passant que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps, qui nous ont été entièrement coupées : parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlés de la même manière que si elles étoient effectivement blessées, l'ame sent, dans ces parties imaginaires, une douleur très-réelle. Car toutes ces choses montrent visiblement que l'ame réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des sens aboutissent ; je veux dire qu'elle y sent tous les changemens qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés, on qui ont accoutumé de le faire : & qu'elle n'apperoit ce qui se passe au-dehors de cette partie, que par l'entremise des fibres qui y aboutissent. Cela posé & bien conçu, il ne sera pas fort difficile de voir comme la sensation se fait, ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

I V.

Exemple de ce que les objets font sur le corps.

Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur la main, cette pointe rentre & sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau ; & quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées, que celles du cerveau ne le soient : il s'ensuit donc que les extrémités de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi ; & si ce mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort & plus violent dans le cerveau.

De même, si l'on approche la main du feu, les petites parties du bois, qu'il pousse continuellement en fort grand nombre & avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au défaut de la vue, viennent heurter contre ces fibres, & leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette agitation est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée ; & si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera à proportion plus fort & plus violent. Voilà ce qui arrive à notre corps, quand les objets nous frappent ; il faut maintenant voir ce qui arrive à l'ame.

Ce que les objets produisent dans l'ame, & les raisons pour lesquelles l'ame n'apperoit point les mouvemens des fibres du corps.

Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau, où tous les filets de nos nerfs aboutissent : elle y est pour entretenir & pour conserver toutes les parties de notre corps ; & par conséquent il faut qu'elle soit avertie de tous les changemens qui y arrivent, & qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps d'avec les autres, parce qu'il lui seroit inutile de les reconnoître absolument sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changemens de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvemens qui ne diffèrent ordinairement que du plus & du moins, il est nécessaire que l'ame les regarde comme des changemens essentiellement différens. Car encore qu'en eux-mêmes ils ne diffèrent que très-peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différens par rapport à la conservation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cause la douleur, ne diffère assez souvent que très-peu de celui qui cause le chatouillement : il n'est pas nécessaire qu'il y ait de différence essentielle entre ces deux mouvemens ; mais il est nécessaire qu'il y ait une différence essentielle entre le chatouillement & la douleur que ces deux mouvemens causent dans l'ame. Car l'ébranlement des fibres, qui accompagne le chatouillement, témoigne à l'ame la bonne constitution de son corps, qu'il a assez de force pour résister à l'impression de l'objet, & qu'elle ne doit point appréhender qu'il en soit blessé : mais le mouvement qui accompagne la douleur, étant quelque peu plus violent, il est capable de rompre quelque fibre du corps, & l'ame en doit être avertie par quelque sensation désagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainsi, quoique les mouvemens, qui se passent dans le corps, ne diffèrent que du plus & du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement.

C'est pour cela que notre ame n'apperoit point les ébranlemens que les objets excitent dans les fibres de notre chair : il lui seroit assez inutile de les connoître ; & elle n'en tireroit pas assez de lumière, pour juger si les choses qui nous environnent, seroient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps. Mais elle se sent touchée de sentimens essentiellement différens, qui marquent précisément les qualités des objets par rapport à son corps, & lui font sentir très-distinctement si ces objets sont capables de lui nuire.

Il faut de plus considérer que, si l'ame n'appercevoit que ce qui se passe dans la main, quand elle se brûle : si elle n'y voyoit que le mouvement & la séparation de quelques fibres, elle ne s'en mettroit guères en peine : & même elle pourroit quelquefois, par fantaisie & par caprice, y prendre quelque satisfaction, comme ces fantâsques qui se divertissent à tout rompre dans les emportemens & dans leurs débauches.

Où bien de même qu'un prisonnier ne se mettroit guères en peine, s'il voyoit qu'on démolit les murailles qui l'enferment, & que même il s'en réjouiroit dans l'espérance d'être bientôt délivré. Ainsi, si nous n'appercevions que la séparation des parties de notre corps, lorsque nous nous brûlons, ou que nous recevons quelque blessure, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas d'être enfermé dans un corps qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux : & ainsi nous ferions bien aises de le voir détruire.

Il s'ensuit de-là que c'est avec une grande sagesse, que l'auteur de l'union de notre ame avec notre corps, a ordonné que nous sentions de la douleur, quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair, ou que le feu en sépare quelques parties ; & que nous sentions du chatouillement ou une chaleur agréable, quand ces mouvemens sont modérés, sans appercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps, ni les mouvemens de ces fibres, dont nous venons de parler.

Premièrement, parce qu'en sentant de la douleur & du plaisir, qui sont des choses qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion. Secondement, parce que cette voie de nous faire connoître si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent, ou nous en séparer, est la plus courte, & qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu. Enfin, parce que la douleur & le plaisir étant des modifications de notre ame qu'elle sent par rapport à son corps, & qui la touchent bien davantage que la connoissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendroient ; cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, & cela fait une union très-étroite entre l'une & l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci que les *sens* ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, & non pour nous apprendre la vérité des choses.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement & de la douleur se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentimens, plutôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs, & qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on vouloit dire.

Il est présentement très-facile de faire voir que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumière & les couleurs, & généralement touchant toutes les qualités sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatouillement, & si je voulois m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos *sens*, des années entières ne suffisoient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presque infinies ; ainsi ce sera assez d'en parler en général.

Dans presque toutes les sensations, il y a quatre choses différentes que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble, & comme en un instant. C'est-là le principe de toutes les autres erreurs de nos *sens*.

V I.

Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.

La première est l'action de l'objet, c'est-à-dire, dans la chaleur, par exemple, l'impulsion & le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est la passion de l'organe du *sens*, c'est-à-dire, l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusques dans le cerveau, parce qu'autrement l'ame ne sentiroit rien.

La troisième est la passion, la sensation, ou la perception de l'ame, c'est-à-dire, ce qu'un chacun sent, quand il est auprès du feu.

La quatrième est le jugement que l'ame fait que ce qu'elle sent est dans sa main, & dans le feu. Or, ce jugement est naturel, ou plutôt ce n'est qu'une sensation composée : mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'ame a pris une si grande habitude de faire, qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer, & que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'ame & du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière d'avec celles de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnoître que de ces quatre choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelque objet, les deux premières appartiennent au corps, & que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'ame ; pourvu qu'on ait un peu médité sur la nature de l'ame & du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé.

On traitera dans les articles suivans de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondoit, & que l'on prenoit pour une simple sensa-

sation ; & on expliquera seulement en général les erreurs dans lesquelles nous tombons : parce que, si l'on vouloit entrer dans le détail, ce ne seroit jamais fait. On s'efforce toutefois mettre l'esprit de ceux qui méditent sérieusement ce que l'on va dire, en état de découvrir, avec une très-grande facilité, toutes les erreurs où les sens nous peuvent porter : mais on leur demande, pour cela, qu'ils méditent avec quelque application, tant sur les articles qui suivent, que sur celui qu'ils viennent de lire.

I.

De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens.

La première de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations, est l'action des objets sur les fibres extérieures de notre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'ame & cette action des objets ; & cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on sent, est dans le feu qui la cause ; que la lumière est dans l'air, & que les couleurs sont sur les objets colorés. Ils ne pensent point aux mouvemens des corps imperceptibles qui causent ces sentimens.

I I.

Cause de cette erreur.

Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu : mais c'est que l'aiguille & son action sont visibles, & que les petites parties du bois qui sortent de feu, & leur mouvement contre nos mains ne se voient pas. Ainsi, ne voyant rien qui frappe nos mains, quand nous nous chauffons, & y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De forte qu'il est ordinairement vrai que nous mettons nos sensations dans les objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnues. Et, parce que la douleur & le chatouillement sont produits avec des corps sensibles comme avec une aiguille & une plume que nous voyons & que nous touchons, nous ne jugeons pas, à cause de cela, que ces sentimens soient dans les objets qui nous les causent.

I I I.

Objection & réponse.

Il est vrai néanmoins que nous ne laissons pas de juger que la brûlure n'est pas dans le feu,

mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois, aussi-bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu. Mais la raison de ceci est que la brûlure est une espèce de douleur : car, ayant jugé plusieurs fois que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portés encore à faire le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous pousse encore à en juger de la sorte, c'est que la douleur ou la brûlure applique fortement notre ame aux parties de notre corps, & de cela nous détourne de penser à autre chose : ainsi l'esprit attache la sensation de brûlure à l'objet qui lui est le plus présent. Et, parce que nous reconnaissons un peu après que la brûlure a laissé quelques marques visibles dans la partie où nous avons senti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure est dans la main.

Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive recevoir cette règle générale : « Que nous avons coutume de mettre nos sensations dans les objets toutes les fois qu'ils agissent sur nous par le mouvement de quelques parties invisibles ». Et c'est pour cette raison que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les saveurs, le son, & quelques autres sentimens, sont dans l'air, ou dans les objets extérieurs qui les causent ; parce que toutes ces sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles.

I.

Erreurs touchant les mouvemens ou les ébranlemens des fibres de nos sens.

La seconde chose, qui se trouve dans chacune des sensations, est l'ébranlement des fibres de nerfs qui se communique jusqu'au cerveau : & nous nous trompons en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la sensation de nos sens, & que nous jugeons qu'il n'y en a point, lorsque nous n'en apercevons point les sens.

I I.

Que nous les confondons avec les sensations de notre ame, & que quelquefois nous ne les apercevons point.

Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main avec la sensation de chaleur ; & nous disons que la chaleur est dans notre main. Mais, parce que nous ne sentons point l'ébranlement que les objets visibles font sur le nerf optique qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé, & qu'il n'est point couvert des

couleurs que nous voyons; nous jugeons, au contraire, qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir, par l'expérience qui suit, que les couleurs sont presque aussi fortes & aussi vives sur le fond du nerf optique, que sur les objets visibles.

I I I.

Expérience qui le prouve.

Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposé de la prunelle, à l'endroit où est le nerf optique, & qu'on mette en leur place quelque morceau de papier fort transparent. Cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, en sorte que la prunelle soit à l'air, & que le derrière de l'œil soit dans la chambre, qu'il tant bien fermer, afin qu'elle soit fort obscure. Et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la chambre, répandues sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que, s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil en le pressant par les côtés, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches; ou bien le faire plus court, si les objets sont trop éloignés.

On voit bien, par cette expérience, que nous devrions juger ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos *sens* nous étoient donnés pour découvrir la vérité des choses, & si nous nous conduisions par raison dans les jugemens que nous formons sur les objets de nos *sens*.

Mais, pour rendre quelque raison de toute la bisarrerie de nos jugemens sur les qualités sensibles, il faut considérer que l'âme est unie si intimement à son corps, & qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, & qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui; de sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations dont nous parlons à présent, mais aussi la force d'imaginer, & même quelquefois la puissance de raisonner; car il y a eu un grand nombre de philosophes assez stupides & assez grossiers pour croire que l'âme n'étoit que la plus délicate & la plus subtile partie du corps.

Si on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis, puisqu'il est lui-même de ce sentiment, après un très-grand nombre d'auteurs qu'il rapporte; cela est si vrai, qu'il tâche de prouver, dans le livre de l'âme, que la foi, l'écriture, & même les révélations particulières nous obligent de le croire. Je ne veux point réfuter ces sentimens, parce que j'ai supposé que l'on devoit avoir lu quelques ou-

vrages de saint Augustin ou de M. Descartes; qui auront assez fait voir l'extravagance de ces pensées, & qui auront assez affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue & de la pensée, de l'âme & du corps.

I V.

Explications de trois sortes de sensations de l'âme;

L'âme est donc si aveugle, qu'elle se méconnoit elle-même, & qu'elle ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent. Mais, pour expliquer ceci, il faut distinguer dans l'âme trois sortes de sensations, quelques-unes fortes & vives, quelques autres foibles & languissantes, & enfin de moyennes entre les unes & les autres.

Les sensations fortes & vives sont celles qui étonnent l'esprit, & qui le réveillent avec quelque force, comme lui étant fort agréables ou fort incommodes, telles que sont la douleur, le chatouillement, le grand froid, le grand chaud, & généralement toutes celles qui ne sont pas seulement accompagnées de vestiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des esprits, vers les parties intérieures du corps, c'est-à-dire, de quelque mouvement des esprits propre à exciter les passions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les sensations foibles & languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, & qui ne lui sont ni fort agréables, ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires & assez foibles, &c.

Enfin j'appelle moyennes, entre les fortes & les foibles, ces sortes de sensations qui touchent l'âme médiocrement, comme une grande lumière, un son violent, &c. Et il faut remarquer qu'une sensation foible & languissante peut devenir moyenné, & enfin forte & vive. La sensation, par exemple, qu'on a de la lumière, est foible, quand la lumière d'un flambeau est languissante, ou que le flambeau est éloigné; mais cette sensation peut devenir moyenne, si l'on approche le flambeau assez près de nous; & enfin elle peut devenir très-forte & très-vive, si l'on approche le flambeau si près de ses yeux, qu'on en soit ébloui, ou bien quand on regarde le soleil. Ainsi la sensation de la lumière peut être forte, foible ou moyenne, selon les différents degrés.

V.

Erreurs qui accompagnent les sensations.

Voici donc les jugemens que fait notre âme de ces trois sortes de sensations, où nous pouvons voir ses égaremens; qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles, ou les jugemens naturels des *sens*, & qu'elle se

plait, pour ainsi dire, à se répandre sur tous les objets qu'elle considère, en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premières de ces sensations sont si vives & si touchantes, que l'ame ne peut presque s'empêcher de le regarder comme lui appartenant en quelque façon : de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considère comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid & le chaud ne sont pas seulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains,

Pour les sensations languissantes, elles touchent si peu l'ame, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartiennent, ni qu'elles soient au dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulement dans les objets. Et c'est pour cette raison que nous ôtons la lumière & les couleurs à notre ame & à nos propres yeux, pour en parer les objets en dehors, quoique la raison nous apprenne qu'elle ne se trouve point dans l'idée que nous avons de la matière ; & que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux aussi-bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi - bien que dans les objets, comme j'ai prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une sentière.

Or, la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, & toutes les autres sensations sont des modifications de leur ame, c'est que véritablement nous n'avons point d'idée claire de notre ame. Car, lorsque nous connoissons une chose par l'idée qui la représente, nous connoissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est la modification de l'étendue, parce que tous les hommes connoissent l'étendue par une idée claire qui la représente : ainsi, ne connoissant point notre ame par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par conscience, ou par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vue, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, les couleurs, les autres sensations faibles & languissantes sont ou ne sont pas des modifications de notre ame. Mais, pour les sensations vives, comme la douleur & le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, & que nous n'avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent.

Pour les sensations moyennes, l'ame s'y trouve fort embarrassée. Car, d'un côté, elle veut suivre les jugemens naturels des sens, & pour cela, elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets : mais, de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente, au-

dedans d'elle-même, qu'elles lui appartiennent, principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées *fortes & vives* : de sorte que voila comme elle se conduit dans les jugemens qu'elle en fait. Si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps, aussi-bien que dans l'objet. Si elle ne la touche que très-peu, elle ne la juge que dans l'objet. Et si cette sensation est absolument moyenne entre les fortes & les faibles, alors l'ame ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si l'on regarde une chandelle d'un peu loin, l'ame juge que la lumière n'est que dans l'objet. Si on la met tout auprès de ses yeux, l'ame juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux. Que, si on la retire environ à un pied de soi, l'ame demeure quelque tems sans juger si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devrait faire, que la lumière n'est & ne peut être la propriété ou la modification de la matière, & qu'elle n'est qu'au-dedans d'elle-même ; parce qu'elle ne pense pas à se servir de si raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses sens, qui ne la découvrent jamais, & qui ne sont donnés que pour la conservation du corps.

Or, la cause pour laquelle l'ame ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire, de sa pure intelligence, quand elle considère un objet qui peut être aperçu par les sens, c'est que l'ame n'est point touchée par les choses qu'elle aperçoit par la pure intelligence, & qu'au contraire elle l'est très-vivement par les choses sensibles ; car l'ame s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, & elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas.

Pour juger donc sainement de la lumière & des couleurs, aussi - bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, & reconnoître, par la raison, que les mouvemens & les impulsions sont des propriétés des corps, & qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets & dans les organes de nos sens ; mais que la lumière & les couleurs, que l'on voit, sont des modifications de l'ame bien différentes des autres, & desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs, & qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur. Il est de même certain qu'il n'aperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux : d'où de la couleur n'est point du mouvement. De même, un paysan sent fort bien la chaleur, & il en a une connoissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur : cependant il ne

pense pas seulement que les fibres de la main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur & de mouvement sont différentes, & qu'il peut avoir l'une sans l'autre; car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un carré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un carré est différente de celle d'un rond, & que l'on peut passer de l'un sans passer à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnaître qu'il n'est pas nécessaire que la cause, qui nous fait sentir telle ou telle chose, la contienne en soi; car de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main, afin que j'en voie, quand je me frappe les yeux; il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu, afin que j'en sente quand je lui présente mes mains; ni que toutes les autres qualités sensibles, que je sens, soient dans les objets. Il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair, afin que mon ame, qui y est unie, soit modifiée par quelque sensation. Il n'y a point de rapport entre des mouvements & des sentiments, il est vrai; mais il n'y en a point aussi entre le corps & l'esprit: & puisque la nature ou la volonté du créateur a lié ces deux substances, toutes opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer que nos sens, nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu'ils nous portent à juger, comme nous faisons des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur & la chaleur, comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent; parce que la douleur & la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis, quand ils en sont attaqués, afin d'y remédier.

Mais il n'en est pas de même des couleurs, elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil où elles se rassemblent, & il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connaître plus distinctement les objets; & c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets. Ainsi les jugemens, auxquels l'impression de nos sens nous portent, sont très-justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps; mais néanmoins ils sont tout-à-fait bizarres, & très-éloignés de la vérité, comme on a déjà vu en partie, & comme on le verra encore mieux dans la suite.

I.

Définition des sensations.

La troisième chose, qui se trouve dans cha-

cune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu, est une modification de notre ame par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie. Cette modification est agréable, quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang & les autres fonctions de la vie; on la nomme du terme équivoque de *chaleur*; & cette modification est pénible & toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder & de le brûler, c'est à-dire, quand les mouvements, qui sont dans le corps, sont capables d'en rompre quelques fibres, & elle s'appelle ordinairement *douleur* ou *brûlure*; & ainsi des autres sensations. Mais voici les senties ordinaires que l'on a sur ce sujet.

I I.

On connoît mieux ses propres sensations qu'on ne croit.

La première bêtise est que l'on s'imagine, sans raison, qu'on n'a aucune connoissance de ses sensations. Il se trouve tous les jours une infinité de gens qui se mettent soit en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir, & les autres sensations, quoiqu'ils tombent même d'accord qu'elles ne soient que dans l'ame, & qu'elles n'en soient que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur, quand il la sent.

Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'il sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, & d'avec toute autre douleur que celle qu'il sent; il la distingue très bien de l'admiration, du désir, de l'amour; il la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un mouvement: enfin il la reconnoît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'il sent. Et je voudrais bien savoir comment il pourroit connoître, avec évidence & certitude, que ce qu'il sent n'est aucune de ces choses, si l'on n'avait aucune connoissance de la douleur.

Nous connoissons donc ce que nous sentons immédiatement, quand nous voyons des couleurs, ou que nous avons quelqu'autre sentiment: & même il est très-certain que, si nous ne le connoissons pas, nous ne connoîtrions aucun objet sensible: car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions que les sensations, que nous avons de l'un, sont différentes de celles que nous avons de l'autre, & ainsi de toutes les choses que nous connoissons par les sens.

III.

Objection & réponse.

Il est vrai que, si l'on me presse, & qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, &c., je je ne le pourrai pas faire, comme il faut, par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de-là que, si je vois de la couleur, ou que je me brûle, je ne connoisse au moins en quelque manière ce que je sens actuellement.

Or, la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeler le ciel *ouranos*, *schamaïm*, &c., comme les grecs & les hébreux: mais ces mêmes hommes n'attachent pas, comme il leur plaît, leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleurs, quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux. Ils ne goûtent point de saveurs, s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue & de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes: & il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur ame avec celles de leur corps: de sorte que, si un homme veut que je lui représente de la chaleur ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela, mais il faut que s'imprime dans les organes de ses sens les mouvemens auxquels la nature a attaché ces sensations: il faut que je l'approche du feu, & que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connoissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, &c. Car, puisqu'on ne peut le faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle; il est manifeste que les couleurs n'étoient point attachées au son des paroles ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

I V.

D'où vient qu'on s'imagine ne pas connoître ses propres sensations.

Nous avons donc quelque connoissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous cherchons encore à les connoître, & que

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tom. II.

nous croyons n'en avoir aucune connoissance. En voici sans doute la raison.

L'ame, depuis le péché, est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, & elle se laisse incontinenter de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent, & elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connoître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre ame avec toutes les modifications. Lors donc que notre ame veut se représenter la nature & ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle. Elle se cherche dans tous les êtres corporels; elle se prend tantôt pour l'un, & tantôt pour l'autre, tantôt pour de l'air, tantôt pour du feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps, & se voulant ainsi trouver parmi les corps, & imaginer les propres modifications qui sont les sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare & si elle se méconnoît entièrement elle-même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets, & qu'elles en sont même des modifications; & par conséquent que c'est quelque chose de corporel, & qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelque autre modification d'un corps; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent, qui n'est rien de corporel, & qui ne se peut représenter des images corporelles. Et cela l'embarrasse & lui fait croire qu'elle ne connoît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts, afin de se représenter l'ame & ses modifications par des images corporelles, & qui ne biffent pas de demander qu'on leur explique les sensations, ils doivent savoir qu'on ne connoît point l'ame, ni ses modifications, par des idées, prenant le mot d'idée dans son véritable sens, mais par conscience ou par sentiment intérieur; & qu'ainsi, lorsqu'ils souhaitent qu'on leur explique l'ame & ses sensations par quelques idées, ils souhaitent ce qu'il n'est pas possible à tous les hommes ensemble de leur donner; puisque les hommes ne peuvent pas nous instruire en nous donnant les idées des choses, mais seulement en nous faisant penser à celles que nous avons.

La seconde erreur où nous tombons touchant les sensations, c'est que nous les attribuons aux objets.

G g

Qu'on se trompe de croire que les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets.

La troisième est que nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons, par exemple, que tout le monde voit la neige blanche, le ciel bleu, les prés verts, &c. tous les objets visibles, de la même manière que nous les voyons, &c. aussi de toutes les autres qualités sensibles des autres *sens*. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que l'on met en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant on peut assurer qu'ils n'ont jamais en aucune raison d'en juger de la manière qu'ils en jugent : &c. quoiqu'on ne puisse pas démontrer mathématiquement qu'ils se trompent, on peut toutefois démontrer que, s'ils ne se trompent pas, c'est par le plus grand hasard du monde ; &c. même on a quelques raisons assez fortes pour assurer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnoître la vérité de ce qu'on avance, il faut se souvenir de ce que l'on a déjà prouvé qu'il y a une grande différence entre les sensations & les causes des sensations ; &c. qu'ainsi il se peut faire, absolument parlant, que des mouvemens semblables des fibres intérieures du nerf optique ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à-dire, voir les mêmes couleurs ; &c. qu'il peut arriver qu'un mouvement, qui causera de la blancheur dans l'un, causera la sensation de vert ou de gris dans l'autre, ou même une nouvelle sensation que personne n'aura jamais eue.

Il est constant que cela peut être, &c. qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire : mais cependant on tombe d'accord qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. Il est bien raisonnable de croire que Dieu agit toujours de la même manière dans l'union qu'il a mise entre nos ames & nos corps ; &c. qu'il a lié les mêmes idées & les mêmes sensations aux mouvemens semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai que les mêmes mouvemens des fibres, qui aboutissent dans le milieu du cerveau, soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes : s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvemens dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur ame. Or, il me paroît indubitable que les organes des *sens* de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de poing, par exemple, que les portefaix se donnent pour se flatter, seroient capa-

bles d'estroper bien des gens. Le même corps produit des mouvemens bien différens, &c. existe par conséquent des sensations bien différens dans un homme d'une constitution robuste, &c. dans un enfant ou une femme de faible complexion. Ainsi, n'y ayant pas deux personnes au monde de qui l'on puisse assurer qu'ils aient les organes des *sens* dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout-à-fait les mêmes sentimens des mêmes objets.

C'est-là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la Musique, d'autres qui y sont insensibles ; &c. même entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de Musique, les autres un autre, selon la diversité presque infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang &c. dans les esprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la Musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois, &c. les autres ? &c. par conséquent entre le goût que les différens peuples ont des différens genres de Musique. Il arrive même qu'en différens tems on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts : car, si on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une Musique hardie, &c. où il entre beaucoup de dissonances, que dans une Musique plus douce, &c. plus selon les règles & l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve, &c. il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange, ne pourra peut-être, souffrir la rose, &c. d'autres au contraire.

Pour les saveurs, il y a autant de diversité que dans les autres sensations. Les fausses doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différens tems. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre : l'un se plaît au goût de vin, & l'autre en a de l'horreur ; &c. la même personne, qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fièvre, &c. ainsi des autres *sens*. Cependant tous les hommes aiment le plaisir : ils aiment tous les sensations agréables ; ils ont tous en cela la même inclination : ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi, ce qui fait qu'un homme dit qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable ; &c. ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que, selon la vérité, il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a

pas. De sorte que l'on parle improprement, quand on dit qu'on n'aime pas le doux ; on devroit dire qu'on n'aime pas le sucre, le miel, &c., que tous les autres trouvent doux & agréables ; & qu'on ne trouve pas de même goût que les autres, parce qu'on a les fibres de la langue autrement disposées.

Voici un exemple plus sensible : supposé que, de vingt personnes, il y ait quelqu'un qui ait froid aux mains, & qu'il ne sache pas les noms doit on se fers en France pour expliquer les sensations de froideur & de chaleur, & que tous les autres au contraire aient les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apporte à tous de l'eau un peu froide pour se laver, ceux qui atroient les mains fort chaudes, se lavant d'abord les uns après les autres ; pourroient bien dire : voilà de l'eau bien froide ; je n'aime point cela ; mais, quand ce dernier, qui a les mains extrêmement froides, viendrait à la fin pour se laver, il diroit au contraire : je ne sai pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prends plaisir de sentir le froid & de me laver.

Il est bien clair, dans cet exemple, que, quand ce dernier diroit : j'aime le froid, cela ne signifieroit autre chose, sinon qu'il aime la chaleur, & qu'il la sent où les autres sentent le contraire.

Ainsi, quand un homme dit : j'aime ce qui est amer, & je ne puis souffrir les douceurs ; cela ne signifie autre chose, sinon qu'il n'a pas les mêmes sensations que ceux qui disent qu'ils aiment les douceurs, & qu'ils ont de l'aversion pour tout ce qui est amer.

Il est donc certain qu'une sensation, qui est agréable à une personne, l'est aussi à tous ceux qui la sentent, mais que les mêmes objets ne la font pas sentir à tout le monde ; à cause de la différente disposition des organes des sens ; ce qu'il est de la dernière conséquence de remarquer pour la Physique & pour la Morale.

On peut seulement ici faire une objection fort facile à résoudre, savoir qu'il arrive quelquefois que des personnes, qui aiment extrêmement de certaines viandes, viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en la mangeant ils y ont trouvé quelque saleté mêlée, qui les a surpris, ou parce qu'ils en ont été fort malades, à cause qu'ils en avoient pris avec excès, ou enfin pour d'autres raisons : Ces sortes de personnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes sensations qu'ils aimoient autrefois, car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, & cependant elles ne leur sont plus agréables.

Pour répondre à cette objection, il faut prendre garde que, quand ces personnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur & de dégoût, ils ont deux sensations bien différentes en même tems. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le suppose : & ils ont encore une autre sensation de dégoût, qui vient, par exemple, de ce

qu'ils imaginent fortement la saleté qu'ils ont vu mêlée avec ce qu'ils mangent. Donc la raison est que, quand deux mouvemens se font dans le cerveau en même tems, l'un ne s'excite plus sans l'autre, si ce n'est après un tems considérable. Ainsi, parce que la sensation agréable ne vient jamais sans cette autre dégoûtante, & que nous confondons les choses qui se font en même tems ; nous nous imaginons que cette sensation qui étoit autrefois agréable ne l'est plus. Cependant, si elle est toujours la même ; il est nécessaire qu'elle soit toujours agréable. De sorte que, c'est parce qu'elle est jointe & confondue avec une autre qui cause plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément, que l'on s'imaginer qu'elle n'est plus agréable.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs & quelques autres sensations, que j'ai appelées *faibles & languissantes*, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes ; parce que toutes ces sensations touchent si peu l'ame, qu'on ne peut pas distinguer, comme dans les saveurs où d'autres sensations plus fortes & plus vives ; que l'une est plus agréable que l'autre ; & reconnoître ainsi, par la variété du plaisir ou du dégoût qui se trouve dans différentes personnes, la diversité de leurs sensations. Toutefois la raison, qui montre que les autres sensations ne sont pas semblables, en différentes personnes, montre aussi qu'il doit y avoir de la variété dans les sensations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diversité dans les organes de la vue de différentes personnes, aussi bien que dans ceux de l'ouïe ou du goût. Car il n'y a aucune raison de supposer une parfaite ressemblance dans la disposition du nerf optique de tous les hommes, puisqu'il y a une variété infinie dans toutes les choses de la nature, & principalement dans celles qui sont matérielles. Il y a donc grande apparence que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

On pourroit peut-être ajouter que, selon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaisent pas également à toutes sortes de personnes, & qu'ainsi on a des preuves positives que les mêmes objets n'excitent pas dans tous les hommes les mêmes sensations de couleur ; puis, que, si ces sensations étoient les mêmes, elles seroient également agréables. Mais, parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très fortes, appuyées sur la réponse que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas assez solide pour la proposer.

En effet, il est assez rare qu'on se plaise beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaisir à une saveur qu'à une autre ; & la raison en est que les sentimens des couleurs ne nous sont pas donnés pour juger si les corps sont propres pour notre nourriture, ou s'ils n'y sont pas propres : ce qui se mar-

que par le plaisir & la douleur, qui sont les caractères naturels du bien & du mal. Les objets entant que colorés ne sont ni bons, ni mauvais. Il y en a de blancs, par exemple, qui sont propres à la nourriture, & d'autres de même couleur qui sont des poisons, ou qui ne sont ni bons ni mauvais à manger : ainsi les objets entant que colorés ne doivent point exciter dans le corps de mouvemens propres pour les rechercher ou pour les éviter, ni dans l'ame les passions d'amour ou de haine. Ils ne doivent donc point être agréables ni désagréables ; car, si les objets nous paioissoient tels entant que colorés, leur vue seroit toujours suivie du cours des esprits qui excite & qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'ame sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, & nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas long-tems notre vie. Enfin, les sentimens de couleur ne nous font donnés que pour distinguer les corps les uns des autres ; & c'est ce qui se fait aussi-bien, soit qu'on voie l'herbe verte, ou qu'on la voie rouge ; pourvu que la personne, qui la voit vert ou rouge, la voie toujours de la même manière.

Mais c'est assez parler de ces sensations ; parlons maintenant des jugemens naturels, & des jugemens libres qui les accompagnent. C'est la quatrième chose que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de parler.

L

Des faux jugemens qui accompagnent nos sensations, & que nous confondons avec elles.

On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très-peu de personnes qui ne soient échoquées de cette proposition générale que l'on avance : savoir, que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui n'enferme un ou plusieurs faux jugemens. On fait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes, surprises de la nouveauté de cette proposition, disent sans doute en eux-mêmes : mais comment cela se peut-il faire ? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je vois bien qu'elle l'est. Je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très-certainement : & qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ? Enfin, leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance les porteront bien plus avant ; & s'ils ne passent aux injures & au mépris de ceux qu'ils croient persuadés des sentimens contraires aux leurs, ils méritent sans doute d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées : il est plus à

propos de tâcher de les produire avec des preuves si fortes, & de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attriquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver que nous n'avons aucune sensation des choses extérieures qui ne renferme quelque faux jugement, en voici la preuve :

Il est, ce me semble, indubitable que nos ames ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous & les étoiles fixes, quand même on accorderoit qu'elles fussent étendues ; ainsi il n'est pas raisonnable de croire que nos ames soient dans les cieus, quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable qu'elles sortent à mille pas de leurs corps, pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre ame voie les maisons & les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps où elle est, & qu'elle ne laisse pas de les voir. Et comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'ame, lesquelles sont les seules que l'ame puisse voir, ne sont pas dans les cieus, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieus, & qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugemens, dont l'un est naturel & l'autre libre. L'un est un jugement des sens ou une sensation composée selon laquelle on ne doit pas juger. L'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, & par conséquent que l'on ne doit pas faire si l'on veut éviter l'erreur.

I I.

Raisons de ces faux jugemens.

Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles, que l'on voit immédiatement, sont hors de l'ame & dans les cieus. C'est qu'il n'est pas en la puissance de l'ame de les voir quand il lui plaît ; car elle ne peut les appercevoir que lorsqu'il arrive dans son cerveau des mouvemens auxquels sont jointes par la nature les idées de ces objets. Or, parce que l'ame n'apperçoit point les mouvemens de ses organes, mais seulement ses propres sensations, & qu'elle fait que ces mêmes sensations ne sont point produites en elle par elle-même ; elle est portée à juger qu'elles sont au-dehors, & dans la cause qui les lui représente : & elle a fait tant de fois ces sortes de jugemens dans le même tems qu'elle apperçoit les objets, qu'elle ne peut presque plus s'empêcher de les faire.

Il seroit nécessaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres, qu'on nomme des espèces & des idées, qui ne sont comme rien, & qui représentent toutes choses, que nous créons & que nous détruisons quand il nous plaît, & que notre ignorance nous a fait imagi-

ver. Il faudroit faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croient que Dieu est le vrai père de la lumière qui éclaire seul tous les hommes, sans lequel les vérités les plus simples ne seroient point intelligibles, & le soleil, tout éclatant qu'il est, ne seroit pas même visible; qui ne reconnoissent point d'autre nature que la volonté du créateur, & qui, sur ces pensées, ont reconnu que les idées, qui nous représentent les créatures, ne sont que des perfectiones de Dieu, qui répondent à ces mêmes créatures, & qui les représentent.

Il faudroit enfin traiter en quoi consiste ce que nous appellons *idées*, & ensuite il seroit facile de parler plus nettement des choses que je viens de dire; mais cela nous mèneroit trop loin. Il suffit que j'apporte un exemple très-sensible & incontestable où il se trouve plusieurs jugemens confondus avec une même sensation.

Je crois qu'il n'y a personne au monde qui, regardant la lune, ne la voie environ à mille pas loin de soi, & qui ne la trouve plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; & peut-être même qui ne croie voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que, s'il n'y avoit point quelque espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verroit point la lune dans l'éloignement où elle lui paroît; & outre cela, il la verroit plus petite, lorsqu'elle se lève, que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; puisque nous ne la voyons grande, quand elle se lève, qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée par un jugement naturel dont j'ai parlé ci-devant.

Mais, outre nos jugemens naturels, que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre, dans presque toutes nos sensations, un jugement libre: car, non-seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur, par exemple, est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient: & ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugemens, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugemens sont très-faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie. Car nos *sens* ne nous instruisent que pour notre corps, & tous les jugemens libres, qui sont conformes aux jugemens des *sens*, sont comme ces jugemens très-éloignés de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons, il faut reconnoître qu'il y a de deux sortes d'êtres, des êtres que notre ame voit immédiatement, & d'autres qu'elle ne connoît que par le moyen de ceux-ci. Lors, par exemple, que j'aperçois le soleil qui se lève, j'aperçois premièrement celui que je vois immédiatement:

&, parce que je n'aperçois ce premier qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi qui produit certains mouvemens dans mes yeux & dans mon cerveau, je juge que ce premier soleil, qui est dans mon ame, est au-dehors & qu'il existe.

Il peut toutefois arriver que nous voyions ce premier soleil qui est uni intimement à notre ame, sans que l'autre soit sur l'horizon, & même, absolument parlant, sans qu'il existe du tout. De même nous pouvons voir ce premier soleil plus grand, quand l'autre se lève, que quand il est fort élevé sur l'horizon: & quoiqu'il soit vrai que ce premier soleil, que nous voyons immédiatement, soit plus grand quand l'autre se lève, il ne s'ensuit pas que cet autre soit plus grand. Car ce n'est pas proprement celui qui se lève que nous voyons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues; mais c'est ce premier qui est véritablement plus grand, & tel que nous le voyons: parce que toutes les choses, que nous voyons immédiatement, sont toujours telles que nous les voyons; & nous ne nous trompons, que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement, se trouve dans les objets extérieurs, qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumière en voyant ce premier soleil, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons, sans aucune raison, & même contre toute raison, que cette lumière, que nous voyons immédiatement, existe dans le soleil. C'est la même chose des autres objets de nos *sens*.

I I I.

L'erreur ne se rencontre pas dans nos sensations, mais seulement dans nos jugemens.

Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement & dans la suite de cet article: il sera facile de voir que de toutes les choses qui se trouvent dans chaque sensation, il n'y a que les jugemens que nous faisons que nos sensations sont dans les objets où il se trouve de l'erreur.

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, & que ce mouvement se communique aux organes de nos *sens*, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation. Car il y a bien de la différence entre ignorer un chose, & être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation. Quand nous sentons de la chaleur, quand nous voyons de la lumière, des couleurs, ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand

même nous serions fénétiques. Car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient ; & leur erreur ne consiste que dans les jugemens qu'ils font ; que ce qu'ils voient, existe véritablement au-dehors, à cause qu'ils le voient au-dehors.

C'est ce jugement-là qui renferme un consentement de notre liberté, & par conséquent qui est sujet à l'erreur. Et nous devons toujours nous empêcher de le faire : nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit, autant que nous pouvons nous en empêcher ; & que l'évidence & la certitude ne nous y contraignent pas, comme il arrive ici. Car, quoique nous nous sentions extrêmement portés, par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets ; comme, la chaleur est dans le feu, les couleurs dans les tableaux ; cependant nous ne voyons point de raison certaine & évidente qui nous presse & qui nous oblige à le croire ; & ainsi nous avo我们有 tort, & nous nous soumettons volontairement à l'erreur par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugemens.

Explication des erreurs particulières de la vue, pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens.

Nous avons donné, ce me semble, assez d'ouverture, pour reconnoître les erreurs de nos sens à l'égard des qualités sensibles en général, desquelles on a parlé à l'occasion de la lumière & des couleurs, que l'ordre demandoit qu'on expliquât. Il semble que l'on devroit maintenant descendre un peu dans le particulier, & examiner en détail les erreurs où chacun de nos sens nous porte ; mais on ne s'arrêtera pas à ces choses, parce qu'après ce que l'on a déjà dit, un peu d'attention suffira facilement à des discours ennuyeux, que l'on seroit obligé de faire. On va seulement rapporter les erreurs générales où notre vue nous fait tomber touchant la lumière & les couleurs, & l'on croira que cet exemple suffira pour faire reconnoître les erreurs de tous les autres sens.

Lorsque nous avons regardé quelques momens le soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux & dans notre ame, & les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Il est certain, pour ceux qui savent les premiers élémens de la Dioptrique, & quelque chose de la structure admissible des yeux, que les rayons du soleil souffrent réfraction dans le cristallin & dans les autres humeurs, & qu'ils se rassemblent ensuite sur la rétine ou nerf optique, qui tapisse tout le fond de l'œil ; de la même manière que les rayons du soleil, qui traversent une loupe ou verre convexe, se rassemblent au foyer ou point brûlant de ce verre à deux, trois ou quatre pouces de lui,

à proportion de sa convexité. De plus, l'expérience apprend que, si l'on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, & ils en agitent les petites parties avec tant de violence, qu'ils les rompent & les séparent les unes des autres ; en un mot, qu'ils les brûlent ou les réduisent en fumée & en cendres.

Ainsi, l'on doit conclure de cette expérience que, si le nerf optique étoit noir, & que, si la prunelle, ou le trou de l'uvée, par laquelle la lumière entre dans les yeux, s'élargissoit pour laisser librement passer les rayons du soleil, au lieu qu'elle s'étroitit pour les en empêcher, il arriveroit la même chose à notre rétine, qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, c'est-à-dire, que les fibres seroient si fort agitées, qu'elles seroient bientôt rompues & brûlées. C'est pour cette raison que la plupart des hommes sentent une grande douleur, s'ils regardent pour un moment le soleil ; parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle, qu'il n'y passe toujours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence & avec quelque sujet de crainte, qu'ils ne se rompent.

L'ame n'a aucune connoissance de tout ce que nous venons de dire ; & quand elle regarde le soleil, elle n'aperçoit ni son nerf optique, ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf ; cependant cela n'est pas une erreur, ce n'est qu'une simple ignorance. Mais la première erreur où elle tombe, est qu'elle juge que la douleur qu'elle sent est dans son œil.

Si, incontinent après qu'on a regardé le soleil, on entre dans un lieu fort obscur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique, causé par les rayons du soleil, diminue & se change peu-à-peu. Et c'est-là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'est pas ce que l'ame y aperçoit, mais seulement une lumière blanche & jaune. Et la seconde erreur est qu'elle juge que la lumière qu'elle voit est dans ses yeux ou sur une muraille voisine.

Enfin, l'agitation des fibres de la rétine diminue toujours, & cesse peu-à-peu ; car, lorsqu'un corps a été agité ou secoué, on n'y doit rien concevoir autre chose qu'une diminution de son mouvement ; mais ce n'est point encore ce que l'ame voit dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, & enfin en bleu : Et la troisième erreur, où nous tombons, est que nous jugeons qu'il y a dans notre œil ou sur la muraille des changemens qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, à cause que les couleurs bleues, orangées, & rouges que nous voyons, diffèrent bien autrement que du plus & du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons tou-

chant la lumière & les couleurs : & ces erreurs nous font encore tomber en d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les articles suivans.

Les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux pour tirer de fausses conclusions, qui servent de principes à leur tour.

On a, ce me semble, expliqué suffisamment en quoi consistent nos sensations & les erreurs générales qui s'y trouvent, pour des personnes qui ne sont point préoccupées, & qui sont capables de quelque attention d'esprit. Il est maintenant à propos de montrer qu'on s'est servi de ces erreurs générales comme de principes incontestables, pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences, qui ont aussi à leur tour servi de principe pour tirer d'autres conséquences; & qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps & sans réalité, après lesquelles on court aveuglément; mais qui, semblables à des phantômes, ne laissent autre chose, à ceux qui les embrassent, que la confusion & la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions & de chimères; c'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déjà dit que nous avions couru de attribuer aux objets nos propres sensations, & que nous jugeons que les couleurs, les odeurs, les saveurs, &c., se trouvoient dans les corps que nous appellons *colorés*, & ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que cette erreur nous sert de principe, pour tirer de fausses conséquences, & qu'ensuite nous regardons ces dernières conséquences comme d'autres principes, sur lesquels nous continuons d'appuyer nos raisonnemens. En un mot, il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques vérités particulières, lorsque ce faux principe, que nos sensations sont dans les objets, lui parait incontestable.

Enfin, de rendre cet objet plus sensible, prenons quelque corps en particulier, dont on rechercheroit la nature; & voyons ce que seroit un homme qui voudroit, par exemple, connaître ce que c'est que du miel & du sel. La première chose que cet homme seroit, seroit d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur, & les autres qualités sensibles; quelles sont celles du miel & celles du sel; en quoi elles conviennent, en quoi elles diffèrent, & le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps.

LI.

L'origine des différences qu'on attribue aux objets : ces différences sont dans l'ame.

Cela fait, voici à-peu près la manière dont il raisonneroit, supposé qu'il crût, comme un principe incontestable, que les sensations existent dans les objets des sens. Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant, &c. en maniant ce miel & ce sel, sont dans ce miel & dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus & du moins de la couleur du miel; & la douceur du miel, de la saveur piquante du sel; & par conséquent il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel & le sel, puisqu'il n'est que je sens dans l'un & dans l'autre ne diffère pas seulement du plus & du moins, mais qu'il diffère essentiellement.

Voilà la première démarche que cette personne seroit. Car, sans doute, il ne peut juger que le miel & le sel diffèrent essentiellement, que parce qu'il trouve que les apparences de l'un diffèrent essentiellement de celles de l'autre; c'est-à-dire, que les sensations, qu'il a du miel, diffèrent essentiellement de celles qu'il a de sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les sens. Il regarde donc ensuite sa conclusion comme un nouveau principe; duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

III.

L'origine des formes substantielles.

Puis donc que le miel & le sel, & les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres; il s'ensuit que ceux là se trompent lourdement, qui nous veulent faire croire que toute la différence, qui se trouve entre ces corps, ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. Car, puisque la figure n'est point essentielle au corps figuré; que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel, change, le miel demeurera toujours miel, quand même ces parties auroient la figure des petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance, qui, étant jointe à la matière première commune à tous différens corps, fasse qu'ils diffèrent essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que seroit cet homme, & l'heureuse découverte des formes substantielles: ces substances secondes, qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de

notre philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va libéralement donner à cet être de son invention, car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

I V.

L'origine de toutes les autres erreurs les plus générales de la Physique de l'école.

Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent, l'une qui est commune au miel & au sel & à tous les autres corps, & l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, & que tous les autres corps sont ce qu'ils sont; il s'ensuit que la première, qui est la matière, n'ayant point de contraire, & étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force & sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre: mais pour les autres, qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités & de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes de peur d'être surprises qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matières voisines, & à pousser leurs conquêtes le plus avant qu'elles pourront; parce que, si elles étoient sans forces, ou si elles manquoient d'agir, d'autres formes les viendroient surprendre, & les anéantiroient aussi tôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours, & qu'elles nourrissent ces antipathies & ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que, s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien; il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussi-tôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle; que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point surpeccée: que tout ce corps soit couvert de qualités fidèles à leur maîtresse, & qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais, parce qu'on ne peut pas toujours combattre, & que toutes choses ont un lieu de repos; il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toujours d'aller par sa légèreté & par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus, & de quitter même sa chaleur, qu'il ne gardoit ici bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe, qu'il y a des

formes substantielles, lequel on a fait conclure à notre philosophe avec un peu trop de liberté; car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur & son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination; car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chimériques, d'autres personnes les ont assez examinées. Ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, & qu'elles servent à tirer un très grand nombre de conséquences fausses, ridicules, & même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, & d'avoir fait voir, qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes, que les sensations sont dans les objets qu'ils sentent. Car, si l'on considère avec un peu d'attention ce que nous avons déjà dit, savoir, qu'il est nécessaire, pour la conservation du corps, que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions, que les objets font sur notre corps, ne diffèrent que très-peu, on verra clairement que c'est à tort qu'on s'imagine une si grande différence dans les objets de nos sens.

Mais il faut que je dise ici, en passant, que l'on ne trouve rien à redire à ces termes de forme & de différence essentielle. Le miel est sans doute miel par sa forme, & c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel: mais cette forme ou cette différence essentielle ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel, & que le sel est sel; & quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, & ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel; on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel & au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties: de même que les sensations de froid, de chaud, de douleur, &c., ne sont point essentielles à l'ame, mais seulement à l'ame qui les sent; parce que c'est par ces sensations de froid, de chaud, de douleur, que l'ame est appelée sentir du chaud, du froid & de la douleur.

I.

Exemple tiré de la Morale, que nos sens ne nous offrent que de faux biens.

On a rapporté des preuves qui sont, ce sera bien, assez voir que ce préjugé, que nos sensations sont dans les objets, est un principe très fécond en

en erreurs dans la Physique. Il en faut maintenant apporter un autre tiré de la Morale, où ce même préjugé joint avec celui-ci, que les objets de nos sens sont les seules & les véritables causes de nos sensations, a une pareille fécondité.

Il n'y a rien de si commun dans le monde, que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles : les uns aiment la Musique, les autres la bonne chère, & d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or, voici à-peu-près de quelle manière ils doivent avoir raisonné, pour s'être persuadés que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables, qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flatter l'oreille, & ces autres plaisirs, que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans les objets sensibles, ou, tout au moins, ces objets nous les font sentir, ou enfin nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or, il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise, nous en sommes intérieurement convaincus : & par conséquent les objets de nos passions sont des biens très réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons ordinairement presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses, au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés ; des choses qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps, & produire quelques mouvements dans leurs fibres ; mais qui ne peuvent jamais agir sur nos âmes, & qui, par conséquent, ne peuvent nous faire sentir ni plaisir ni douleur.

I I.

Q'il n'y a que Dieu qui soit notre bien, & que tous les objets sensibles ne peuvent nous faire sentir du plaisir.

Certainement, si ce n'est pas notre âme qui agit sur elle-même, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir : & si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur, selon la diversité des ébranlements des fibres de son corps, comme il y a toutes les apparences, puisqu'elle sent du plaisir & de la douleur sans qu'elle y consente, je ne conçois point d'autre main assez puissante pour lui faire sentir, que celle de l'auteur de toutes choses.

Certainement il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connoissance & dans son amour qu'il a résolu de nous les faire

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II.

sentir : & ceux qu'il a attachés aux mouvements qui se passent dans notre corps, afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très-petits, très-foibles & de très-peu de durée, quoique, dans l'état de péché où nous sommes, nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses élus dans le ciel, seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a fait pour le connoître & pour l'aimer. Car enfin l'ordre demandant que l'on ressent de plus grands plaisirs, lorsqu'on possède de plus grands biens ; puisque Dieu est infiniment au-dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont, sera sûrement un plaisir qui surpassera tous les plaisirs.

I I I.

L'origine des erreurs des épicuriens & des stoïciens.

Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs, à l'égard du bien, a sa preuve dans les fausses opinions qu'avoient les stoïciens & les épicuriens touchant le souverain bien. Les épicuriens le mettoient dans le plaisir ; & parce qu'on le sent aussi-bien dans le vice que dans la vertu, & même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissoient aller à toutes sortes de voluptés.

Or, la première cause de leur erreur est que, jugeant fausement qu'il y avoit quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étoient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentoient, étant outre cela intérieurement persuadés que le plaisir étoit un bien pour eux, ils se laissoient aller à toutes les passions, desquelles ils n'appréhendoient point de souffrir quelque inconvénient dans la suite. Au-lieu qu'ils devoient considérer que le plaisir, que l'on sent dans les choses sensibles, ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes, ni d'une autre manière ; & par conséquent que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre âme : & le reste que nous avons expliqué.

Les stoïciens étant persuadés, au contraire, que les plaisirs sensibles n'étoient que dans le corps & pour le corps, & que l'âme devoit avoir son bien particulier, ils mettoient le bonheur dans la vertu. Or, voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyoient que le plaisir & la douleur sensibles n'étoient point dans l'âme, mais seulement dans le corps ; & ce faux jugement leur servoit ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions : comme, que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien ; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes ; qu'ils sont communs aux hommes & aux bêtes, &c. Cependant il est facile de voir que, quoique

H h

les épicuriens & les stoïciens aient eu tort en bien des choses, ils ont eu raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire, dans la connoissance & l'amour de Dieu, & dans un plaisir très-doux, qui l'accompagne sans cesse.

Retenons donc bien que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne sont point les causes de nos plaisirs, que nous n'avons point de sujet de les craindre ni de les aimer ; mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre, & qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir & pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir & de la douleur : enfin, que ce n'est qu'en Dieu & que de Dieu, que nous devons espérer les plaisirs pour lesquels nous avons une inclination si forte & si naturelle.

Nous avons suffisamment expliqué les erreurs de nos sens au regard de leurs objets, comme de la lumière, des couleurs, & des autres qualités sensibles. Il faut voir maintenant comme ils nous séduisent touchant les objets même qui ne sont point de leur ressort, en nous empêchant de les considérer avec attention, & en nous inclinant à en juster fur leur rapport ; c'est ce qui mérite bien d'être expliqué.

I.

Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne sont point sensibles.

L'attention & l'application de l'esprit aux idées claires & distinctes que nous avons des objets, est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir la vérité de ce qu'ils sont. Car, de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelque ouvrage, sans ouvrir les yeux & sans le regarder fixement ; ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plupart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les considère avec attention. Or, il est certain qu'il n'y a rien qui nous détienne davantage de l'attention aux idées claires & distinctes, que nos propres sens ; & par conséquent il n'y a rien qui nous éloigne davantage de la vérité, & qui nous jette si tôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir ces choses, il est absolument nécessaire de savoir que les trois manières d'appercevoir de l'ame, dont j'ai parlé auparavant, ne la touchent pas toutes également ; & que, par conséquent, elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle apperçoit par leur moyen ; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, & elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or, ce qu'elle apperçoit par les sens, la touche & l'applique extrêmement ; ce qu'elle connoît

par l'imagination la touche beaucoup moins, mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire, ce qu'elle apperçoit par elle-même, ou indépendamment des sens & de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter de ces choses, ni que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit, & ne le rende plus attentif que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est que les sens représentent les objets comme présens, & que l'imagination ne les représente que comme absens. Or, l'ordre demande que, de plusieurs biens, ou de plusieurs maux qui sont proposés à l'ame, ceux qui sont présens la touchent & l'appliquent davantage que les autres qui sont absens, parce qu'il est nécessaire que l'ame se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi elle s'applique beaucoup plus à une simple piqure, qu'à des spéculations fort relevées ; & les plaisirs & des maux de ce monde sont même plus d'impression sur elle, que les douleurs terribles, & les plaisirs infinis de l'éternité.

Les sens appliquent donc extrêmement l'ame à ce qu'ils lui représentent ; & parce qu'elle est limitée, & qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut appercevoir nettement ce que l'entendement lui représente dans le même tems que les sens lui offrent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires & distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des choses en elles-mêmes, & elle s'applique uniquement aux idées confuses des sens qui la touchent beaucoup, & qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont dans la vérité, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec son corps.

I I.

Exemple tiré de la conversation des hommes.

Si une personne, par exemple, veut expliquer une vérité, & dire son sentiment sur quelque chose, il ne le peut faire, par des paroles, qu'en même tems il ne touche en plusieurs manières les sens de ceux qui l'écotent. Or, l'ame, qui ne peut en même tems appercevoir distinctement plusieurs choses, & qui a toujours une grande attention à ce qui lui vient par les sens, ne considère presque point les raisons que cette personne apporte, mais elle s'applique beaucoup au plaisir sensible qu'elle a de la mesure de ses périodes, des rapports de ses gestes avec ses paroles, de l'agrément de son visage, enfin de l'air & de la manière dont il parle ; ce qui la détourne de l'attention qu'elle devrait avoir aux choses. Cependant elle en veut juger sans les connoître suffisamment.

ment : de sorte que ses jugemens doivent être différens, selon la diversité des impressions qu'elle aura reçues par les sens.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec facilité, s'il garde une mesure agréable dans ses périodes, s'il a l'air d'un honnête homme & d'un homme d'esprit, si c'est une personne de qualité, s'il est suivi d'un grand train, s'il parle avec autorité & avec gravité, si les autres l'écoutent avec respect & en silence, s'il a quelque réputation & quelque commerce avec les esprits du premier ordre, enfin s'il est assez heureux pour plaire ou pour être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera ; & il n'y aura pas jusqu'à son collet & à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose.

Mais, s'il est assez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien comme il faut : qu'il dise les plus belles choses du monde, on ne les appercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé, les occupera tout entiers, & empêchera l'application qu'ils devoient avoir à ses pensées. Ce collet sale & chiffonné fera mépriser celui qui le porte, & tout ce qui peut venir de lui, & cette manière de parler de philosophe & de rêveur, fera traiter de rêveries & d'extravagances ces hautes & sublimes vérités, dont le commun du monde n'est pas capable.

III.

Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières sensibles & agréables.

Voilà quels sont les jugemens des hommes. Leurs yeux & leurs oreilles jugent de la vérité, & non pas la raison, dans les choses mêmes qui ne dépendent que de la raison ; parce que les hommes ne s'appliquent qu'au sensible & aux manières agréables, & qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte & sérieuse, pour découvrir la vérité de quoi que ce soit.

Qu'y a-t-il cependant de plus injuste que de juger des choses par la manière, & de mépriser la vérité, parce qu'elle n'est pas revêtue d'ornemens qui nous plaisent & qui flattent nos sens ? Il devroit être honteux à des philosophes, & à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces manières agréables, que la vérité même, & de se repaître plutôt l'esprit de la vanité des paroles, que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux âmes de chair & de sang à se laisser gagner par des périodes bien mesurées, & par des figures & des mouvemens qui réveillent les passions.

Omnia enim solidi magis admirantur, amantque. Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt. Veraque constituunt, quæ belle tangere possunt Aures, & æ lepto quæ sunt fucata sonore.

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne, & contre les charmes puissans de ces manières sensibles. Les sens leur imposent aussi-bien qu'aux autres hommes, puisqu'en effet ce sont d's hommes, mais ils méprisent les rapports qu'ils leur font des choses. Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Arcopage, qui défendoient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles & de ces figures trompeuses, & qui ne les écouloient que dans les ténèbres ; de peur que les agrémens de leurs paroles & de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité & la justice, & afin qu'ils pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.

Deux autres exemples.

On vient de faire voir qu'il y a un fort grand nombre d'erreurs, qui ont pour première cause cette sorte d'application de l'âme à ce qui lui vient par les sens, & cette nonéalance, où elle est, pour les choses que l'entendement lui représente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la Morale, tiré de la conversation des hommes ; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remarquer pour la Physique.

I.

Erreurs touchant la nature des corps.

Une des principales erreurs où l'on tombe en matière de Physique, c'est que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps qui se font beaucoup sentir, que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plupart des hommes croient qu'il y a bien plus de matière dans l'or & dans le plomb, que dans l'air & dans l'eau ; & les enfans mêmes, qui n'ont point remarqué par les sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel.

L'or & le plomb sont fort pesans, fort durs, & fort sensibles, l'eau & l'air, au contraire, ne se font presque pas sentir. De-là les hommes concluent que les premiers ont bien plus de réalité, que les autres. Ils jugent de la vérité des choses par l'impression sensible qui nous trompe toujours, & ils négligent les idées claires & distinctes de l'esprit qui ne nous trompent jamais, parce que le sensible nous touche & nous applique, & que l'intelligible nous endort. Ces faux juge-

H h 2

mens tegardent la substance des corps, en voïd d'autres sur les qualités des mêmes corps.

I I.

Erreurs touchant leurs qualités & leur perfection.

Les hommes jugent presque toujours que les objets, qui excitent en eux des sensations plus agréables, sont les plus parfaits & les plus purs, sans savoir seulement en quoi consiste la perfection & la pureté de la manière, & même sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure, & que de l'eau très-claire est fort pure. Mais les chameaux, qui aiment l'eau bourbeuse, & ces animaux, qui se plaisent dans la fange, ne seroient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai; mais les personnes, qui aiment les entrailles de la bécasse & les excréments de la foinne, ne disent pas que c'est de l'impureté, quoiqu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin, le musc & l'ambre sont estimés généralement de tous les hommes, quoique l'on tienne que ce ne sont que des excréments.

Certainement on ne juge de la perfection de la matière & de sa pureté que par rapport à ses propres sens : & de-là il arrive que les sens étant différens dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger très-diversément de la perfection & de la pureté de la matière. Ainsi les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires, qu'ils attribuent à certains corps, sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout-à-fait étrange & bizarre; puisque les raisonnemens qu'ils contiennent ne sont appuyés que sur les idées fausses, confuses & irrégulières de nos sens.

Il ne faut pas que des philosophes disent que la matière est pure ou impure, s'ils ne savent ce qu'ils entendent précisément par ces mots de *pur* & d'*impur*; car il ne faut pas parler sans savoir ce que l'on dit, c'est-à-dire, sans avoir des idées distinctes qui répondent aux termes dont on se sert. Or, s'ils avoient fixé des idées claires & distinctes à l'un & à l'autre de ces mots, ils verroient que ce qu'ils appellent *pur*, seroit souvent très-impur, & que ce qui leur paroît impur, se trouveroit souvent très-pur.

S'ils vouloient, par exemple, que cette matière là fût la plus pure & la plus parfaite, dont les parties seroient les plus déliées & les plus faciles à se mouvoir; l'or, l'argent & les pierres précieuses seroient des corps extrêmement imparfaits, & l'air & le feu seroient au contraire très-parfaits : quand de la chair viendroit à se corrompre & à sentir mauvais, ce seroit alors qu'elle commencerait à se perfectionner; & une cha-

rogne puante seroit un corps bien plus parfait que de la chair ordinaire.

Que, si, au contraire, ils vouloient que les corps les plus parfaits fussent ceux dont les parties seroient les plus grossières, les plus solides & les plus difficiles à se remuer, de la terre seroit plus parfaite que de l'or; & l'air & le feu seroient les corps les plus imparfaits.

Que, si l'on ne veut pas attacher aux termes de *pur* & de *parfait* les idées distinctes, dont je viens de parler, il est permis d'en substituer d'autres en leur place; mais, si l'on prétend ne définir ces mots que par des notions sensibles, on confondra éternellement toutes choses, puisqu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme on l'a déjà prouvé, ont des sensations bien différentes des mêmes objets : donc on ne doit pas définir ces objets par les sensations qu'on en a, si l'on ne veut parler sans s'entendre, & mettre la confusion par-tout.

Mais, au fonds, on ne voit pas qu'il y ait de matière, fusse celle dont les cieus sont composés, qui contienne en soi plus de perfection, que les autres. Toute matière ne semble capable que de figures & de mouvemens, & il lui est égal d'avoir des figures & des mouvemens réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raison n'apprend pas que le soleil soit plus parfait ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos romans & de nos poètes, aient aucun avantage sur les cadavres les plus corrompus. Ce sont nos sens, faux & trompeurs qui nous le disent. On a beau se récrier, toutes ces railleries & ces exclamations sont froides & badines, après les raisons qu'on a apportées.

Ceux qui savent seulement sentir, croient que le soleil est plein de lumière; mais ceux qui savent sentir & raisonner, ne le croient pas, pourvu qu'ils sachent aussi bien raisonner, qu'ils savent sentir. On est très-persuadé que ceux là même, qui détèrent le plus au témoignage de leurs sens, seroient dans le sentiment où l'on est, s'ils avoient bien considéré & bien médité sur les choses que l'on a rapportées. Mais ils aiment trop les illusions de leurs sens; il y a trop long-tems qu'ils obéissent à leurs préjugés; & leur ame s'est trop oubliée, pour reconnoître que ce qu'elle voit de perfection dans le corps, soit quelque chose qui lui appartienne.

Ce n'est pas aussi à ces sortes de gens que l'on parle, on se met peu en peine de leur approbation & de leur estime; ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il suffit que l'on défende la vérité, & qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent sérieusement pour la découvrir, qui se veulent délivrer des erreurs de leurs sens, & faire usage de leur esprit autant qu'il leur est possible. On leur demande seulement qu'ils méditent ces pensées avec le plus

d'attention qu'ils pourront, & qu'ils jugent. Qu'ils les condamnent ou qu'ils les approuvent, on les soumet à leurs jugemens, parce qu'ils ont acquis par leur méditation droit de vie & de mort sur elles, lequel ne peut leur être contesté sans injustice.

Conclusion de ces articles.

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs où nos *sens* nous portent en général, soit au regard des objets qui leur sont propres, soit au regard des choses qui ne peuvent être apperçues que par l'entendement; & je ne erois pas qu'en les suivant nous tombions dans aucune erreur, dont on ne puisse reconnoître la cause dans les choses que nous venons de dire, pourvu qu'on les veuille un peu méditer.

I.

Que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps.

Nous avons encore vu que nos *sens* sont très-fidèles & très-exacts, pour nous apprendre les rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre; mais qu'ils sont très-faux pour nous instruire de la vérité, de ce que les choses sont absolument & en elles-mêmes: que le vrai usage, qu'on en doit faire, est de ne s'en servir que pour conserver sa santé & sa vie, & qu'on ne les peut assez mépriser, quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. Et c'est-là la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tous ces articles. Que l'on sache & que l'on conçoive bien que nos *sens* ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, qu'on se fortifie dans cette pensée, & que l'on cherche d'autres secours, que ceux qu'ils nous fournissent, pour nous délivrer de notre ignorance.

Que, s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entent seulement en quelque défiance de leurs *sens*; & s'ils ne peuvent pas rejeter absolument les rapports qu'ils nous font des choses, on leur demande seulement qu'ils doutent sérieusement si ces rapports sont entièrement vrais.

II.

Qu'il faut douter du rapport qu'ils nous font des choses.

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit à des personnes raisonnables, pour leur jeter

au moins quelque scrupule dans l'esprit, & par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté, autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent. Car, s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs *sens* soient vrais, ils peuvent aussi avec plus de facilité retenir leur consentement, & s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici, principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité: « Qu'on ne doit jamais donner un consentement entier, qu'à des choses qui paroissent entièrement évidentes, & auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir, sans reconnoître, avec une entière certitude, que l'on seroit mauvais usage de sa liberté, si l'on ne s'y rendoit pas ».

III.

Que ce n'est pas peu que de savoir douter comme il faut.

Au reste, qu'on ne s'imagine pas que l'on ait peu avancé, si on a seulement appris à douter. Ce n'est pas si peu de chose que l'on pense de savoir douter par esprit & par raison: car il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter & douter. On doute par emportement & par brutalité, par aveuglement & par malice, & enfin par fantaisie, & parce que l'on veut douter; mais on doute aussi par prudence & par défiance, par sagesse & par pénétration d'esprit. Les académiciens & les athées doutent de la première sorte; les vrais philosophes doutent de la seconde. Le premier doute est un doute de ténèbres qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours: le second doute naît de la lumière, & il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la première façon ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit. Ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la première de ses médiations métaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie: & qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme, que notre esprit est plein d'aveuglement, qu'il faut avoir un grand soin de se désaire de ses préjugés, & autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne se laisser pas séduire davantage à ses *sens*, & pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est foible, il lui faut faire sentir ses faiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur, il lui faut découvrir en quoi consistent ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir fait en expliquant la nature & les erreurs de nos *sens*. MAL-LEBRANCHE.

SENSATIONS, f. f. (*Métaphysiq.*) Les sensations sont des impressions qui s'excitent en nous

à l'occasion des objets extérieurs. Les philosophes modernes sont bien revenus de l'erreur grossière qui revêtoit autrefois les objets qui sont hors de nous des diverses *sensations* que nous éprouvons à leur présence. Toute *sensation* est une perception qui ne sauroit se trouver ailleurs que dans un esprit, c'est-à-dire, dans une substance qui se sent elle-même, & qui ne peut agir ou pâtir sans s'en appercevoir immédiatement. Nos philosophes vont plus loin ; ils vous font très-bien remarquer que cette espèce de perception, que l'on nomme *sensation*, est très-différente, d'un côté, de celle qu'on nomme *idée*, d'autre côté, de celle des actes de la volonté & des passions. Les passions sont bien des perceptions confuses, qui ne représentent aucun objet ; mais ces perceptions se terminant à l'ame même qui les produit, l'ame ne les rapporte qu'à elle-même, elle ne s'apperoit alors que d'elle-même, comme étant affectée de différentes manières, telles que sont la joie, la tristesse, le désir, la haine & l'amour. Les *sensations*, au contraire, que l'ame éprouve en soi, elle les rapporte à l'action de quelque cause extérieure, & d'ordinaire elles amènent avec elles l'idée de quelque objet. Les *sensations* sont aussi très-distinctes des idées.

1°. Nos idées sont claires ; elles nous représentent distinctement quelque objet qui n'est pas nous : au contraire, nos *sensations* sont obscures ; elles ne nous montrent distinctement aucun objet, quoiqu'elles attirent notre ame comme hors d'elle-même ; car, toutes les fois que nous avons quelque *sensation*, il nous paroît que quelque cause extérieure agit sur notre ame.

2°. Nous sommes maîtres de l'attention que nous donnons à nos idées ; nous appelons celle-ci, nous renvoyons celle-là ; nous la rappelons, & nous la faisons demeurer tant qu'il nous plaît ; nous lui donnons tel degré d'attention que bon nous semble : nous disposons de toutes avec un empire aussi souverain, qu'un curieux dispose des tableaux de son cabinet. Il n'en va pas ainsi de nos *sensations* ; l'attention que nous leur donnons est involontaire, nous sommes forcés de la leur donner : notre ame s'y applique, tantôt plus, tantôt moins, selon que la *sensation* elle-même est ou faible ou vive.

3°. Les pures idées n'emportent aucune *sensation*, pas même celles qui nous représentent les corps ; mais les *sensations* ont toujours un certain rapport à l'idée du corps ; elles sont inséparables des objets corporels, & l'on convient généralement qu'elles naissent à l'occasion de quelque mouvement des corps, & en particulier de celui que les corps extérieurs communiquent au nôtre.

4°. Nos idées sont simples, ou se peuvent réduire à des perceptions simples ; car, comme ce sont des perceptions claires qui nous offrent distinctement quelque objet qui n'est pas nous,

nous pouvons les décomposer jusqu'à ce que nous venions à la perception d'un objet simple & unique, qui est comme un point que nous appercevons tout entier d'une seule vue. Nos *sensations* au contraire sont confuses ; & c'est ce qui fait conjecturer que ce ne sont pas des perceptions simples, quoi qu'en dise le célèbre Locke. Ce qui aide à la conjecture, c'est que nous éprouvons tous les jours des *sensations* qui nous paroissent simples dans le moment même, mais que nous découvrons ensuite ne l'être nullement. On fait, par les ingénieuses expériences que le fameux chevalier Newton a faites avec le prisme, qu'il n'y a que cinq couleurs primitives. Cependant, du différent mélange de ces cinq couleurs, il se forme cette diversité infinie de couleurs que l'on admire dans les ouvrages de la nature, & dans ceux des peintres, ses imitateurs & ses rivaux, quoique leur pinceau le plus ingénieux ne puisse jamais l'égaliser. A cette variété de couleurs, de teintes, de nuances, répondent autant de *sensations* distinctes, que nous prendrions pour *sensations* simples, aussi-bien que celles du rouge & du vert, si les expériences de Newton ne démontreroient que ce sont des perceptions composées de celles des cinq couleurs originales. Il en est de même des tons dans la musique. Deux ou plusieurs tons de certaine espèce, venant à frapper en même tems l'oreille, produisent un accord : une oreille fine apperçoit à la fois ces tons différens, sans les bien distinguer ; ils s'y unissent & s'y fondent l'un dans l'autre ; ce n'est proprement aucun de ces deux tons qu'elle entend ; c'est un mélange agréable qui se fait des deux, d'où résulte une troisième *sensation*, qui s'appelle *accord*, *symphonie* : un homme qui n'auroit jamais ouï ces tons séparément, prendroit la *sensation* que fait naître leur accord pour une simple perception. Elle ne le seroit pourtant pas plus que la couleur violette, qui résulte du rouge & du bleu mélangés sur une surface par petites portions égales. Toute *sensation*, celle du ton, par exemple, ou de la lumière en général, quelque simple, quelque indivisible qu'elle nous paroisse, est un composé d'idées, est un assemblage ou amas de petites perceptions qui suivent dans notre ame si rapidement, & dont chacune s'y arrête si peu, ou qui s'y présentent à la fois en si grand nombre, que l'ame, ne pouvant les distinguer l'une de l'autre, n'a de ce composé qu'une seule perception très-confuse, par égard aux petites parties ou perceptions qui forment ce composé ; mais, d'autre côté, très-claire, en ce que l'ame la distingue nettement de toute autre suite ou assemblage de perceptions ; d'où vient que chaque *sensation* confuse, à la regarder en elle-même, devient très-claire, si vous l'opposez à une *sensation* différente. Si ces perceptions ne se succédoient pas si rapidement l'un à l'autre, si elles ne s'offroient pas

à la fois en si grand nombre, si l'ordre, dans lequel elles s'offrent & se succèdent, ne dépend pas de celui des mouvemens extérieurs, s'il étoit au pouvoir de l'ame de le changer, si tout cela étoit, les *sensations* ne seroient plus que de pures idées, qui représenteroient divers ordres de mouvement. L'ame fe les représente bien, mais en petit, mais dans une rapidité & une abondance qui les confond, qui l'empêche de démêler une idée d'avec l'autre, quoiqu'elle soit vivement frappée du tout ensemble, & qu'elle distingue très-nettement telle suite de mouvemens d'avec telle autre suite, tel ordre, tel amas de perceptions d'avec tel autre ordre & tel autre amas.

Outre cette première question, où l'on agit si les *sensations* sont des idées, on en peut former plusieurs autres, tant cette matière devient seconde, quand on la creuse de plus en plus.

1°. Les impressions, que notre ame reçoit à l'occasion des objets sensibles, sont-elles arbitraires ? Il parait clairement que non, dès qu'il y a une analogie entre nos *sensations* & les mouvemens qui les causent, & dès que ces mouvemens sont, non la simple occasion, mais l'objet même de ces perceptions confuses. Elle paraîtra cette analogie, si d'un côté nous comparons ces *sensations* entr'elles, & si d'autre côté nous comparons entr'eux les organes de ces *sensations*, & l'impression qui se fait sur ces différens organes. La vue est quelque chose de plus délicat & de plus habile que l'ouïe ; l'ouïe a visiblement un pareil avantage sur l'odorat & sur le goût ; & ces deux derniers genres de *sensation* l'emportent par le même endroit sur celui du toucher. On observe les mêmes différences entre les organes de nos sens, pour la composition de ces organes, pour la délicatesse des nerfs, pour la subtilité & la vitesse des mouvemens, pour la grosseur des corps extérieurs qui affectent immédiatement ces organes. L'impression corporelle sur les organes des sens n'est qu'un tact plus ou moins subtil & délicat, à proportion de la nature des organes qui en doivent être affectés. Celui qui fait la vision est le plus léger de tous : le bruit & le son nous touchent moins délicatement que la lumière & les couleurs ; l'odeur & la saveur encore moins délicatement que le son ; le froid & le chaud, & les autres qualités tactiles, sont l'impression la plus forte & la plus rude. Dans tous, il ne faut que différens degrés de la même sorte de mouvement, pour faire passer l'ame du plaisir à la douleur ; preuve que le plaisir & la douleur, ce qu'il y a d'agréable & de désagréable dans nos *sensations*, est parfaitement analogue aux mouvemens qui les produisent, ou, pour mieux dire, que nos *sensations* ne sont que la perception confuse de ces divers mouvemens. D'ailleurs, à comparer nos *sensations* entr'elles, on y découvre des rapports & des différences qui

marquent une analogie parfaite avec les mouvemens qui les produisent, & avec les organes qui reçoivent ces mouvemens. Par exemple, l'odorat & le goût s'avoientent beaucoup, & tiennent assez l'un de l'autre. L'analogie qui se remarque entre les sens & les couleurs, est beaucoup plus sensible. Il faut à présent venir aux autres questions, & entrer de plus en plus dans la nature des *sensations*.

Pourquoi dit on, l'ame rapporte-t-elle les *sensations* à quelque cause extérieure ? Pourquoi ces *sensations* sont-elles inséparables de l'idée de certains objets ? Pourquoi nous impriment-elles si fortement ces idées, & nous font-elles regarder ces objets, comme existans hors de nous ? Bien plus, pourquoi regardons-nous ces objets non-seulement comme la cause, mais comme le sujet de ces *sensations* ? D'où vient enfin que la *sensation* est si mêlée avec l'idée de l'objet même, quoique l'objet soit distingué de notre ame, & que la *sensation* n'en soit point distinguée ? Il est extrêmement difficile, ou même impossible à notre ame, de détacher la *sensation* d'avec l'idée de cet objet ; ce qui a principalement lieu dans la vision. On ne sauroit presque pas plus s'empêcher, quand on voit un cercle rouge, d'attribuer au cercle la rougeur qui est notre propre *sensation*, que de lui attribuer la rondeur, qui est la propriété du cercle même. Tant de questions à éclaircir, touchant les *sensations*, prouvent assez combien cette matière est épineuse. Voici à-peu-près ce que l'on y peut répondre de plus raisonnable.

Les *sensations* sont sortis l'ame hors d'elle-même ; en lui donnant l'idée confuse d'une cause extérieure qui agit sur elle, parce que les *sensations* sont des perceptions involontaires ; l'ame, en tant qu'elle sent, est passive, elle est le sujet d'une action ; il y a donc hors d'elle un agent. Quel sera cet agent ? Il est raisonnable de le concevoir proportionné à son action, & de croire qu'à différens effets répondent de différentes causes ; que les *sensations* sont produites par des causes aussi diverses entr'elles, que le sont les *sensations* même. Sur ce principe, la cause de la lumière doit être autre que la cause du son ; celle qui excite en moi la *sensation* du jaune, doit n'être pas la même que celle qui me donne la *sensation* du violet.

Nos *sensations* étant des perceptions représentatives d'une infinité de petits mouvemens indiscernables, il est naturel qu'elles amènent avec elles l'idée claire ou confuse du corps dont celle du mouvement est inséparable, & que nous regardions la matière, en tant qu'agitée par ces divers mouvemens, comme la cause universelle de nos *sensations*, en même tems qu'elle en est l'objet.

Une autre conséquence qui n'est pas moins naturelle, c'est qu'il arrive de-là que nos *sensations* sont la preuve la plus convaincante que nous ayons

de l'existence de la matière. C'est par elles que Dieu nous avertit de notre existence ; Car, quoique Dieu soit la cause universelle & immédiate qui agit sur notre ame, sur laquelle, quand on y pense, on voit bien que la matière ne peut agir réellement & physiquement ; quoiqu'il suffise des seules *sensations* que nous recevons à chaque moment, pour démontrer qu'il y a hors de nous un esprit dont le pouvoir est infini ; cependant la raison pour laquelle cet esprit tout-puissant assujettit notre ame à cette suite si variée, mais si réglée, de perceptions confuses, qui n'ont que des mouvemens pour objet, cette raison ne peut être prise d'ailleurs que de ces mouvemens mêmes qui arrivent en effet dans la matière actuellement existante ; & le bur de l'esprit infini, qui n'agit jamais au hasard, ne peut être autre, que de nous manifester l'existence de cette matière avec ces divers mouvemens. Il n'y a point de voie plus propre pour nous instruire de ce fait. L'idée seule de la matière nous découvrirait bien sa nature, mais ne nous apprendrait jamais son existence, puisqu'il ne lui est point essentiel d'exister. Mais l'application involontaire de notre ame à cette idée, revêtue de celle d'une infinité de modifications & de mouvemens successifs, qui sont arbitraires & accidentels à cette idée, nous conduit infailliblement à croire qu'elle existe avec toutes ses diverses modifications. L'ame, conduite par le créateur dans cette suite réglée de perceptions, est convaincue qu'il doit y avoir un monde matériel hors d'elle, qui soit le fondement, la cause exemplaire de cet ordre, & avec lequel ces perceptions aient un rapport de vérité. Ainsi, quoique dans l'immense variété d'objets que les sens présentent à notre esprit, Dieu seul agisse sur notre esprit, chaque objet sensible avec toutes ses propriétés, peut passer pour la cause de la *sensation* que nous en avons, parce qu'il est la raison suffisante de cette perception, & le fondement de sa vérité.

Si vous m'en demandez la raison, je vous répondrai que c'est,

1°. Parce que nous éprouvons dans mille occasions qu'il y a des *sensations* qui entrent par force dans notre ame, tandis qu'il y en a d'autres dont nous disposons librement, soit en les rappelant, soit en les écartant, selon qu'il nous en prend envie. Si à midi je tourne les yeux vers le soleil, je ne saurois éviter de recevoir les idées que la lumière du soleil produit alors en moi ; au-lieu que, si je ferme les yeux, ou que je sois dans une chambre obscure, je peux rappeler dans mon esprit, quand je veux, les idées de la lumière ou du soleil, que des *sensations* précédentes avoient placées dans ma mémoire ; & que je peux quitter ces idées, quand je veux, pour me fixer à l'odeur d'une rose, ou au goût du sucre. Il est évident que cette diversité de voies, par lesquelles nos *sensations* s'introduisent dans l'ame, suppose que les unes sont

produites en nous par la vive impression des objets extérieurs, impression qui nous maîtrise, qui nous prévient, & qui nous guide de gré ou de force ; & les autres par le simple souvenir des impressions qu'on a déjà ressenties. Outre cela, il n'y a personne qui ne sente en elle-même la différence qui se trouve entre contempler le soleil, selon qu'il en a l'idée dans sa mémoire, & le regarder actuellement : deux choses, dont la perception est si distincte dans l'esprit, que peu de ses idées sont plus distinctes les unes des autres. Il reconnoît donc certainement qu'elles ne sont pas toutes deux un effet de sa mémoire, ou des productions de son esprit, ou de pures fantaisies formées en lui-même ; mais que la vue du soleil est produite par une cause.

2°. Parce qu'il est évident que ceux qui sont dépourvus des organes d'un certain sens, ne peuvent jamais faire que les idées, qui appartiennent à ce sens, soient actuellement produites dans leur esprit. C'est une vérité si manifeste, que l'on ne peut la révoquer en doute ; & par conséquent, nous ne pouvons douter que ces perceptions ne nous viennent dans l'esprit par les organes de ce sens, & non par aucune autre voie : il est visible que les organes ne les produisent pas ; car, si cela étoit, les yeux d'un homme produiroient des couleurs dans les ténèbres, & son nez sentiroit des roses en hiver. Mais nous ne voyons pas que personne acquière le goût des ananas, avant qu'il aille aux Indes, où se trouve cet excellent fruit, & qu'il en goûte actuellement.

3°. Parce que le sentiment du plaisir & de la douleur nous affecte bien autrement, que le simple souvenir de l'un & de l'autre. Nos *sensations* nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus, que d'une simple perception intime : & ce plus est une modification, laquelle, outre une particulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, & que nous appelons *corps*. Si le plaisir ou la douleur n'étoient pas occasionnés par des objets extérieurs, le retour des mêmes idées devroit toujours être accompagné des mêmes *sensations*. Or, cependant cela n'arrive point ; nous nous ressouvenons de la douleur que cause la faim, la soif, & le mal de tête, sans en ressentir aucune incommodité ; nous pensons aux plaisirs que nous avons goûtés, sans être pénétrés ni remplis par des sentimens délicieux.

4°. Parce que nos sens, en plusieurs cas, se rendent témoignage l'un à l'autre de la vérité de leurs rapports, touchant l'existence des choses sensibles qui sont hors de nous. Celui qui voit le feu, peut le sentir ; &, s'il doute que ce ne soit autre chose qu'une simple imagination, il peut s'en convaincre en mettant dans le feu sa propre main, qui certainement ne pourroit jamais ressentir une douleur si violente à l'instant d'une

d'une pure idée ou d'un simple fantôme ; à moins que cette douleur ne soit elle-même une imagination qu'il ne pourroit pourtant pas rappeler dans son esprit, en se représentant l'idée de la brûlure, après qu'elle a été guérie.

Ainsi, en écrivant ceci, je vois que je puis changer les apparences du papier, & en traçant des lettres, dire d'avance quelle nouvelle idée il présentera à l'esprit dans le moment suivant, par le moyen de quelques traits que j'y ferai avec la plume ; mais, j'aurai beau imaginer ces traits, ils ne paroîtront point, si ma main demeure en repos, ou si je ferme les yeux en remuant ma main ; & ces caractères une fois tracés sur le papier, je ne puis plus éviter de les voir tels qu'ils sont, c'est-à-dire, d'avoir des idées de telles & telles lettres que j'ai formées. D'où il s'ensuit visiblement que ce n'est pas un jeu de mon imagination, puisque je trouve que les caractères, qui ont été tracés selon la fantaisie de mon esprit, ne dépendent plus de cette fantaisie, & ne cessent pas d'être, dès que je viens à me figurer qu'ils ne sont plus ; mais qu'au contraire ils continuent d'affecter mes sens constamment & régulièrement, selon la figure que je leur ai donnée. Si vous ajoutez à cela que la vue de ces caractères fera prononcer à un autre homme les mêmes sons que je m'étois proposé de leur faire signifier, on ne pourroit douter que ces mots que j'écris n'existent réellement hors de moi, puisqu'ils produisent cette longue suite de sons réguliers dont mes oreilles sont actuellement frappées, lesquels ne lauroient être un effet de mon imagination, & que ma mémoire ne pourroit jamais retenir dans cet ordre.

5°. Parce que, s'il n'y a point de corps, je ne conçois pas pourquoi, ayant songé, dans le temps que j'appelle *veille*, que quelqu'un est mort, jamais il ne m'arrivera plus de songer qu'il est vivant, que je m'entretiens & que je mange avec lui, pendant tout le temps que je veillerai, & que je serai en mon bon sens. Je ne comprends pas non plus pourquoi, ayant commencé à songer que je voyage, mon égarement enfantera de nouveaux chemins, de nouvelles villes, de nouveaux hôtes, de nouvelles maisons ; pourquoi je ne croirai jamais me trouver dans le lieu d'où il semble que je sois parti. Je ne sai pas mieux comment il se peut faire qu'en croyant lire un poème épique, des tragédies & des comédies, je fasse des vers excellens, & que je produise une infinité de belles pensées, moi dont l'esprit est si stérile & si grossier dans tous les autres tems. Ce qu'il y a de plus étonnant, c'est qu'il dépend de moi de renouveler toutes ces merveilles, quand il me plaira. Que mon esprit soit bien disposé ou non, il n'en pensera pas moins bien, pourvu qu'il s'imagine lire dans un livre. Cette imagination est toute sa ressource, tout son talent. À la faveur de cette illusion, je lirai tout - à - tout *Paschal*.

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome I.

Boffuet, Fénelon, Corneille, Racine, Molière, &c., en un mot, tous les plus beaux génies, soit anciens, soit modernes, qui ne doivent être pour moi que des hommes chimériques, suppose que je sois le seul être au monde, & qu'il n'y ait point de corps. Les traités de paix, les guerres qu'ils terminent, le feu, les remparts, les armes, les blessures ; chimères que tout cela. Tous les soins qu'on se donne pour s'avancer dans la connoissance des métaux, des plantes & du corps humain ; tout cela ne nous fera fuir des progrès que dans le pays des idées. Il n'y a ni fibres, ni sucs, ni fermentations, ni graines, ni animaux, ni couteaux pour les disséquer, ni microscope pour les voir ; mais, moyennant l'idée d'un microscope, il naîtra en moi des idées d'arrangemens merveilleux dans de petites parties idéales.

Je ne nie pourtant pas qu'il ne puisse y avoir des hommes qui, dans leurs sombres méditations, se sont tellement affoibli l'esprit par des abstractions continuelles, & si je l'ose dire, tellement alambiqué le cerveau par des possibilités métaphysiques, qu'ils doutent effectivement s'il y a des corps. Tout ce que l'on peut dire de ces contemplatifs, c'est qu'à force de réflexions ils ont perdu le sens commun, méconnoissant une première vérité dictée par le sentiment de la nature, & qui se trouve justifiée par le concert unanime de tous les hommes.

Il est vrai que l'on peut former des difficultés sur l'existence de la matière ; mais ces difficultés montrent seulement les bornes de l'esprit humain avec la faiblesse de notre imagination. Combien nous proposons de raisonnemens qui confondent les nôtres, & qui cependant ne sont & ne doivent faire aucune impression sur le sens commun ? parce que ce sont des illusions, dont nous pouvons bien appercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature ; mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos pensées. Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à leurs objections, où nous devons être persuadés, si nous sommes sages que nous ne pouvons rien comprendre.

N'est-il pas bien surprenant que notre esprit se perde dans l'idée de l'infini ? Un homme, tel que Bayle, auroit prouvé à qui l'eût voulu écouter, que la vue des objets terrestres étoit impossible. Mais ses difficultés n'auroient pas éteint le jour ; & l'on n'en eût pas moins fait usage du spectacle de la nature, parce que les raisonnemens doivent céder à la lumière. Les deux ou trois tours, que fit dans l'auditoire Diogène le cynique, réfutent mieux les vaines subtilités que l'on peut opposer au mouvement que toutes sortes de raisonnemens.

Il est assez plaisant de voir des philosophes faire tous leurs efforts pour nier l'action qui leur com-

munique, ou qui imprime régulièrement en eux la vue de la nature, & douter de l'existence des lignes & des angles sur lesquels ils opèrent tous les jours.

En admettant une fois l'existence des corps comme une suite naturelle de nos différentes sensations, on conçoit pourquoi, bien loin qu'aucune sensation soit seule & séparée de toute idée, nous avons tant de peine à distinguer l'idée d'avec la sensation d'un objet; jusques-là, que par une espèce de contradiction, nous revêtons l'objet même de la perception dont il est la cause, en appelant le soleil lumineux, & regardant l'émail d'un parterre comme une chose qui appartient au parterre plutôt qu'à notre ame; quoique nous ne supposions point dans les fleurs de ce parterre une perception semblable à celle que nous en avons. Voici le mystère. La couleur n'est qu'une manière d'appercevoir les fleurs; c'est une modification de l'idée que nous en avons, en tant que cette idée appartient à notre ame. L'idée de l'objet n'est pas l'objet même. L'idée que j'ai d'un cercle n'est pas ce cercle, puisque ce cercle n'est point une manière d'être de mon ame. Si donc la couleur, sous laquelle je vois ce cercle, est aussi une perception ou manière d'être de mon ame, la couleur appartient à mon ame, en tant qu'elle aperçoit ce cercle, & non au cercle aperçu. D'où vient donc que j'attribue la rougeur au cercle aussi-bien que la rondeur? n'y aurait-il pas dans un cercle quelque chose, en vertu de quoi je ne le vois qu'avec une sensation de couleur, & de couleur rouge, plutôt que de couleur violette? Oui, sans doute, & c'est une certaine modification de mouvement imprimé sur mon œil, sur laquelle ce cercle a la vertu de produire, parce que sa superficie ne renvoie à mon œil que les rayons propres à y produire des secousses, dont la perception confuse est ce qu'on appelle rouge. J'ai donc à-la-fois idée & sensation du cercle.

Par l'idée claire & distincte, je vois le cercle étendu & rond, je lui attribue ce que j'y vois clairement, l'étendue & la rondeur. Par la sensation, j'appercevois confusément une multitude & une suite de petits mouvements que je ne puis discerner, qui me réveillent l'idée claire du cercle, mais qui me le montrent agissant sur moi d'une certaine manière. Tout cela est vrai; mais voici l'erreur: dans l'idée claire du cercle, je distingue le cercle de la perception que j'en ai; mais dans la perception confuse des petits mouvements du nerf optique, causés par les rayons lumineux que le cercle réfléchit, comme je ne vois point d'objet distinct, je ne puis aisément distinguer cet objet, c'est-à-dire, cette suite rapide de petites secousses, d'avec la perception que j'en ai: je confonds aussitôt ma perception avec son objet; & comme cet objet confus, c'est-à-dire, cette suite de petits mouvements tient à

l'objet principal, que j'ai raison de supposer hors de moi comme cause de ces petits mouvements, j'arrache aussi la perception confuse que j'en ai à cet objet principal, & je le revêts, pour ainsi dire, du sentiment de couleur qui est dans mon ame, en regardant ce sentiment de couleur comme une propriété non de mon ame, mais de cet objet. Ainsi, au-lieu que je devois dire, le rouge est en moi une manière d'appercevoir le cercle, je dis, le rouge est une manière d'être du cercle aperçu. Les couleurs sont un enduit dont nous couvrons les objets corporels; & comme les corps sont le soutien de ces petits mouvements qui nous manifestent leur existence, nous regardons ces mêmes corps comme le soutien de la perception confuse que nous avons de ces mouvements, ne pouvant, comme cela arrive toujours dans les perceptions confuses, séparer l'objet d'avec la perception.

La remarque que nous venons de faire sur l'erreur de notre jugement, par rapport aux perceptions confuses, nous aide à comprendre pourquoi l'ame ayant une telle sensation de son propre corps, se confond avec lui, & lui attribue ses propres sensations. C'est que, d'un côté, elle a l'idée claire de son corps, & le distingue aisément d'elle-même; d'autre côté, elle a un amas de perceptions indistinctes, qui ont pour objet l'économie générale des mouvements qui se passent dans toutes les parties de ce corps, de là vient qu'elle attribue au corps, dont elle a en gros l'idée distincte, ces mêmes perceptions confuses, & croit que le corps se sent lui-même, tandis que c'est elle qui sent le corps. De-là vient qu'elle s'imagine que l'oreille entend, que l'œil voit, que le doigt souffre la douleur d'une piquure, tandis que c'est l'ame elle-même, en tant qu'attentive au mouvement du corps, qui fait tout cela.

Pour les objets extérieurs, l'ame n'a avec eux qu'une union médiante, qui la garantit plus ou moins de l'erreur, mais qui ne l'en sauve pas tout-à-fait. Elle les discerne d'avec elle-même, parce qu'elle les regarde comme les causes de divers changements qui lui arrivent; cependant elle se confond encore avec eux à quelques égards, en leur attribuant ses sensations de couleur, de son, de chaleur, comme leurs propriétés inhérentes, par la même raison que la faisoit se confondre elle-même avec son corps, en disant bonnement, c'est mon œil qui voit les couleurs, c'est mon oreille qui entend les sons, &c.

Mais d'où vient qu'il arrive que, parmi nos sensations diverses, nous attribuons les unes aux objets extérieurs, d'autres à nous-mêmes, & que, par rapport à quelques-unes, nous sommes indécis, ne sachant trop en en croire, lorsque nous n'en jugeons que par les sens? Le P. Maillebranche distingue trois sortes de sensations; les unes fortes & vives, les autres faibles & languissantes, & enfin de moyennes entre les unes

& les autres. Les *sensations* fortes & vives sont celles qui étonnent l'esprit, & qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui sont fort agréables ou fort incommodes ; or, l'ame ne peut s'empêcher de reconnoître que de telles *sensations* lui appartiennent en quelque façon. Ainsi, elle juge que le froid & le chaud ne sont pas seulement dans la glace & dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains. Pour les *sensations* foibles, qui touchent fort peu l'ame, nous ne croyons pas qu'elles nous appartiennent, ni qu'elles soient dans notre propre corps, mais seulement dans les objets que nous en revêtons. La raison, pour laquelle nous ne voyons point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, & toutes les autres *sensations*, sont des modifications de notre ame, c'est que nous n'avons point d'idée claire de cette ame. Cette ignorance fait que nous ne savons point par une simple vue, mais par le seul raisonnement, si la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, sont ou ne sont pas des modifications de notre ame. Mais, pour les *sensations* vives, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, & que nous n'avons pas besoin de les connoître par leurs idées, pour savoir qu'elles nous appartiennent. Pour les *sensations* mitoyennes, qui touchent l'ame médiocrement, comme une grande lumière, un son violent, l'ame s'y trouve fort embarrassée.

Si vous demandez à ce père pourquoi cette institution du créateur, il vous répondra que les fortes *sensations* étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis, quand ils en sont attaqués, afin d'empêcher qu'ils n'en soient offensés ; mais il n'en est pas de même des couleurs, qui ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil où elles se rassemblent, & par conséquent il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connoître plus distinctement les objets, & c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement aux objets. Ainsi, les jugemens, conclut-il, auxquels les impressions de nos sens nous portent, sont très justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps ; mais tout-à-fait bisarres & très-éloignés de la vérité, si on les considère par rapport à ce que les corps sont en eux-mêmes.

Des premières connoissances de l'homme borné au sens de l'odorat.

§. 1. Les connoissances de notre statue, bornée au sens de l'odorat, ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs. Elle ne ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure, ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses *sensations*, que celles de couleur, de son, de saveur.

§. 2. Si nous lui présentons une rose, elle sera, par rapport à nous, une statue qui sent une rose ;

mais, par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.

Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agissent sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être ; & elle ne sauroit se croire autre chose, puisque ce sont les seules *sensations* dont elle est susceptible.

§. 3. Que les philosophes, à qui il paroît si évident que tout est matériel, se mettent pour un moment à sa place ; & qu'ils imaginent comment ils pourroient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons matière.

§. 4. On peut donc déjà se convaincre qu'il suffiroit d'augmenter ou de diminuer le nombre des sens, pour nous faire porter des jugemens tout différens de ceux qui nous sort aujourd'hui si naturels ; & notre statue, bornée à l'odorat, peut nous donner une idée de la classe des êtres dont les connoissances sont le moins étendues.

Des opérations de l'entendement dans un homme borné au sens de l'odorat, & comment les différens degrés de plaisir & de peine sont le principe de ses opérations.

§. 1. A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est toute entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention.

§. 2. Dès cet instant elle commence à jouir ou à souffrir : car, si la capacité de sentir est toute entière à une odeur agréable, c'est jouissance ; & si elle est toute entière à une odeur désagréable, c'est souffrance.

§. 3. Mais notre statue n'a encore aucune idée des différens changemens qu'elle pourra essuyer. Elle est donc bien, sans souhaiter d'être mieux ou mal, sans souhaiter d'être bien. La souffrance ne peut pas plus lui faire désirer un bien qu'elle ne connoît pas, que la jouissance lui faire craindre un mal qu'elle ne connoît pas davantage. Par conséquent, quelque désagréable que soit la première *sensation*, le fut-elle au point de blesser l'organe, & d'être une douleur violente, elle ne sauroit donner lieu au désir.

Si la souffrance est en nous toujours accompagnée du désir de ne pas souffrir, il ne peut pas en être de même de cette statue. La douleur est avant le désir d'un état différent, & elle n'occasionne en nous ce désir, que parce que cet état nous est déjà connu. L'habitude, que nous avons contractée de la regarder comme une chose, sans laquelle nous avons été, & sans laquelle nous pouvons être encore, fait que nous ne pouvons plus souffrir, qu'aussi-tôt nous ne désirions de ne pas souffrir, & ce désir est inséparable d'un état douloureux.

Mais la statue, qui, au premier instant, ne se sent que par la douleur même qu'elle éprouve, ignore si elle peut cesser de l'être, pour devenir autre chose, ou pour n'être point du tout. Elle n'a encore aucune idée de changement, de succession, ni de durée. Elle existe donc sans pouvoir former des desirs.

§. 4. Lorsqu'elle aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est, pour redevenir ce qu'elle a été; nous verrons les desirs naître d'un état de douleur, qu'elle comparera à un état de plaisir, que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir & la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable; & pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre, & l'influence des uns & des autres suivant les circonstances.

§. 5. S'il ne lui restait aucun souvenir de ses modifications, à chaque fois elle croiroit sentir pour la première : des années entières viendroient se perdre dans chaque moment présent. Bornant donc toujours son attention à une seule manière d'être, jamais elle n'en compareroit deux ensemble, jamais elle ne jugeroit de leurs rapports : elle pourroit ou souffrir, sans avoir encore ni de s'en craindre.

§. 6. Mais l'odeur qu'elle sent, ne lui échappe pas entièrement aussi-tôt que la corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore; & il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire.

§. 7. Lorsque notre statue d'une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Si l'activité de sentir se partage entre la mémoire & l'odorat; & la première de ces facultés est attentive à l'inspiration passée, tandis que la seconde est attentive à la sensation présente.

§. 8. Il y a donc en elle deux manières de sentir, qui ne diffèrent, que parce que l'une se rapporte à une sensation actuelle, & l'autre à une sensation qui n'est plus, mais dont l'impression dure encore. Ignorant qu'il y a des objets qui agissent sur elle, ignorant même qu'elle a un organe; Elle ne distingue ordinairement le souvenir d'une sensation d'avec une sensation actuelle, que comme sentir faiblement ce qu'elle a été, & sentir vivement ce qu'elle est.

§. 9. Je dis ordinairement, parce que le souvenir ne sera pas toujours un sentiment faible, ni la sensation un sentiment vif. Car, toutes les fois que la mémoire lui retracera ses manières d'être avec beaucoup de force, & que l'organe, au contraire, ne recevra que de légères impres-

sions, alors le sentiment d'une sensation actuelle sera bien moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus.

§. 10. Ainsi donc qu'une odeur est présente à l'odorat par l'impression d'un corps odoriférant sur l'organe même, une autre odeur est présente à la mémoire, parce que l'impression d'un autre corps odoriférant subsiste dans le cerveau, où l'organe l'a transmise. En passant de la sorte par deux manières d'être, la statue sent qu'elle n'est plus ce qu'elle a été : la connaissance de ce changement lui fait rapporter la première à un moment différent de celui où elle éprouve la seconde : & c'est - là ce qui lui fait mettre de la différence entre exister d'une manière & se souvenir d'avoir existé d'une autre.

§. 11. Elle est active par rapport à l'une de ses manières de sentir, & passive par rapport à l'autre. Elle est active, lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire, la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle, c'est-à-dire, dans les corps odoriférants qui agissent sur son organe.

§. 12. Mais, ne pouvant se douter de l'action des objets extérieurs sur elle, elle ne sauroit faire la différence d'une cause qui est en elle, d'avec une cause qui est au-dehors. Toutes ses modifications sont à son égard comme si elle ne les devoit qu'à elle-même; & soit qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle ne fasse que se la rappeler, elle n'appergoit jamais autre chose, sinon qu'elle est ou qu'elle a été de telle manière. Elle ne sauroit par conséquent remarquer aucune différence entre l'état où elle est active, & celui où elle est toute passive.

§. 13. Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité. C'est par là que la statue se fera une habitude de se rappeler sans effort les changements par où elle a passé, & de partager son attention entre ce qu'elle est & ce qu'elle a été. Car une habitude n'est que la facilité de répéter ce que l'on a fait, & cette facilité s'acquiert par la répétition des actes.

§. 14. Si, après avoir senti à plusieurs reprises une rose & un oeillet, elle sent encore une fois une rose; l'attention passive, qui se fait par l'odorat, sera toute à l'odeur présente de rose, & l'attention active, qui se fait par la mémoire, sera partagée entre le souvenir qui reste des odeurs de rose & d'oeillet. Or, les manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir qu'elles ne se comparent; car comparer n'est autre chose que donner en même temps son attention à deux idées.

§. 15. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. Notre statue ne peut être en même temps attentive à l'odeur de rose & à celle d'oeillet, sans

apercevoir que l'une n'est pas l'autre ; & elle ne peut l'être à l'odeur d'une rose qu'elle sent, & à celle d'une rose qu'elle a sentie, sans apercevoir qu'elles sont une même modification. Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare.

§. 16. A mesure que les comparaisons & les jugemens se répètent, notre statue les fait avec plus de facilité. Elle contracte donc l'habitude de comparer & de juger. Il suffira par conséquent de lui faire sentir d'autres odeurs, pour lui faire faire de nouvelles comparaisons, porter de nouveaux jugemens & contracter de nouvelles habitudes.

§. 17. Elle n'est point surprise à la première sensation qu'elle éprouve : car elle n'est encore accoutumée à aucune sorte de jugement.

Elle ne l'est pas non plus, lorsque, sentant successivement plusieurs odeurs, elle ne les aperçoit chacune qu'un instant. Alors elle ne tient à aucun des jugemens qu'elle porte ; & plus elle change, plus elle doit se sentir naturellement portée à changer.

Elle ne le fera pas davantage, si, par des nuances insensibles, nous la conduisons de l'habitude de se croire une odeur, à juger qu'elle en est une autre : car elle change sans pouvoir le remarquer.

Mais elle ne pourra manquer de l'être, si elle passe tout à coup d'un état auquel elle étoit accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avoit point encore d'idée.

§. 18. Cet étonnement lui fait mieux sentir la différence de ses manières d'être. Plus le passage des unes aux autres est brusque, plus son étonnement est grand, & plus aussi elle est frappée du contraste des plaisirs & des peines qui les accompagnent. Son attention, déterminée par des plaisirs & par des peines qui se font mieux sentir, s'applique avec plus de vivacité à toutes les sensations qui se succèdent. Elle les compare donc avec plus de soin : elle juge donc mieux de leurs rapports. L'étonnement augmente par conséquent l'activité des opérations de son ame. Mais, puisqu'il ne l'augmente qu'en faisant remarquer une opposition plus sensible entre les sentimens agréables & les sentimens désagréables, c'est toujours le plaisir & la douleur qui sont le premier mobile de ses facultés.

§. 19. Si les odeurs attirent chacune également son attention, elles se conserveront dans sa mémoire, suivant l'ordre où elles se seront succédées, & elles s'y lieront par ce moyen.

Si la succession en renferme un grand nombre, l'impression des dernières, comme la plus nouvelle, sera la plus forte ; celle des premières s'effouillera par des degrés insensibles, s'éteindra tout-à-fait, & elles seront comme non avenues.

Mais, s'il y en a qui n'ont eu que peu de part à l'attention, elles ne laisseront aucune im-

pression après elle, & elles seront aussi-tôt oubliées qu'aperçues.

Enfin, celles qui l'auront frappée davantage, se retraceront avec plus de vivacité, & l'occuperont si fort, qu'elles seront capables de lui faire oublier les autres.

§. 20. La mémoire est donc une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre, & de se rappeler les plus éloignées : On ne se souvient par conséquent d'une idée qu'on a eue, il y a quelque tems, que parce qu'on se retrace avec plus ou moins de rapidité les idées intermédiaires.

§. 21. A la seconde sensation la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire : elle ne peut rappeler que la première. Elle agira seulement avec plus de force, suivant qu'elle y sera déterminée par la vivacité du plaisir & de la peine.

Mais, lorsqu'il y a eu une suite de modifications, la statue, conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à se retracer préférentiellement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur : elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle.

Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut connoître les différens degrés de plaisir & de peine, dont on peut être susceptible, & les comparaisons qu'on en peut faire.

§. 22. Les plaisirs & les peines sont de deux espèces. Les uns appartiennent plus particulièrement au corps ; ils sont sensibles : les autres sont dans la mémoire & dans toutes les facultés de l'ame, ils sont intellectuels ou spirituels. Mais c'est une différence que la statue est incapable de remarquer.

Cette ignorance la garantira d'une erreur que nous avons de la peine à éviter : car ces assentimens ne diffèrent pas autant que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils sont tous intellectuels ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'ame qui sente. Si l'on veut, ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'ame, que nous les distinguons en deux espèces.

§. 23. Le plaisir peut diminuer ou augmenter par degrés ; en diminuant ; il tend à s'éteindre, & il s'évanouit avec la sensation. En augmentant, au contraire, il peut conduire jusqu'à la douleur, parce que l'impression devient trop forte pour l'organe. Ainsi il y a deux termes dans le plaisir : le plus faible est où la sensation commence avec le moins de force ; c'est le premier pas du néant au sentiment : le plus fort est où la sensation ne peut augmenter, sans cesser d'être agréable ; c'est l'état le plus voisin de la douleur.

L'impression d'un plaisir foible paroît se concentrer dans l'organe, qui le transmet à l'ame. Mais, s'il est à un certain degré de vivacité, il est accompagné d'une émotion qui se répand dans tout le corps. Cette émotion est un fait que notre expérience ne permet pas de révoquer en doute.

La douleur peut également augmenter ou diminuer : en augmentant, elle tend à la destruction totale de l'animal. Mais, en diminuant, elle ne tend pas comme le plaisir à la privation de tout sentiment ; le moment qui la termine, est au contraire toujours agréable.

§ 24. Parmi ces différens degrés, il n'est pas possible de trouver un état indifférent : à la première *sensation*, quelque foible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Mais, lorsqu'elle aura ressenti successivement les plus vives douleurs & les plus grands plaisirs, elle jugera indifférente, ou cessera de regarder comme agréables ou désagréables les *sensations* plus foibles, qu'elle aura comparées avec les plus fortes.

Nous pouvons donc supposer qu'il y a pour elle des manières d'être agréables & désagréables dans différens degrés, & des manières d'être qu'elle regarde comme indifférentes.

§ 25. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses *sensations* passées, elle les compare avec ce qu'elle est, & elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De-là naît le besoin, ou la connoissance qu'elle a d'un bien, dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire.

Elle ne se connoît donc des besoins, que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui. Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans soupçonner qu'elle ait aucun besoin : car, pour sentir le besoin d'une chose, il faut en avoir quelque connoissance. Or, dans la supposition que nous venons de faire, elle ne connoît d'autre état que celui où elle se trouve. Mais, lorsqu'elle s'en rappelle un plus heureux, sa situation présente lui en fait aussitôt sentir le besoin. C'est ainsi que le plaisir & la douleur détermineront toujours l'action de ses facultés.

§ 26. Son besoin peut être occasionné par une véritable douleur, par une *sensation* désagréable, par une *sensation* moins agréable que quelques-unes de celles qui ont précédé ; enfin, par un état languissant, où elle est réduite à une de ses manières d'être, qu'elle s'est accoutumée à trouver indifférentes.

Si son besoin est causé par une odeur qui lui fait une douleur vive, il entraîne à lui presque toute la capacité de sentir ; & il ne laisse de force à la mémoire que pour rappeler à la statue qu'elle n'a pas toujours été aussi mal. Alors elle est incapable de comparer les différens manières

d'être par où elle a passé ; elle est incapable de juger quelle est la plus agréable. Tout ce qui l'intéresse, c'est de sortir de cet état, pour jouir d'un autre, quel qu'il soit ; & si elle connoissoit un moyen qui pût la dérober à sa souffrance, elle appliqueroit toutes ses facultés à le mettre en usage. C'est ainsi que dans les grandes maladies nous cessons de désirer les plaisirs que nous recherchions avec ardeur, & nous ne songeons plus qu'à recouvrer la santé.

Si c'est une *sensation* moins agréable qui produise le besoin, il faut distinguer deux cas : ou les plaisirs, auxquels la statue la compare, ont été vifs & accompagnés des plus grandes émotions ; ou ils ont été moins vifs, & ne l'ont presque pas émue.

Dans le premier cas, le bonheur passé se réveille avec d'autant plus de force, qu'il diffère davantage de la *sensation* actuelle. L'émotion qui l'a accompagné, se reproduit en partie, & déterminant vers lui presque toute la capacité de sentir, elle ne permet pas de remarquer les sentimens agréables qui l'ont suivi ou précédé. La statue n'étant donc point distraite, compare mieux ce bonheur avec l'état où elle est ; elle juge mieux combien il en est différent ; & s'appliquant à se le peindre de la manière la plus vive, la privation cause un besoin plus grand, & sa possession devient un bien plus nécessaire.

Dans le second cas, au contraire, il se retrace avec moins de vivacité : d'autres plaisirs partagent l'attention ; l'avantage qu'il offre, est moins senti : il ne reproduit point, ou que peu d'émotion. La statue n'est donc pas autant intéressée à son retour, & elle n'y applique pas autant ses facultés.

Enfin, si le besoin a pour cause une de ces *sensations*, qu'elle s'est accoutumée à juger indifférentes, elle vit d'abord sans ressentir ni peine ni plaisir. Mais cet état, comparé aux situations heureuses où elle s'est trouvée, lui devient bientôt désagréable, & la peine qu'elle souffre, est ce que nous appellons *ennui*. Cependant l'ennui dure ; il augmente, il est insupportable, & il détermine avec force toutes les facultés vers le bonheur dont elle sent la perte.

Cet ennui peut être aussi accablant que la douleur : auquel cas elle n'a d'autre intérêt que de s'y soustraire ; & elle se porte sans choix à toutes les manières d'être, qui sont propres à le dissiper. Mais, si nous diminuons le poids de l'ennui, son état sera moins malheureux, il lui importera moins d'en sortir, elle pourra porter son attention à tous les sentimens agréables, dont elle conserve quelque souvenir ; & c'est le plaisir, dont elle se retracera l'idée la plus vive, qui entraînera à lui toutes les facultés.

§ 27. Il y a donc deux principes qui déterminent le degré d'action de ses facultés : d'un

tôté, c'est la vivacité d'un bien qu'elle n'a plus; de l'autre, c'est le peu de plaisir de la *sensation* actuelle, ou la peine qui l'accompagne.

Lorsque ces deux principes se réunissent, elle fait plus d'effort pour se rappeler ce qu'elle a cessé d'être; & elle en sent moins ce qu'elle est. Car, la capacité de sentir ayant nécessairement des bornes, la mémoire n'en peut attirer une partie, qu'il n'en reste moins à l'odorat. Si même l'action de cette faculté est assez forte pour s'emparer de toute la capacité de sentir; la statue ne remarquera plus l'impression qui se fait sur son organe, & elle se représentera si vivement ce qu'elle a été, qu'il lui semblera qu'elle l'est encore.

§. 28. Mais si son état présent est le plus heureux qu'elle connoisse, alors le plaisir l'intéresse à en jouir par préférence. Il n'y a plus de cause qui puisse déterminer la mémoire à agir avec assez de vivacité, pour usurper sur l'odorat jusqu'à en éteindre le sentiment. Le plaisir au contraire fixe au moins la plus grande partie de l'attention ou de la capacité de sentir à la *sensation* actuelle; & si la statue se rappelle encore ce qu'elle a été, c'est que la comparaison qu'elle en fait avec ce qu'elle est, lui fait mieux goûter son bonheur.

§. 29. Voilà donc deux effets de la mémoire: l'un est une *sensation* qui se retrace aussi vivement que si elle se faisoit sur l'organe même; l'autre est une *sensation* dont il ne reste qu'un souvenir léger.

Ainsi il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer: le plus faible est celui où elle fait à peine jouir du passé; le plus vif est celui où elle en fait jouir comme s'il étoit présent.

Or, elle conserve le nom de *mémoire*, lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées; & elle prend le nom d'*imagination*, lorsqu'elle se retrace avec tant de force, qu'elles paroissent présentes. L'imagination a donc lieu dans notre statue aussi-bien que la mémoire; & ces deux facultés ne diffèrent que du plus au moins. La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de forces; l'imagination est la mémoire même parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible.

Comme nous avons distingué deux attentions qui se font dans la statue, l'une par l'odorat, l'autre par la mémoire; nous en pouvons actuellement remarquer une troisième qu'elle donne par l'imagination, & dont le caractère est d'arrêter les impressions des sens, pour y substituer un sentiment indépendant de l'action des objets extérieurs.

§. 30. Cependant, lorsque la statue imagine une *sensation* qu'elle n'a plus, & qu'elle se la

représente aussi vivement que si elle l'avoit encore; elle ne fait pas qu'il y a en elle une cause qui produit le même effet qu'un corps odoriférant, qui agiroit sur son organe. Elle ne peut donc pas mettre comme nous de la différence entre imaginer & avoir une *sensation*.

§. 31. Mais on a lieu de présumer que son imagination aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est toute entière à une seule espèce de *sensation*; toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Pour nous, nous sommes partagés entre une multitude de *sensations* & d'idées, dont nous sommes sans cesse assaillis; & ne conservant à notre imagination qu'une partie de nos forces, nous imaginons faiblement. D'ailleurs, nos sens, toujours en garde contre notre imagination, nous avertissent sans cesse de l'absence des objets que nous voulons imaginer: au contraire, tout laisse un libre cours à l'imagination de notre statue. Elle se retrace donc sans défiance une odeur dont elle a joui, & elle en jouit, en effet, comme si son organe en étoit affecté. Enfin, la facilité d'écarter de nous les objets qui nous offensent & de rechercher ceux dont la jouissance nous est chère, contribue encore à rendre notre imagination paresseuse. Mais, puisque notre statue ne peut se soustraire à un sentiment désagréable, qu'en imaginant vivement une manière d'être qui lui plait; son imagination en est plus exercée, & elle doit produire des effets pour lesquels la nôtre est tout-à-fait impuissante.

§. 32. Cependant il y a une circonstance où son action est absolument suspendue, & même encore celle de la mémoire. C'est lorsqu'une *sensation* est assez vive pour remplir entièrement la capacité de sentir. Alors la statue est toute passive. Le plaisir pour elle est une espèce d'ivresse, où elle en jouit à peine; & la douleur un accablement, où elle ne souffre presque pas.

§. 33. Mais que la *sensation* perde quelques degrés de vivacité, aussi-tôt les facultés de l'âme rentrent en action; & le besoin redevient la cause qui les détermine.

§. 34. Les modifications, qui doivent plaire davantage à la statue, ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connoissances, comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. Elle rapproche les plus éloignées, change l'ordre qu'elles avoient dans la mémoire, & en forme une chaîne toute nouvelle.

La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ces facultés. Plus celui qu'elle tient de l'imagination, deviendra familier, moins elle conservera celui que la mémoire lui a donné. Par-là les idées se lient de mille manières diffé-

rentes ; & souvent la statue se souviendra moins de l'ordre dans lequel elle a éprouvé ses *sensations*, que de celui dans lequel elle les a imaginées.

§. 35. Mais toutes ces chaînes ne se forment que par les comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède & avec celui qui le suit, & par les jugemens qui ont été portés de leurs rapports. Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir & d'imaginer ; & c'est de - là qu'on tire l'avantage surprenant de reconnoître les *sensations* qu'on a déjà eues.

§. 36. En effet, si nous faisons sentir à notre statue une odeur qui lui est familière ; voilà une manière d'être qui elle a comparée, dont elle a jugé, & qu'elle a liée à quelques-unes des parties de la chaîne que sa mémoire est dans l'habitude de parcourir. C'est pourquoi elle juge que l'état, où elle se trouve, est le même que celui où elle s'est déjà trouvée. Mais une odeur, qu'elle n'a point encore sentie, n'est pas dans le même cas ; elle doit donc lui paroître toute nouvelle.

§. 37. Il est inutile de remarquer que, lorsqu'elle reconnoît une manière d'être, c'est sans être capable de s'en rendre raison. La cause d'un pareil phénomène est si difficile à démêler, qu'elle échappe à tous les hommes qui ne savent pas observer & analyser ce qui se passe en eux-mêmes.

§. 38. Mais, lorsque la statue est long-temps sans penser à une manière d'être, que devient, pendant tout cet intervalle, l'idée qu'elle en a acquise ? D'où sort cette idée, lorsqu'ensuite elle se retrace à la mémoire ? S'est-elle conservée dans l'ame ou dans le corps ? Ni dans l'un ni dans l'autre.

Ce n'est pas dans l'ame, puisqu'il suffit d'un dérangement dans le cerveau, pour ôter le pouvoir de la rappeler.

Ce n'est pas dans le corps. Il n'y a que la cause physique qui pourroit s'y conserver ; & pour cela il faudroit supposer que le cerveau restât absolument dans l'état où il a été mis par la *sensation* que la statue se rappelle. Mais comment accorder cette supposition avec le mouvement continu des esprits ? Comment l'accorder, surtout quand on considère la multitude d'idées dont la mémoire s'enrichit ? On peut expliquer ce phénomène d'une manière bien plus simple.

J'ai une *sensation*, lorsqu'il se fait dans un de mes organes un mouvement qui se transmet jusqu'au cerveau. Si le même mouvement commence au cerveau, & s'étend jusqu'à l'organe, je crois avoir une *sensation* que je n'ai pas ; c'est une illusion. Mais si ce mouvement commence & se termine au cerveau, je me souviens de la *sensation* que j'ai eue.

Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'ame : c'est que le mouvement, qui en est la cause physique & occasionnelle, se reproduit dans le cerveau. Mais ce n'est pas ici le lieu de hasarder des conjectures sur le mécanisme de la mémoire. Nous conservons le souvenir de nos *sensations*, nous nous les rappelons après avoir été long-temps sans y penser : il suffit pour cela qu'elles aient fait sur nous une vive impression, ou que nous les ayons éprouvées à plusieurs reprises. Ces faits m'autorisent à supposer que notre statue, étant organisée comme nous, est comme nous capable de mémoire.

§. 39. Concluons qu'elle a contracté plusieurs habitudes : une habitude de donner son attention, une autre de se ressouvenir, une troisième de comparer, une quatrième de juger, une cinquième d'imaginer, & une dernière de reconnoître.

§. 40. Les mêmes causes, qui ont produit les habitudes, sont seules capables de les entretenir. Je veux dire que les habitudes se perdront, si elles ne sont pas renouvelées par des actes répétées de temps à autre. Alors notre statue ne se rappellera ni les comparaisons qu'elle a faites d'une manière d'être, ni les jugemens qu'elle en a portés, & elle l'éprouvera pour la troisième ou quatrième fois, sans être capable de la reconnoître.

§. 41. Mais nous pouvons nous-mêmes contribuer à entretenir l'exercice de sa mémoire & de toutes ses facultés. Il suffit de l'intéresser par les différens degrés de plaisir ou de peine à conserver ses manières d'être, ou à s'y soustraire. L'art, avec lequel nous disposerons de ses *sensations*, pourra donc donner occasion de fortifier & d'étendre de plus en plus ses habitudes. Il y a même lieu de conjecturer qu'elle démêlera, dans une succession d'odeurs, des différences qui nous échappent. Obligée d'appliquer toutes ses facultés à une seule espèce de *sensation*, pourroit-elle ne pas apporter à cette étude plus de discernement que nous ?

§. 42. Cependant les rapports que ses jugemens peuvent découvrir, sont en fort petit nombre. Elle connoît seulement qu'une manière d'être est la même que celle qu'elle a déjà eue, ou qu'elle en est différente ; que l'une est agréable, l'autre désagréable, qu'elles se sont plus ou moins.

Mais démêlera-t-elle plusieurs odeurs qui se font sentir ensemble ? C'est un discernement que nous n'acquérons nous-mêmes que par un grand exercice : encore est-il renfermé dans des bornes bien étroites : car il n'est personne qui puisse reconnoître à l'odorat tout ce qui compose un sachet. Or, tout mélange d'odeurs me paroit devoir être un sachet pour notre statue.

C'est

C'est la connoissance des corps odoriférans , comme nous le verrons ailleurs , qui nous a appris à reconnoître deux odeurs dans une troisième. Après avoir senti tour-à-tour une rose & une jonquille , nous les avons senties ensemble ; & par-là nous avons appris que la *sensation* , que ces fleurs réunies font sur nous , est composée de deux autres. Qu'on multiplie les odeurs , nous ne distinguerons que celles qui dominent ; & même nous n'en ferons pas le discernement , si le mélange est fait avec assez d'art , pour qu'aucune ne prévaille. En pareil cas , elles paroissent se confondre à - peu - près , comme des couleurs broyées ensemble ; elles se réunissent & se mêlent si bien , qu'aucune d'elles ne reste ce qu'elle étoit ; & de plusieurs il n'en résulte qu'une seule.

Si notre statue sent deux odeurs au premier moment de son existence , elle ne jugera donc pas qu'elle est tout à la fois de deux manières. Mais supposons qu'ayant appris à les connoître séparément , elle les sente ensemble , les reconnoît-elle ? Cela ne me paroît pas vraisemblable. Car , ignorant qu'elles lui viennent de deux corps différens , rien ne peut lui faire soupçonner que la *sensation* qu'elle éprouve , est formée de deux autres. En effet , si aucune ne domine , elles se confondroient même à notre égard ; & s'il en est une qui soit plus faible , elle ne fera qu'altérer la plus forte , & elles paroîtront ensemble comme une simple manière d'être. Pour nous en convaincre , nous n'aurions qu'à sentir des odeurs , que nous ne nous serions pas fait une habitude de rapporter à des corps différens : je suis persuadé que nous n'osions assurer si elles ne sont qu'une , ou si elles sont plusieurs. Voilà précisément le cas de notre statue.

Elle n'acquiert donc du discernement , que par l'attention qu'elle donne en même tems à une manière d'être qu'elle éprouve , & à une autre qu'elle a éprouvée. Ainsi ses jugemens ne s'exercent point sur deux odeurs senties à la fois ; ils n'ont pour objet que des *sensations* qui se succèdent.

Des desirs , des passions , de l'amour , de la haine , de l'espérance , de la crainte , & de la volonté dans un homme borné au sens de l'odorat.

§. 1. Nous venons de faire voir en quoi consistent les différentes sortes de besoins , & comment ils sont la cause des degrés de vivacité , avec lesquels les facultés de l'ame s'appliquent à un bien , dont la jouissance devient nécessaire. Or , le désir n'est que l'action même de ces facultés.

§. 2. Tout désir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux que ce qu'elle est dans le moment ; & qu'elle juge de la différence de deux états qui se succèdent. S'ils différencient peu , elle souffre moins , par la privation de la

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II.

manière d'être , qu'elle desire ; & j'appelle *mal-aise* ou *léger mécontentement* , le sentiment qu'elle éprouve : alors l'action de ses facultés , les desirs sont plus faibles. Elle souffre au contraire davantage , si la différence est considérable ; & j'appelle *inquiétude* , ou même *tourment* , l'impression qu'elle ressent : alors l'action de ses facultés , les desirs sont plus vifs. La mesure du désir est donc la différence apperçue entre ces deux états ; & il suffit de se rappeler comment l'action des facultés peut acquiescer ou perdre de la vivacité , pour connoître tous les degrés dont les desirs sont susceptibles.

§. 3. Ils n'ont , par exemple , plus de violence , que lorsque les facultés de la statue se portent à un bien , dont la privation produit une inquiétude d'autant plus grande , qu'il diffère davantage de la situation présente. En pareil cas rien ne la peut distraire de cet objet : elle se le rappelle , elle l'imagine ; toutes ses facultés s'en occupent uniquement. Plus par conséquent elle s'accoutume à le désirer. En un mot , plus elle le desire , plus elle a pour lui ce qu'on nomme *passion* ; c'est - à - dire , un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres , ou qui du moins est le plus dominant.

§. 4. Cette passion subsiste tant que le bien , qui en est l'objet , continue de paroître le plus agréable , & que sa privation est accompagnée des mêmes inquiétudes. Mais elle est remplacée par une autre , si la statue a occasion de s'accoutumer à un nouveau bien , auquel elle doit donner la préférence.

§. 5. Dès qu'il y a en elle jouissance , souffrance , besoin , désir , passion , il y a aussi amour & haine. Car elle aime une odeur agréable dont elle jouit , ou qu'elle desire. Elle hait une odeur désagréable qui la fait souffrir ; enfin , elle aime moins une odeur moins agréable , qu'elle voudroit changer contre une autre. Pour s'en convaincre , il suffit de considérer qu'*aimer* est toujours synonyme de *jouir* ou de *désirer* ; & que *haïr* l'est également de *souffrir* du mal-aise , du mécontentement à la présence d'un objet.

§. 6. Comme il peut y avoir plusieurs degrés dans l'inquiétude , que cause la privation d'un objet aimable , & dans le mécontentement que donne la vue d'un objet odieux ; il en faut également distinguer dans l'amour & dans la haine. Nous avons même des mots à cet usage : tels sont ceux de *goût* , *penchant* , *inclination* , d'*éloignement* , *répugnance* , *dégoût*. Quoiqu'on ne puisse pas substituer à ces mots ceux d'amour & de haine , les sentimens qu'ils expriment ne sont néanmoins qu'un commencement de ces passions : ils n'en diffèrent que parce qu'ils sont dans un degré plus faible.

§. 7. Au reste , l'amour , dont notre statue est capable , n'est que l'amour d'elle-même ; ou ce

K k

qu'on nomme l'amour propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle ; puisque les choses qu'elle aime ne sont que ses propres manières d'être.

§. 8. L'espérance & la crainte naissent du même principe que l'amour & la haine.

L'habitude, où est notre statue d'éprouver des sensations agréables & désagréables, lui fait juger qu'elle en peut encore éprouver des unes & des autres. Si ce jugement se joint à l'amour d'une sensation qui plaît, il produit l'espérance ; & s'il se joint à la haine d'une sensation qui déplaît, il forme la crainte. En effet, espérer, c'est se flatter de la jouissance d'un bien ; craindre, c'est se voir menacé d'un mal. Nous pouvons remarquer que l'espérance & la crainte contribuent à augmenter les desirs. C'est du combat de ces deux sentimens, que naissent les passions les plus vives.

§. 9. Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses desirs, fait d'autant plus espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres, que, ne connaissant point les obstacles qui s'y opposent, elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle desire, ne seroit pas en son pouvoir, comme ce qu'elle a désiré en d'autres occasions. A la vérité elle ne peut s'en assurer ; mais aussi elle n'a point de preuve du contraire. Si elle se souvient sur tout que le même désir qu'elle forme a d'autres fois été suivi de la jouissance ; elle se flattera à proportion que son bœuf sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance : l'expérience d'avoir satisfait un pareil désir, & l'intrépidité qu'il le soit encore. Dès-lors elle ne se borne plus à désirer : elle veut : car on entend par volonté un désir absolu, & tel que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir.

Des idées d'un homme borné au sens de l'odorat.

§. 1. Notre statue ne peut être successivement de plusieurs manières, dont les unes lui plaisent, & les autres lui déplaisent, sans remarquer qu'elle passe tout-à-tour par un état de plaisir & par un état de peine. Avec les unes, c'est contentement, jouissance ; avec les autres, c'est mécontentement, souffrance. Elle conserve donc dans sa mémoire les idées de contentement & de mécontentement, communes à plusieurs manières d'être : & elle n'a plus qu'à considérer ses sensations sous ces deux rapports, pour en faire deux classes : où elle apprendra à distinguer des nuances, à proportion qu'elle s'y exercera davantage.

§. 2. Abstraire, c'est séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie. Or, en considérant que les idées de contentement & de mécontentement sont communes à plusieurs de ses modifications, elle contracte l'habitude de les séparer de telle modification parti-

culière, dont elle ne l'avoit pas d'abord distinguée ; elle s'en fait donc des notions abstraites ; & ces notions deviennent générales, parce qu'elles sont communes à plusieurs de ses manières d'être.

§. 3. Mais, lorsqu'elle sentira successivement plusieurs fleurs de même espèce, elle éprouvera toujours une même manière d'être, & elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière. L'odeur de violette, par exemple, ne sauroit être pour elle une idée abstraite, commune à plusieurs fleurs ; puisqu'elle ne fait pas qu'il existe des violettes. Ce n'est donc que l'idée particulière d'une manière d'être qui lui est propre. Par conséquent, toutes ses abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables, & à d'autres plus ou moins désagréables.

§. 4. Lorsqu'elle n'avoit que des idées particulières, elle ne pouvoit désirer que telle ou telle manière d'être. Mais, aussitôt qu'elle a des notions abstraites, ses desirs, son amour, sa haine, son espérance, sa crainte, sa volonté peuvent avoir pour objet le plaisir ou la peine en général.

Cependant cet amour du bien en général n'a lieu que, lorsque, dans le nombre d'idées que la mémoire lui retrace confusément, elle ne distingue pas encore ce qui doit lui plaire davantage ; mais dès qu'elle croit l'apercevoir, alors tous ses desirs se tournent vers une manière d'être en particulier.

§. 5. Puisqu'elle distingue les états par où elle passe, elle a quelque idée de nombre : elle a celle de l'unité, toutes les fois qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle s'en souvient, & elle a les idées de deux & de trois, toutes les fois que sa mémoire lui rappelle deux ou trois manières d'être distinctes : car elle prend alors connaissance d'elle-même, comme étant une odeur, ou comme en ayant été deux ou trois successivement.

§. 6. Elle ne peut pas distinguer deux odeurs qu'elle sent à la fois. L'odorat par lui-même ne sauroit donc lui donner que l'idée de l'unité, & elle ne peut tenir les idées des nombres que de la mémoire.

§. 7. Mais elle n'étendra pas bien loin ses connaissances à ce sujet. Ainsi qu'un enfant qui n'a pas appris à compter, elle ne pourra pas déterminer le nombre de ses idées, lorsque la succession en aura été un peu considérable.

Il me semble que, pour découvrir la plus grande quantité qu'elle est capable de connaître distinctement, il suffit de considérer jusqu'à nous pourrions nous-mêmes compter avec le signe *un*. Quand les collections, formées par la répétition de ce mot, ne pourront pas être saisies tout à la fois d'une manière distincte ; nous

Serons en droit de conclure que les idées précises des nombres qu'elles renferment, ne peuvent s'acquiescer par la seule mémoire.

Or, en disant un &c un, j'ai l'idée de deux ; & en disant un, un &c un, j'ai l'idée de trois. Mais, si je n'avois, pour exprimer dix, quinze, vingt, que la répétition de ce signe, je n'en pourrois jamais déterminer les idées : car je ne saurois m'assurer par la mémoire d'avoir répété un autant de fois que chacun de ces nombres le demande. Il me paroît même que je ne saurois par ce moyen me faire l'idée de quatre ; & que j'ai besoin de quelque artifice, pour être sûr de n'avoir répété ni trop ni trop peu le signe de l'unité. Je dirai, par exemple, un, un, &c puis un, un : mais cela seul prouve que la mémoire ne laisse pas distinctement quatre unités à la fois. Elle ne présente donc au-delà de trois qu'une multitude indéfinie. Ceux qui croiroient qu'elle peut seule entendre plus loin nos idées, substitueront un autre nombre à celui de trois. Il suffit, pour les raisonnemens que j'ai à faire, de convenir qu'il y en a un au-delà duquel la mémoire ne laisse plus apercevoir qu'une multitude tout-à-fait vague. C'est l'art des signes qui nous a appris à porter la lumière plus loin. Mais, quelques considérables que soient les nombres que nous pouvons dénombrer, il en reste toujours une multitude qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle par cette raison l'*infini*, & qu'on eût bien mieux nommé l'*indéfini*. Ce seul changement de nom eût prévenu des erreurs.

Nous pouvons donc conclure que notre statue n'embrassera distinctement que jusqu'à trois de ses manières d'être. Au-delà elle en verra une multitude qui sera pour elle ce qu'est la notion prétendue de l'infini pour nous. Elle sera même bien plus excusable de s'y méprendre : car elle est incapable des réflexions qui pourroient la tirer d'erreur. Elle appercevra donc l'infini dans cette multitude, comme s'il y étoit en effet.

Enfin, nous remarquerons que son idée de l'unité est abstraite : car elle sent toutes ses manières d'être sous ce rapport général que chacune est distinguée de toute autre.

§. 8. Comme elle a des idées particulières & des idées générales, elle connoît deux sortes de vérités.

Les odeurs de chaque espèce de fleurs ne sont pour elle que des idées particulières. Il en sera donc de même de toutes les vérités qu'elle appercevra, lorsqu'elle distingue une odeur d'une autre.

Mais elle a les notions abstraites de manières d'être agréables, & de manières d'être désagréables. Elle connoît donc à ce sujet des vérités générales : elle saura qu'en général ses modifications diffèrent les unes des autres, & qu'elles lui plaisent ou déplaisent plus ou moins.

Mais ces connoissances générales supposent en elle des connoissances particulières, puisque les idées particulières ont précédé les notions abstraites.

§. 9. Comme elle est dans l'habitude de l'être, de cesser d'être, & de redevenir la même odeur, elle jugera, lorsqu'elle ne l'est pas, qu'elle pourra l'être ; &c, lorsqu'elle l'est, qu'elle pourra ne l'être plus. Elle aura donc occasion de considérer ses manières d'être, comme pouvant exister ou ne pas exister. Mais cette notion du possible ne portera point avec elle la connoissance des causes qui peuvent produire un effet : elle en supposera au contraire l'ignorance, &c elle ne sera fondée que sur un jugement d'habitude. Lorsque la statue pense qu'elle l'est, par exemple, cesser d'être rose, & redevenir odeur de violette, elle ignore qu'un être extérieur dispose uniquement de ses sensations. Pour qu'elle se trompe dans son jugement, il suffit que nous nous proposons de lui faire sentir continuellement la même odeur. Il est vrai que son imagination y peut quelquefois suppléer : mais ce n'est que dans les occasions où les desirs sont violens ; encore même n'y réussit-elle pas toujours.

§. 10. Peut-être pourroit-elle, d'après ses jugemens d'habitude, se faire aussi quelque idée de l'impossible. Accoutumée à perdre une manière d'être, aussi-tôt qu'elle en acquiert une nouvelle, il est impossible, suivant sa manière de concevoir, qu'elle en ait deux à la fois. Le seul cas où elle croiroit le contraire, ce seroit celui où son imagination agiroit avec assez de force, pour lui retracer deux sensations avec la même vivacité, que si elle les éprouvoit réellement. Mais cela ne peut guères arriver. Il est naturel que son imagination se conforme aux habitudes qu'elle s'est faites. Ainsi, n'ayant éprouvé ses manières d'être que l'une après l'autre, elle ne les imaginera que dans cet ordre. D'ailleurs, sa mémoire n'aura pas vraisemblablement assez de force, pour lui rendre présentes deux sensations qu'elle a eues & qu'elle n'a plus.

Mais, ce qui me paroît plus probable, c'est que, si l'habitude où elle est de juger que ce qui lui est arrivé, peut lui arriver encore, renferme l'idée du possible, il est bien difficile qu'elle ait occasion de former des jugemens où nous puissions retrouver l'idée que nous avons de l'impossible. Il faudroit pour cela qu'elle s'occupât de ce qu'elle n'a point encore éprouvé ; mais il est bien plus naturel qu'elle soit toute entière à ce qu'elle éprouve.

§. 11. Du discernement qui se fait en elle des odeurs, naît une idée de succession : car elle ne peut sentir qu'elle cesse d'être ce qu'elle étoit, sans se représenter dans ce changement une durée de deux instans.

Comme elle n'embrasse d'une manière distincte

que jusqu'à trois odeurs, elle ne démêlera aussi que trois instans dans sa durée. Au delà elle ne verra qu'une succession indéfinie.

Si l'on suppose que la mémoire peut lui rappeler distinctement jusqu'à quatre, cinq, six manières d'être, elle distinguera en conséquence quatre, cinq, six instans dans sa durée. Chacun peut faire à ce sujet les hypothèses qu'il jugera à propos, & les substituer à celles que j'ai cru devoir préférer.

§. 12. Le passage d'une odeur à une autre ne donne à notre statue que l'idée du passé. Pour en avoir une de l'avenir, il faut qu'elle ait eu à plusieurs reprises la même suite des *sensations*; & qu'elle se soit fait une habitude de juger qu'après une modification une autre doit suivre.

Prenons pour exemple cette suite, *jonquille, rose, violette*. Dès que ces odeurs sont constamment liées dans cet ordre, une d'elles ne peut affecter son organe qu'aussi-tôt la mémoire ne lui rappelle les autres dans le rapport où elles sont à l'odeur sentie. Ainsi qu'à l'occasion de l'odeur de violette, les deux autres se retracent comme ayant précédé, & qu'elle se représentera une durée passée; de même à l'occasion de l'odeur de jonquille, celles de rose & de violette se retracent comme devant suivre, & se représentera une durée à venir.

§. 13. Les odeurs de jonquille, de rose & de violette peuvent donc marquer les trois instans qu'elle aperçoit d'une manière distincte. Par la même raison les odeurs qui ont précédé, & celles qui sont dans l'habitude de suivre, marqueront les instans qu'elle aperçoit consécutivement dans le passé & dans l'avenir. Ainsi, lorsqu'elle sentira une rose, sa mémoire lui rappellera distinctement l'odeur de jonquille & celle de violette; & elle lui représentera une durée indéfinie, qui a précédé l'instant où elle sentait la jonquille, & une durée indéfinie qui doit suivre celui où elle sentira la violette.

§. 14. Appercevant cette durée comme indéfinie, elle n'y peut démêler ni commencement ni fin: elle n'y peut même soupçonner ni l'un ni l'autre. C'est donc à son égard une éternité absolue; & elle se sent comme si elle eût toujours été, & qu'elle ne dût jamais cesser d'être.

En effet, ce n'est point la réflexion sur la succession de nos idées qui nous apprend que nous avons commencé & que nous finirons: c'est l'action que nous donnons aux êtres de notre espèce, que nous voyons naître & périr. Un homme, qui ne connoitroit que sa propre existence, n'auroit aucune idée de la mort.

§. 15. L'idée de la durée, d'abord produite par la succession des impressions qui se font sur l'organe, se conserve ou se reproduit par la succession des *sensations* que la mémoire rappelle. Ainsi, lors même que les corps odoriférans n'a-

gissent plus sur notre statue, elle continue de se représenter le présent, le passé & l'avenir. Le présent, par l'état où elle se trouve; le passé, par le souvenir de ce qu'elle a été; l'avenir, parce qu'elle juge qu'ayant eu à plusieurs reprises les mêmes *sensations*, elle peut les avoir encore.

Il y a donc en elle deux successions; celle des impressions faites sur l'organe, & celle des *sensations* qui se retracent à la mémoire.

§. 16. Plusieurs impressions peuvent se succéder dans l'organe, pendant que le souvenir d'une même *sensation* est présent à la mémoire: & plusieurs *sensations* peuvent se retracer successivement à la mémoire, pendant qu'une même impression se fait éprouver à l'organe. Dans le premier cas, la suite des impressions, qui se font à l'odorat, mesure la durée du souvenir d'une *sensation*; dans le second, la suite des *sensations*, qui s'offrent à la mémoire, mesure la durée de l'impression que l'odorat reçoit.

Si, par exemple, lorsque la statue sent une rose, elle se rappelle les odeurs de tubéreuse, de jonquille & de violette; c'est à la succession qui se passe dans sa mémoire, qu'elle juge de la durée de sa *sensation*; & si, lorsqu'elle se retrace l'odeur de rose, je lui présente rapidement une suite de corps odoriférans, c'est à la succession qui se passe dans l'organe, qu'elle juge de la durée du souvenir de cette *sensation*. Elle aperçoit donc qu'il n'est aucune de ses modifications qui ne puisse durer. La durée devient un rapport, sous lequel elle les considère toutes en général, & elle s'en fait une notion abstraite.

Si, dans le tems qu'elle sent une rose, elle se rappelle successivement les odeurs de violette, de jasmin & de lavande; elle s'appercvra comme une odeur de rose qui dure trois instans: si elle se retrace une suite de vingt odeurs, elle s'appercvra comme étant odeur de rose depuis un tems indéfini; elle ne jugera plus qu'elle ait commencé de l'être, elle croira l'être de toute éternité.

§. 17. Il n'y a donc qu'une succession d'odeurs transmises par l'organe, ou renouvelées par la mémoire; qui puisse lui donner quelque idée de durée. Elle n'auroit jamais connu qu'un instant, si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme, pendant une heure, un jour ou davantage; ou, si son action eût varié par des nuances si insensibles, qu'elle n'eût pu les remarquer.

Il en sera de même si, ayant acquis l'idée de durée, elle conserve une *sensation*, sans faire usage de sa mémoire, sans se rappeler successivement quelques-unes des manières d'être par où elle a passé. Car à quoi y distingueroit-elle des instans? Et si elle n'en distingue pas, comment en appercvra-t-elle la durée?

L'idée de la durée n'est donc point absolue, & lorsque nous disons que le tems coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose;

finon que les révolutions, qui servent à le mesurer, se fassent avec plus de rapidité, ou avec plus de lenteur, que nos idées ne se succèdent. On peut s'en convaincre par une supposition.

§. 18. Si nous imaginons qu'un monde, composé d'autant de parties que le nôtre, ne fût pas plus gros qu'une noisette ; il est hors de doute que les autres s'y leveroient & s'y coucheroient des milliers de fois dans une de nos heures ; & qu'organisées comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvemens. Il faudroit donc que les organes des intelligences, destinées à l'habiter, fussent proportionnés à des révolutions aussi subites.

Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe, & autour de son soleil, ses habitans recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès-lors il est évident que leurs jours & leurs années leur paroîtront aussi longues que les nôtres nous le paroissent.

En supposant un autre monde, auquel le nôtre seroit aussi inférieur qu'il est supérieur à celui que je viens de feindre, il faudroit donner à ses habitans des organes, dont l'action seroit trop lente pour appercevoir les révolutions de nos autres. Ils seroient, par rapport à notre monde, comme nous, par rapport à ce monde, gros comme une noisette. Ils n'y sauroient distinguer aucune succession de mouvement.

Demandons enfin aux habitans de ces mondes quelle en est la durée : ceux du plus petit comptent des millions de siècles, & ceux du plus grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître.

La notion de la durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées ; & vraisemblablement il n'y a pas deux hommes qui, dans un tems donné, comptent un égal nombre d'instans. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité.

Par conséquent, une *sensation*, qui se conservera uniformément pendant un an ou mille, si l'on veut, ne sera qu'un instant à l'égard de notre statue ; comme une idée que nous conservons, pendant que les habitans du petit monde comptent des siècles, est un instant pour nous. C'est donc une erreur de penser que tous les êtres jugent également de la durée, & comptent le même nombre d'instans. La présence d'une idée qui ne varie point, n'étant qu'un instant à notre égard, c'est une conséquence que tous les momens de notre durée nous paroissent égaux ; mais ce n'est pas une preuve qu'ils le soient.

Du sommeil & des songes d'un homme borné à l'odorat.

§. 1. Notre statue peut être réduite à n'être que le souvenir d'une odeur ; alors le sentiment de

son existence paroît lui échapper. Elle sent moins qu'elle existe, qu'elle ne sent qu'elle a existé ; & à proportion que sa mémoire lui retrace les idées avec moins de vivacité, ce reste de sentiment s'affoiblit encore. Semblable à une lumière qui s'éteint par degrés, il cesse tout-à-fait, lorsque cette faculté tombe dans une entière inaction.

§. 2. Or, notre expérience ne nous permet pas de douter que l'exercice ne doive enfin fatiguer la mémoire & l'imagination de notre statue. Considérons donc ces facultés en repos, & ne les excitons par aucune *sensation* : cet état sera celui du sommeil.

§. 3. Si leur repos est tel qu'elles soient absolument sans action, on ne peut remonter autre chose, sinon que le sommeil est le plus profond qu'il soit possible. Si au contraire elles continuent encore d'agir, ce ne sera que sur une partie des idées acquises. Plusieurs anneaux de la chaîne seront donc interceptés, & l'ordre des idées dans le sommeil ne pourra pas être le même que dans la veille. Le plaisir ne sera plus l'unique cause qui déterminera l'imagination. Cette faculté ne réveillera que les idées sur lesquelles elle conserve quelque pouvoir ; & elle contribuera aussi souvent au malheur de notre statue, qu'à son bonheur.

§. 4. Voilà l'état de songe : il ne diffère de celui de la veille, que parce que les idées n'y conservent pas le même ordre, & que le plaisir n'est pas toujours la loi qui règle l'imagination. Tout songe suppose donc quelques idées interceptées, sur lesquelles les facultés de l'âme ne peuvent plus agir.

§. 5. Puisque notre statue ne connoît point de différence entre imaginer vivement & avoir des *sensations* ; elle n'en sauroit faire entre songer & veiller. Tout ce qu'elle éprouve étant endormie, est donc aussi réel à son égard, que ce qu'elle a éprouvé avant le sommeil.

Du moi, ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat.

§. 1. Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur qu'elle ne se rappelle d'en avoir été une autre. Voilà sa personnalité : car, si elle pouvoit dire *moi*, elle le droit dans tous les instans de sa durée ; & à chaque fois son *moi* embrasseroit tous les momens dont elle conserveroit le souvenir.

§. 2. A la vérité, elle ne le diroit pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot, ne me paroît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment présent, il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même ; mais, aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, & il dit *moi*,

Cette observation confirme qu'au premier instant de son existence, la statue ne peut former des desirs : car, avant de pouvoir dire *je desire*, il faut avoir dit *moi ou je*.

§. 3. Les odeurs, dont la statue ne se souvient pas, n'entrent donc point dans l'idée qu'elle a de sa personne. Aussi étrangères à son *moi*, que les couleurs & les sons, dont elle n'a encore aucune connoissance, elles sont, à son égard, comme si elle ne les avait jamais senties. Son *moi* n'est que la collection des *sensations* qu'elle éprouve, & de celles que la mémoire lui rappelle. En un mot, c'est tout - à - la - fois & la conscience de ce qu'elle est, & le souvenir de ce qu'elle a été.

Conclusion des paragraphes précédens.

§. 1. Ayant prouvé que notre statue est capable de donner son attention, de se ressouvenir, de comparer, de juger, de discerner, d'imaginer; qu'elle a des notions abstraites, des idées de nombre & de durée; qu'elle connoît des vérités générales & particulières; qu'elle forme des desirs, se fait des passions, aime, hait, veut; qu'elle est capable d'espérance, de crainte & d'étonnement; & qu'enfin elle contracte des habitudes: nous devons conclure qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés, qu'avec les cinq réunis. Nous verrons que celles qui paroissent nous être particulières, ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un plus grand nombre d'objets, se développent davantage.

§. 2. Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre & de durée, connoître des vérités générales & particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, hait, espérer, craindre & vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; & qu'enfin être attentif & désirer ne sont, dans l'origine, que sentir: nous concluons que la *sensation* enveloppe toutes les facultés de l'âme.

§. 3. Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de *sensations* absolument indifférentes, nous concluons encore que les différens degrés de plaisir & de peine sont la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de *besoin*, d'*étonnement*, &c d'autres que nous lui donnerons encore; mais il est toujours le même: car nous sommes toujours mis par le plaisir, ou par la douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.

En effet, nos premières idées ne sont que peine ou plaisir. Bientôt d'autres leur succèdent & donnent lieu à des comparaisons, d'où naissent

nos premiers besoins & nos premiers desirs. Nos recherches, pour les satisfaire, sont acquiescences d'autres idées qui produisent encore de nouveaux desirs. L'étonnement, qui contribue à nous faire sentir vivement tout ce qui nous arrive d'extraordinaire, augmente de tems en tems l'activité de nos facultés; & il se forme une chaîne dont les anneaux sont tour-à-tour idées & desirs; & qu'il suffit de suivre pour découvrir le progrès de toutes les connoissances de l'homme.

§. 4. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'âme, en traitant de l'odorat, j'aurois pu le dire en commençant par tout autre sens: il est aisé de leur en faire l'application. Il ne me reste qu'à examiner ce qui est plus particulier à chacun d'eux.

D'un homme borné au sens de l'ouïe.

§. 1. Bornons notre statue au sens de l'ouïe; & raisonnons, comme nous avons fait, quand elle n'avoit que celui de l'odorat.

Lorsque son oreille sera frappée, elle deviendra la *sensation* qu'elle éprouvera. Ainsi nous la transformerons, à notre gré, en un bruit, un son, une symphonie: car c'en est un soupçonner pas qu'il existe autre chose qu'elle. L'ouïe ne lui donne l'idée d'aucun objet situé à une certaine distance. La proximité ou l'éloignement des corps sonores ne produit à son égard qu'un son plus fort ou plus foible: elle en sent seulement plus ou moins son existence.

§. 2. Les corps sont sur l'oreille deux sortes de *sensations*: l'une est le son proprement dit: l'autre est le bruit.

L'oreille est organisée, pour saisir un rapport déterminé entre un son & un son; mais elle ne peut saisir, entre un bruit & un bruit, qu'un rapport vague. Le bruit est à-peu-près au sens de l'ouïe, ce qu'est une multitude d'odeurs à celui de l'odorat.

§. 3. Si, au premier instant, plusieurs bruits, se font entendre ensemble à notre statue, le plus fort enveloppera le plus foible; & ils se mêleront si bien, qu'il n'en résultera pour elle qu'une simple manière d'être où ils se confondront.

S'ils se succèdent, elle conserve le souvenir de ce qu'elle a été. Elle distingue ses différentes manières d'être, elle les compare, elle en juge, & elle en forme une suite que sa mémoire retient dans l'ordre où elles ont été comparées, supposé que cette suite l'ait frappée à plusieurs reprises. Elle reconnoît donc ces bruits, lorsqu'ils se succèdent encore; mais elle ne les reconnoît plus, lorsqu'ils se feront entendre en même tems. Il faut raisonner à ce sujet, comme nous avons fait sur les odeurs.

§. 4. Quant aux sons proprement dits, l'oreille étant organisée, pour en sentir exactement

les rapports, elle y apporte un discernement plus fin & plus étendu. Ses fibres semblent se partager les vibrations des corps sonores, & elle peut entendre distinctement plusieurs sons à la fois. Cependant il fust de considérer qu'elle n'a pas tout ce discernement dans les hommes qui ne sont point exercés à la Musique; pour être au moins convaincu que notre statue ne distinguera pas au premier instant deux sons qu'elle entendra ensemble.

Mais les dément-elle, si elle les a étudiés séparément? C'est ce qui ne me paroît pas vraisemblable: quoique son oreille soit par son mécanisme capable d'en faire la différence, les sons ont tant d'analogie entr'eux, qu'il y a lieu de présumer que, n'étant pas aidée par les jugemens qui accoutument à les rapporter à des corps différens, elle continuera encore à les confondre.

§. 5. Quoi qu'il en soit, les degrés de plaisir & de peine lui seront acquérir les mêmes facultés qu'elle a acquises avec l'odorat: mais il y a sur ce point quelques remarques particulières à faire.

§. 6. Premièrement, les plaisirs de l'oreille consistent plus particulièrement dans la succession des sons, conformément aux règles de l'harmonie. Les desirs de notre statue ne se borneront donc pas à avoir un son pour objet, & elle souhaitera de redevenir un air entier.

§. 7. En second lieu, ils ont un caractère bien différent de ceux de l'odorat. Plus propres à émouvoir que les odeurs, les sons donneront, par exemple, à notre statue cette tristesse ou cette joie qui ne dépendent point des idées acquises, & qui tiennent uniquement à certains changemens qui arrivent au corps.

§. 8. En troisième lieu, ils commencent, ainsi que ceux de l'odorat, à la plus légère sensation. Le premier bruit, quelque foible qu'il puisse être, est donc un plaisir pour notre statue. Que le bruit augmente, le plaisir augmentera, & ne cessera que quand les vibrations offenseront le tympan.

§. 9. Quant à la Musique, elle lui plaira davantage, suivant qu'elle sera en proportion avec le peu d'exercice de son oreille. D'abord des chants simples & grossiers seront capables de la ravir. Si nous l'accourumons ensuite peu-à-peu à de plus composés, l'oreille se fera une habitude de l'exercice qu'ils demandent: elle connoitra de nouveaux plaisirs.

§. 10. Au reste, ce progrès n'est que pour les oreilles bien organisées. Si les fibres ne sont point entr'elles dans de certains rapports, l'oreille sera fautive, comme un instrument mal monté. Plus ce vice sera considérable, moins elle sera sensible à la Musique: elle pourra même ne l'être pas plus qu'au bruit.

§. 11. En quatrième lieu, le plaisir d'une succession de sons étant si supérieur à celui d'un bruit continu, il y a lieu de conjecturer que, si la statue entend en même tems un bruit & un air, dont l'un ne domine point sur l'autre, & qu'elle a appris à connoître séparément, elle ne les confondra pas.

Si, au premier moment de son existence, elle les avoit entendus ensemble, elle n'en eût pas fait la différence. Car nous savons par nous-mêmes que nous ne démentons, dans les impressions des sens, que ce que nous y avons pu remarquer: & que nous n'y remarquons que les idées auxquelles nous avons successivement donné notre attention. Mais, si notre statue, ayant été tout-à-tour un chant & le bruit d'un ruisseau, s'est fait une habitude de distinguer ces deux manières d'être, & de passer entr'elles son attention, elles sont, ce me semble, trop différentes pour se confondre toutes les fois qu'elle les éprouve ensemble; sur-tout si, comme je le suppose, aucune ne domine. Elle ne peut donc s'empêcher de remarquer qu'elle est tout-à-la-fois ce bruit & ce chant, dont elle se souvient comme de deux modifications qui se sont auparavant succédées.

Le principe, sur lequel je fonde ce que je présume ici, recevra un nouveau jour dans la suite de ces paragraphes; parce que j'ai occasion de l'appliquer à des exemples encore plus sensibles. Nous verrons comment, par la manière dont nous jugeons de nos sensations, nous n'y savons distinguer que ce que les circonstances nous ont appris à y remarquer; que tout le reste est confus à notre égard, & que nous n'en conservons non plus des idées, que si nous n'en avions eu aucun sentiment. C'est une des causes qui fait qu'avec les mêmes sensations les hommes ont des connoissances si différentes. Ce germe est par-tout le même: mais il reste informe chez les uns; il se développe, se nourrit & s'accroît chez les autres.

§. 12. Enfin, puisque les bruits sont à l'oreille ce que les odeurs sont au nez, la liaison en fera dans la mémoire la même que celle des odeurs. Mais les sons ayant par leur nature, & par celle de l'organe, un lien beaucoup plus fort, la mémoire en conservera plus facilement la succession.

De l'odorat & de l'ouïe réunis.

§. 1. Dès que ces sens, pris séparément, ne donnent pas à notre statue l'idée de quelque chose d'extérieur, ils ne la lui donneront pas davantage après leur réunion. Elle ne soupçonnera pas qu'elle ait deux organes différens.

§. 2. Si même, au premier moment de son existence, elle entend des sons, & sent des odeurs, elle ne saura pas encore distinguer en elle deux manières d'être. Les sons & les odeurs se con-

fondront comme s'ils n'étoient qu'une modification simple. Car nous venons d'observer qu'elle ne distingue dans les *sensations* que les idées qu'elle a eu occasion de remarquer chacune en particulier.

§. 3. Mais si elle a considéré les *sensations* de l'ouïe séparément de celles de l'odorat, elle sera capable de les distinguer, lorsqu'elle les éprouvera ensemble : car, pourvu que le plaisir de jour de l'une ne la détourne pas entièrement du plaisir de jour de l'autre, elle reconnoîtra qu'elle est tout-à-la-fois ce qu'elle a été tout-à-tour. La nature de ces *sensations* ne les porte pas à se confondre comme deux odeurs : elles diffèrent trop, pour n'être pas distinguées au souvenir qui reste de chacune. C'est donc à la mémoire que la statue doit l'avantage de distinguer les impressions qui lui sont transmises à la fois par des organes différens.

§. 4. Alors il lui semble que son être augmente, & qu'il acquiert une double existence. Voilà donc bien du changement dans ses jugemens d'habitude : car, avant la réunion de l'ouïe à l'odorat, elle n'avoir point imaginé qu'elle pût être de deux manières à la fois.

§. 5. Il est évident qu'elle acquerra les mêmes facultés, que lorsqu'elle a eu séparément ces deux sens. Sa mémoire y gagnera, en ce qu'elle chaîne des idées en sera plus variée & plus étendue. Tantôt un son lui rappellera une suite d'odeurs ; tantôt une odeur lui rappellera une suite de sons. Mais il faut remarquer que ces deux espèces de *sensations*, étant réunies, sont sujettes à la même loi qu'avant leur réunion ; c'est-à-dire que les plus vives peuvent quelquefois faire oublier les autres, & empêcher qu'elles soient remarquées au moment qu'elles ont lieu.

§. 6. Il me semble encore que la statue peut avoir plus d'idées abstraites qu'avec un seul sens. Elle ne connoissoit en général que deux manières d'être, l'une agréable, l'autre désagréable : mais actuellement qu'elle distingue les sons des odeurs, elle ne peut s'empêcher de les considérer comme deux espèces de modification. Peut-être encore le bruit lui paroît-il si différent des sons harmonieux, que si on pouvoit lui faire comprendre que les *sensations* lui sont transmises par des organes : elle pourroit bien imaginer avoir trois sens : un pour les odeurs, un autre pour le bruit, & un troisième pour les sons harmonieux.

Du goût seul, & du goût joint à l'odorat & à l'ouïe

§. 1. Ne donnant de sensibilité qu'à l'intérieur de la bouche de notre statue, je ne saurois lui faire prendre aucune nourriture : mais je suppose que l'air lui apporte à mon gré toutes sortes de saveurs, & soit propre à la nourrir toutes les fois que je le jugerai nécessaire.

Elle acquerra les mêmes facultés qu'avec l'ouïe

ou l'odorat ; & , parce que sa bouche est aux saveurs ce que le nez est aux odeurs, & l'oreille au bruit, plusieurs saveurs réunies lui paroîtront comme une seule, & elle ne les distinguera qu'autant qu'elles se succéderont.

§. 2. Le goût peut ordinairement contribuer plus que l'odorat à son bonheur & à son malheur : car ses saveurs affectent communément avec plus de force que les odeurs.

Il y contribue même encore plus que les sons harmonieux ; parce que le besoin de nourriture lui rend les saveurs plus nécessaires, & par conséquent les lui fait goûter avec plus de vivacité. La faim pourra la rendre malheureuse : mais, dès qu'elle aura remarqué les *sensations* propres à l'appaiser, elle y déterminera davantage son attention, les désirera avec plus de violence, & en jouira avec plus de plaisir.

§. 3. Si nous réunissons le goût à l'ouïe & à l'odorat ; la statue parviendra à démêler les *sensations* qu'ils lui transmettent à la fois, lorsqu'elle aura appris à les connoître séparément ; pourvu néanmoins que son attention se partage à-peu-près également entr'elles : ainsi voilà son existence en quelque sorte triplée.

Il est vrai qu'il ne lui sera pas toujours aussi aisé de faire la différence d'une faveur à une odeur que d'une faveur à un son. L'odorat & le goût ont une si grande analogie, que leurs *sensations* doivent quelquefois se confondre.

§. 4. Comme nous venons de voir que les saveurs doivent l'intéresser plus que toute autre *sensation* ; elle s'en occupera d'autant plus, que sa faim sera plus grande. Le goût pourra donc nuire aux autres sens, jusqu'à la rendre insensible aux odeurs & à l'harmonie.

§. 5. La réunion de ces sens étendra & variera davantage la chaîne de ses idées, augmentera le nombre de ses desirs, & lui fera contracter de nouvelles habitudes.

§. 6. Cependant il est très-difficile de déterminer jusqu'à quel point la statue pourra distinguer les manières d'être qu'elle leur doit. Peut-être son discernement est-il moins étendu que je ne l'imagine, peut-être l'est-il davantage. Pour en juger il faudroit se mettre tout-à-fait à sa place, & se dépoiler entièrement de toutes ses habitudes : mais je ne me flûte pas d'y avoir toujours réussi.

L'habitude de rapporter chaque espèce de *sensation* à un organe particulier doit beaucoup contribuer à nous en faire faire la différence : sans elle peut-être que nos *sensations* seroient une espèce de cahos pour nous. En ce cas, le discernement de la statue seroit fort borné.

Mais il faut remarquer que l'incertitude ou la fausseté même de quelques conjectures, ne sauroit nuire au fond de cet article. Quand j'observe cette statue, c'est moins pour m'assurer de ce qui se passe en elle, que pour découvrir ce qui

qui se passe en nous. Je puis me tromper en lui attribuant des opérations dont elle n'est pas encore capable ; mais de pareilles erreurs ne tirent pas à conséquence , si elles mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même.

D'un homme borné au sens de la vue.

§. 1. Il paroît sans doute extraordinaire à bien des lecteurs de dire que l'œil est par lui-même incapable de voir un espace hors de lui. Nous nous sommes fait une si grande habitude de juger à la vue des objets qui nous environnent, que nous n'imaginons pas comment nous n'en aurions jugé au premier moment que nos yeux se sont ouverts à la lumière.

La raison a bien peu de force , & ses progrès sont bien lents, lorsqu'elle a à détruire des erreurs dont personne n'a pu s'exempter ; & qui , a. ant. commencé avec le premier développement des sens , cachent leur origine dans des tems dont nous ne conservons aucun souvenir. D'abord on pense que nous avons toujours vu , comme nous voyons , que toutes nos idées sont nées avec nous ; & nos premières années sont comme cet âge fabuleux des poètes , où l'on suppose que les dieux ont donné à l'homme toutes les connaissances qu'il ne se souvient pas d'avoir acquises par lui-même.

Si en philosophe soupçonne que toutes nos connoissances pourroient bien tirer leur origine des sens , aulli-tôt les esprits se révoltent contre une opinion qui leur paroît si étrange. Quelle est la couleur de la pensée , lui demande-t-on , pour venir à l'ame par la vue ? Quelle en est la saveur , quelle en est l'odeur , &c. , pour être due au goût , à l'odorat , &c. ? Enfin , on l'accable de mille difficultés de cette sorte , avec toute la confiance que donne un préjugé généralement reçu.

Le philosophe , qui s'est hâté de prononcer avant d'avoir démêlé la génération de toutes nos idées , est embarrassé ; & on ne doute pas que ce ne soit une preuve de la fausseté de son sentiment.

La Philosophie fait un nouveau pas : elle découvre que nos *sensations* ne sont pas les qualités mêmes des objets , & qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre ame. Elle examine chaque *sensation* en particulier ; & comme elle trouve peu de difficulté dans cette recherche , elle paroît à peine faire une découverte.

De-là il étoit aisé de conclure que nous n'appercevons rien qu'en nous-mêmes ; & que , par conséquent , un homme borné à l'odorat n'eût été qu'odeur ; borné au goût , saveur ; à l'ouïe , bruit ou son ; à la vue , lumière & couleur. Alors le plus difficile eût été d'imaginer comment nous contraindrions l'habitude de rapporter au-dehors des *sensations* qui sont en nous. En effet , il paroît

Encyclop. Logique & Métaphysique. Tome II.

bien étonnant qu'avec des sens , qui n'éprouvent rien qu'en eux-mêmes , & qui n'ont aucun moyen pour soupçonner un espace au-dehors , on pût rapporter les *sensations* aux objets qui les occasionnent. Comment le sentiment peut-il s'étendre au-delà de l'organe qui l'éprouve & qui le limite ?

Mais , en considérant les propriétés du toucher , on eût reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace , & d'apprendre aux autres sens à rapporter leurs *sensations* aux corps qui y sont repandus. Dès-lors les personnes mêmes , que le préjugé éloignoit davantage de cette vérité , eussent commencé à former au moins quelque doute. On seroit tombé d'accord qu'avec l'odorat ou le goût on ne se seroit cru qu'odeur ou saveur. L'ouïe eût souffert un peu plus de difficulté , par l'habitude où nous sommes d'entendre le bruit , comme s'il étoit hors de nous. Mais ce sens a tant de peine à juger des distances & des situations , & il s'y trompe si souvent , qu'on fût en su convenu qu'il n'en juge point par lui-même. On l'eût regardé comme un élève qui a mal retenu les leçons du toucher.

Mais la vue , comment aura-t-elle pu être instruite par le tact , elle qui juge des distances auxquelles il ne peut atteindre ; elle qui embrasse en un instant des objets qu'il ne parcourt que lentement , ou dont même il ne peut jamais saisir l'ensemble ?

L'analogie eût pu faire présumer qu'il doit en être d'elle comme des autres sens : l'impression de la lumière , la *sensation* étant toute dans les yeux , l'on pouvoit conjecturer qu'ils doivent ne voir qu'en eux-mêmes , lorsqu'ils n'ont point encore appris à rapporter leurs *sensations* au-dehors. En effet , s'ils ne voyoient que comme ils sentent , pourroient-ils soupçonner qu'il y a un espace , & dans cet espace des objets qui agissent sur eux ?

On eût donc supposé qu'ils n'ont par eux-mêmes connoissance que de la lumière & des couleurs ; & , après avoir dans cette hypothèse rendu raison de tous les phénomènes , après avoir expliqué comment , avec le secours du tact , ils parviennent à juger des objets qui sont dans l'espace , il n'eût manqué que des expériences pour achever de détruire tous nos préjugés.

On doit rendre à M. Molineux la justice d'avoir le premier formé des conjectures sur la question que nous traitons. Il communiqua sa pensée à un philosophe ; c'étoit le seul moyen de se faire un partisan. Locke convint avec lui qu'un aveugle-ne , dont les yeux s'ouvriraient à la lumière , ne distingueroit pas à la vue un globe d'un cube. Cette conjecture a depuis été confirmée par les expériences de M. Cheselden , auxquelles elle a donné occasion ; & il me sembleroit qu'on peut aujourd'hui dénier à-peu près ce qui appartient aux yeux , & ce qu'ils doivent au tact.

L I

§. 2. Je crois donc être autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière & des couleurs, & qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle.

Cela étant, elle n'appercevoir dans l'action des rayons que des manières d'être d'elle-même. Elle est avec ce sens comme elle a été avec ceux dont nous avons déjà examiné les effets; & elle acquiert les mêmes facultés.

§. 3. Si, dès le premier instant, elle appercevoir également plusieurs couleurs, il me semble qu'elle n'en peut encore remarquer aucune en particulier: son attention trop partagée les embrasse confusément. Voyons comment elle peut apprendre à les démêler.

§. 4. L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le Mécanisme. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusques sur la rétine; & nous savons qu'ils y font des impressions distinctes. A la vérité, nous ignorons comment ces impressions se transmettent par le nerf optique jusqu'à l'ame. Mais il paroît hors de doute qu'elles y arrivent sans confusion: car l'auteur de la nature auroit-il pris la précaution de les démêler avec rare de soin sur la rétine, pour permettre qu'elles se confondissent à quelques lignes au-delà? Et si d'ailleurs cela arrivoit, comment l'ame apprendroit-elle jamais à en faire la différence?

Les couleurs font donc par leur nature des *sensations* qui tendent à se démêler; & voici comment j'imagine que notre statue parviendra à en remarquer un certain nombre.

Parmi les couleurs qui se répandent au premier instant dans son œil, & qui en occupent le fond; il peut y en avoir une qu'elle distingue d'une manière particulière: ce sera celle à laquelle le plaisir déterminera son attention avec un certain degré de vivacité. C'est ainsi que nous ne discernons rien dans une campagne où nous voudrions tout voir à la fois & également.

Si elle en pouvoit considérer avec la même vivacité deux ensemble, elle les remarquerait avec la même facilité qu'une seule; si elle en pouvoit considérer trois de la sorte, elle les remarquerait également. Mais c'est de quoi elle ne me paroît pas encore capable: il faut que le plaisir de les considérer l'une après l'autre la prépare au plaisir d'en considérer plusieurs à la fois.

Il est vraisemblable qu'elle est, par rapport à deux ou trois couleurs qui s'offrent à elle avec quantité d'autres, comme nous sommes nous-mêmes par rapport à un tableau un peu composé, & dont le sujet ne nous est pas familier. D'abord nous en apercevons les détails confusément. Ensuite nos yeux se fixent sur une figure, puis sur une autre; & ce n'est qu'après les avoir remarquées successivement, que nous parvenons à juger de toutes ensemble.

La vue confuse du premier coup d'œil n'est

pas l'effet d'un nombre d'objets absolu & déterminé; en sorte que ce qui est confus pour moi, doive l'être pour tout autre. Elle est l'effet d'une multitude trop grande par rapport au peu d'exercice de mes yeux. Un peintre & moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau: mais, tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me semble que je voie à chaque instant ce que je n'avois point encore vu.

Ainsi donc qu'il y a dans ce tableau plus de choses distinctes pour ses yeux, & moins pour les miens; notre statue, parmi toutes les couleurs qu'elle voit au premier instant, n'en peut vraisemblablement remarquer qu'une seule, puisqu'elle ne s'en voit point encore été exercée.

Alors, quoique d'autres couleurs se répandent distinctement sur la rétine, & que par conséquent elle les voie, elles font aussi confuses à son égard, que si elles se confondoient réellement.

Tant qu'elle est toute entière à la couleur qu'elle remarque, elle n'a donc proprement aucune connaissance des autres.

Cependant ses yeux se fatiguent, soit parce que cette couleur agit avec vivacité; soit parce qu'ils ne sauroient demeurer sans quel effort dans la situation qui les fixe sur elle. Ils en changent donc par un mouvement machinal: ils en changent encore, s'ils sont par hasard frappés d'une couleur trop vive pour leur plaisir; & ils ne s'arrêtent que lorsqu'ils en rencontrent une qui leur est plus agréable, parce qu'elle est un repos pour eux.

Après quelque tems ils se fatiguent encore, & ils passent à une couleur moins vive. Ainsi ils arriveront par degrés à mettre leur plus grand plaisir à ne remarquer que du noir. Enfin, la lassitude peut être portée à un tel point, qu'ils se fermeront tout-à-fait à la lumière.

Si notre statue, ayant démêlé les couleurs dans cet ordre successif, n'en pouvoit jamais remarquer plusieurs en même tems, elle seroit précisément avec la vue comme elle a été avec l'odorat. Car, quoique jusqu'ici elle en ait toujours vu plusieurs ensemble, toutes celles qu'elle n'a pas remarquées, sont à son égard comme si elle ne les avoit point vues: elle n'en peut tenir aucun compte. Mais il me paroît qu'elle doit apprendre à en démêler plusieurs à la fois.

§. 5. Le rouge, je le suppose, est la première couleur qui l'a frappée davantage, & qu'elle a remarqué. Son œil étant fatigué, il change de situation, & il rencontre une autre couleur, du jaune, par exemple: elle se plaît à cette nouvelle manière d'être; mais elle n'oublie pas le rouge ni le plaisir qu'il lui a fait. Son attention se partage donc entre ces deux couleurs: si elle remarque le jaune comme une manière d'être qu'elle éprouve actuellement, elle remarque le rouge comme une manière d'être qu'elle a éprouvée.

Mais le rouge ne peut pas attirer son attention, & continuer de ne lui paroître que comme une manière d'être qui n'est plus ; si la sensation, comme je le suppose, lui en est aussi présente que celle du jaune. Après s'être rappelé qu'elle a été rouge & jaune successivement, elle remarque donc qu'elle est rouge & jaune tout-à-la-fois.

Qu'ensuite son œil fatigué se porte sur une troisième couleur, sur du vert, par exemple ; son attention, déterminée à cette manière d'être, se détourne des deux premières. Cependant elle n'y est pas déterminée au point de lui faire tout-à-fait oublier ce qu'elle a été. Elle remarque donc encore le rouge & le jaune comme deux manières d'être qui ont précédé.

Ce souvenir prend sur l'attention à proportion que l'organe, fixé sur le vert, se fatigue. Insensiblement il y a à-peu-près autant de part que la couleur actuellement remarquée : ainsi la statue démêle qu'elle a été du rouge & du jaune avec la même vivacité qu'elle démêle qu'elle est du vert. Dès-lors elle remarque qu'elle est tout-à-la-fois ces trois couleurs. Et comment se borneroit-elle à en considérer deux comme passées, lorsque ces sensations sont toutes trois en même tems dans ses yeux, & qu'elles y sont d'une manière distincte ?

C'est donc par le secours de la mémoire que l'œil parvient à remarquer jusqu'à deux ou trois couleurs qui se présentent ensemble. Si, lorsqu'il remarque la seconde, la première s'oublie totalement, jamais il ne parviendroit à juger qu'il est tout-à-la-fois de deux manières. Mais, dès que le souvenir en reste, l'attention se partage entre l'une & l'autre ; & aussi tôt qu'il a remarqué qu'il est successivement de deux manières il juge qu'il est de deux tout-à-la-fois.

§. 6. Comme nous lui avons appris à connoître successivement trois couleurs, nous lui apprendrons à en connoître un plus grand nombre. Mais, dans toute cette succession, il ne s'en représentera jamais que trois distinctement : car les idées de notre statue sur les nombres ne sont pas plus étendues qu'elles l'étoient avec l'odorat.

Si nous lui offrons ensuite toutes ces couleurs ensemble, elle n'en démêle également que trois à-la-fois, & elle ne pourra déterminer le nombre des autres. Ayant démontré que l'œil a besoin de la mémoire pour les distinguer, il est hors de doute qu'il n'en distinguera pas plus que la mémoire même.

§. 7. Notre statue, portant la vue d'une couleur à une autre, ne jouit pas toujours de la manière d'être qu'elle se souvient lui avoir été plus agréable. Son imagination, faisant effort pour lui représenter vivement l'objet de son desir, ne peut manquer d'agir sur les yeux. Elle y produit donc à leur insu un mouvement qui leur fait pareou-

nir plusieurs couleurs, jusqu'à ce qu'ils aient rencontré celle qu'ils cherchent. La statue a par conséquent avec ce sens un moyen de plus qu'avec les précédens, pour obtenir la jouissance de ce qu'elle desire. Il se pourra même qu'ayant d'abord retrouvé, comme par hasard, une couleur, ses yeux prennent l'habitude du mouvement propre à la leur faire retrouver encore : & pourvu que les objets qui leur sont présents ne changent pas de situation, cela arrivera.

§. 8. Les couleurs se distinguent à nos yeux, parce qu'elles paroissent former une surface, dont elles occupent chacune une partie. Notre statue, jugeant qu'elle est tout-à-la-fois plusieurs couleurs, se sentirait-elle donc comme une espèce de surface colorée ?

Avec les autres sens nous l'avons vue odeur, son, saveur, c'étoit-là une existence bien légère : actuellement elle deviendrait une espèce de surface ; cette existence seroit bien légère encore : mais elle n'est pas même une surface.

L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses les unes hors des autres. Or, on ne peut refuser cette perception à la statue ; car elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même, autant de fois qu'il y a de couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est le rouge, elle se sent hors du vert ; en tant qu'elle est le vert, elle se sent hors du rouge ; & ainsi du reste.

Mais, pour avoir l'idée distincte & précise d'une grandeur, il faut voir comment les choses apperçues les unes hors des autres se lient, se terminent mutuellement ; & comment toutes ensemble elles ont des bornes qui les circonscrivent.

Or, le moi de la statue ne sauroit se sentir circonscrit dans des limites ; il faudroit pour cela qu'il connût quelque chose hors de lui-même.

Mais ne pourroit-il pas se sentir au moins terminé dans une couleur ? Qu'il soit modifié par une surface bleue liserée de blanc, ne s'apercevra-t-il pas comme un bleu terminé ? On seroit d'abord tenté de le croire ; cependant le sentiment contraire est beaucoup plus vraisemblable.

La statue ne peut se sentir étendue à l'occasion de cette surface, qu'autant que chaque partie lui donne la même modification : chacune doit produire la sensation du bleu. Mais, si elle est modifiée de la même manière par un pied de cette surface, par un pouce, par une ligne, &c., elle ne peut pas se représenter dans cette modification une grandeur plutôt qu'une autre. Elle ne s'en représente donc aucune. Une sensation de couleur ne porte donc pas avec elle une idée d'étendue.

Il est vrai que cette sensation est répétée autant de fois qu'il y a de parties sensibles sur cette surface ; mais, répétée plusieurs fois, ou

produite une seule, elle n'est jamais qu'une même manière d'être; & la statue ne sauroit se douter de cette répétition. Chaque couleur ne lui paraîtra étendue que quand, le tact ayant instruit la vue, les yeux se feront faire une habitude de rapporter sur toutes les parties d'une surface la modification simple & unique qu'elles répètent dans l'être sentant. Mais actuellement qu'elle ne regarde une couleur que comme une de ses manières d'être, je n'imagine pas comment elle pourroit la sentir étendue.

Nous n'avons point de terme pour rendre avec précision le sentiment qu'a d'elle-même la statue modifiée par plusieurs couleurs à la fois. Mais enfin elle connoît qu'elle existe de plusieurs manières; elle s'apperoit en quelque sorte comme un point coloré, au-delà duquel il en est d'autres où elle se retrouve; & à cet égard on peut dire qu'elle se sent étendue. Mais, puisqu'elle ne peut pas déterminer le nombre des couleurs qui la modifient en même tems, puisque ces couleurs ne se terminent point mutuellement, & que toutes ensemble elles ne sauroient être circonscrites; il faut conclure que le sentiment qu'elle a de son étendue est vague, qu'il ne marque de bornes nulle part. Elle se sent comme un être qui se multiplie sans fin, & ne connoissant rien au delà, elle est, par rapport à elle, comme si elle étoit immense; elle est par-tout, elle est tout.

§. 9. Dans une idée aussi imparfaite de l'étendue, on ne sauroit se représenter aucune trace de figures, aucune grandeur terminée. Cela est évident. Mais, quand même on supposeroit, contre ce que nous venons de dire, que chaque couleur, considérée comme une modification de l'ame, peut représenter une étendue figurée, il me semble que la statue ne se feroit encore l'idée d'aucune figure.

Pour en être convaincu, il faut se rappeler le principe que nous avons établi, & qui est constaté par notre expérience. C'est que nous n'avons pas toutes les idées que nos sensations renferment; nous n'avons que celles que nous y savons remarquer. Ainsi nous voyons tous les mêmes objets; mais, parce que nous n'avons pas le même plaisir, le même intérêt à les observer, nous en avons chacun des idées bien différentes. Vous remarquez ce qui m'échappe, & souvent, lorsque vous en pouvez rendre un compte exact, je suis moi-même comme si je n'avois rien vu.

Or, la lumière & les couleurs étant le côté le plus sensible, par où la statue se connoît, par où elle jouit d'elle-même, elle sera plus portée à considérer ses modifications, comme éclairées & colorées, que comme figurées. Toute occupée à juger des couleurs par les nuances qui les distinguent, elle ne pensera donc pas aux différentes manières dont nous les supposons terminées.

D'ailleurs, il ne suffit pas à l'œil de voir toute une figure, pour s'en former une idée; comme il lui suffit de voir une couleur pour la connoître. Il ne suffit l'ensemble de la plus simple qu'après en avoir parcouru toutes les parties. Il lui faut un jugement pour chacune en particulier, & un autre jugement pour les réunir: il faut se dire, voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième; voilà l'intervalle qui les sépare, & de tout cela résulte ce triangle.

Ainsi donc que les yeux n'ont appris à démêler trois couleurs à la fois, que parce que, les ayant considérées successivement, ils les remarquent dans l'impression qu'elles font ensemble: de même, ils n'apprennent à démêler les trois côtés d'un triangle, qu'aurant que, les ayant remarqués l'un après l'autre, ils les remarqueront tous ensemble, & jugeront de la manière dont ils se réunissent. Mais c'est-là un jugement que la statue n'aura point occasion de former.

Les figures, nous le supposons, sont renfermées dans les sensations qu'elle éprouve. Mais notre expérience nous démontre assez que nous n'avons pas toutes les idées que nos sensations portent avec elles. Nos connoissances se bornent uniquement aux idées que nous avons apprises à remarquer: nos besoins sont la seule cause qui déterminent notre attention aux unes plutôt qu'aux autres; & celles qui demandent un plus grand nombre de jugemens, sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or, je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourroit engager notre statue à former tous les jugemens nécessaires, pour avoir l'idée de la figure la plus simple.

D'ailleurs, quel heureux hasard régleroit le mouvement de ses yeux, pour leur en faire suivre le contour? Et lors même qu'ils le suivroient, comment pourroit-elle s'assurer de ne pas passer continuellement d'une figure à une autre? A quoi pourroit elle juger que trois côtés, qu'elle a vus l'un après l'autre, forment un triangle? Il est bien plus vraisemblable que sa vue, obéissant uniquement à l'action de la lumière, errera dans un chaos de figures: tableau mouvant dont les parties lui échappent tour-à-tour.

Il est vrai que nous ne remarquons pas les jugemens que nous portons, pour saisir l'ensemble d'un cercle ou d'un carré. Mais nous ne remarquons pas davantage ceux qui nous font voir les couleurs hors de nous. Cependant il sera démontré que cette apparence est l'effet de certains jugemens que l'habitude nous a rendu familiers. Qu'on nous offre un tableau fort composé, l'étude que nous en faisons, ne nous échappe pas: nous nous apercevons que nous comptons les personnages, que nous en parcourons les attitudes, les traits, que nous portons sur toutes ces choses, une suite de jugemens, & que ce n'est qu'après toutes ces opérations que nous les embrassons d'un même coup-d'œil. Or, les yeux

de notre statue seroient obligés de faire, pour voir une figure entière, ce que les nôtres font, pour voir un tableau entier. Nous l'avons fait sans doute nous-même la première fois que nous avons appris à voir un quarré. Mais aujourd'hui la rapidité, avec laquelle nous en parcourons par habitude les côtés, ne nous permet plus de nous appercevoir de la suite de nos jugemens. Il est raisonnable de penser que, lorsque nos yeux n'étoient point exercés, ils ont été dans la nécessité de se conduire, pour voir les objets les plus simples, comme ils se conduisent actuellement, pour en voir de plus composés.

§. 10. Nous ne jugeons des situations que parce que nous voyons les objets dans un lieu où ils occupent chacun un espace déterminé; & nous ne jugeons du mouvement que parce que nous les voyons changer de situation. Or, la statue ne sauroit rien observer de sensible dans les *sensations* qui la modifient. Si c'est au tact à donner de l'étendue à chaque couleur, c'est encore à lui à leur donner la propriété de représenter des situations & du mouvement.

N'ayant qu'une idée confuse & indéterminée d'étendue, privée de toute idée de figure, de lieu, de situation & de mouvement, la statue sent seulement qu'elle existe de bien des manières. Si plusieurs objets changent de place, sans disparaître à ses yeux, elle continue d'être les mêmes couleurs qu'elle étoit auparavant. Le seul changement qu'elle peut éprouver, c'est d'être plus sensiblement tantôt l'une, tantôt l'autre, suivant les différentes situations par où le mouvement fait passer les objets: étant tout à-la-fois, par exemple, le jaune, le pourpre & le blanc, elle sera dans un moment plus le jaune; dans un autre, plus le pourpre; & dans un troisième, plus le blanc.

De la vue avec l'odorat, l'ouïe & le goût.

§. 1. La réunion de la vue, de l'odorat, de l'ouïe & du goût augmente le nombre des manières d'être de notre statue: la chaîne de ses idées en est plus étendue & plus variée: les objets de son attention, de ses desirs & de sa jouissance se multiplient; elle remarque une nouvelle classe de ses modifications, & il lui semble qu'elle aperçoit en elle une multitude d'êtres tout différens. Mais elle continue à ne voir qu'elle, & rien ne la peut encore arracher à elle-même, pour la porter au dehors.

§. 2. Elle ne soupçonne donc pas qu'elle doive ses manières d'être à des causes étrangères; elle ignore qu'elles lui viennent par quatre sens. Elle voit, elle sent, elle goûte, elle entend, sans savoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche, des oreilles: elle ne sait pas qu'elle a un corps. Enfin, elle ne remarque qu'elle éprouve

ensemble ces différentes espèces de *sensations*, qu'après les avoir étudiées séparément.

§. 3. Si, supposant qu'elle est continuellement la même couleur, nous laissons succéder en elle les odeurs, les saveurs & les sons, elle se regarderoit comme une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse & sonore. Elle se regarderoit comme une odeur savoureuse, sonore & colorée, si elle étoit constamment la même odeur; & il faut faire la même observation sur toutes les suppositions de cette espèce. Car c'est dans la manière d'être, où elle se retrouve toujours, qu'elle doit sentir ce moi, qui lui patoit le sujet de toutes les modifications dont elle est susceptible.

Or, quand nous sommes portés à regarder l'étendue comme le sujet de toutes les qualités sensibles, est-ce parce qu'en effet elle en est le sujet, ou seulement parce que cette idée étant toujours, par une habitude que nous avons contractée, par-tout où les autres sont; & étant la même, quoique les autres varient, elle paroît en être modifiée, sans l'être?

De même, quand des philosophes assurent qu'il n'y a que de l'étendue, est-ce qu'il n'existe point d'autre substance? Est-ce même que l'étendue en est une? Ou n'en juge-t-on ainsi que parce que cette idée leur est familière, & qu'ils la retrouvent par-tout? La statue auroit autant de raison de croire qu'elle n'est qu'une couleur ou qu'une odeur; & que cette couleur ou cette odeur est son être, sa substance. Mais ce n'est pas le lieu de nous arrêter sur de pareils systêmes; & c'est assez les réiterer, que de faire voir qu'ils ne sont pas mieux fondés que les jugemens que nous venons de faire porter à notre statue.

Du moindre degré de sentiment où l'on peut réduire un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Notre statue, privée de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue, & bornée au sens du toucher, existe d'abord par le sentiment qu'elle a de l'action des parties de son corps les unes sur les autres, & sur-tout des mouvemens de la respiration: voilà le moindre degré de sentiment où l'on puisse la réduire. Je l'appellerai *sentiment fondamental*; parce que c'est à ce jeu de la machine que commence la vie de l'animal: elle en dépend uniquement.

§. 2. Étant exposée ensuite aux impressions de l'air environnant, & de tout ce qui peut la heurter, son sentiment fondamental est susceptible de bien des modifications dans toutes les parties du corps.

§. 3. Enfin, nous remarquerons qu'elle pourroit dire moi, aussitôt qu'il est arrivé quelque changement à son sentiment fondamental. Ce sentiment & son moi ne sont par conséquent dans l'origine qu'une même chose; & pour décou-

voir ce dont elle peut être capable avec le seul secours du tact, il suffit d'observer les différentes manières dont le sentiment fondamental, ou le moi, peut être modifié.

Cet homme, borné au moindre degré de sentiment, n'a aucune idée d'étendue ni de mouvement.

§. 1. Si notre statue n'est frappée par aucun corps, & si nous la plaçons dans un air tranquille, tempéré, & où elle ne sente ni augmenter, ni diminuer sa chaleur naturelle, elle sera bornée au sentiment fondamental, & elle ne connoîtra son existence que par l'impression confuse qui résulte du mouvement auquel elle doit la vie.

§. 2. Ce sentiment est uniforme, & par conséquent simple à son égard; elle n'y sauroit remarquer les différentes parties de son corps. Elle ne les sent donc point les uns hors des autres. Elle est comme si elle n'existoit que dans un point, & il ne lui est pas encore possible de découvrir qu'elle est étendue.

§. 3. Rendons ce sentiment plus vif, mais conservons-lui son uniformité; échauffons, par exemple, l'air, ou refroidissons le; elle aura de tout son corps une sensation égale de chaud ou de froid; & je ne vois pas qu'il en résulte autre chose, sinon qu'elle sentira plus vivement son existence. Car une sensation, quelque vive qu'elle soit, ne peut pas donner une idée d'étendue à un être qui, ne sachant pas qu'il est étendu lui-même, n'a pas appris à étendre cette sensation, en la rapportant aux différentes parties de son corps.

Par conséquent, si notre statue ne vivoit que par une suite de semences uniformes, elle seroit aussi bornée dans ses opérations & dans ses connoissances, qu'elle l'a été avec le sens de l'odorat.

§. 4. Si je la frappe successivement à la tête & aux pieds, je modifie à diverses reprises son sentiment fondamental; mais ces modifications sont elles-mêmes uniformes. Aucune ne lui peut donc faire remarquer qu'elle est étendue. On demandera peut-être si, étant frappée tout-à-la-fois à la tête & aux pieds, elle ne sentira pas que ces modifications sont distantes.

Lorsque je la touche, ou la sensation qu'elle éprouve occupe si fort sa capacité de sentir, qu'elle attire l'attention toute entière, on l'attention continue encore de se porter au sentiment fondamental des autres parties. Dans le premier cas, notre statue ne sauroit se représenter un intervalle entre sa tête & ses pieds; car elle ne remarque point ce qui les sépare. Dans le second, elle ne le peut pas davantage; puisqu'il le sentiment fondamental ne donne aucune idée d'étendue.

§. 5. J'agite son bras, & son moi reçoit une nouvelle modification: acquerra-t-elle donc une idée de mouvement? non, sans doute; car elle ne fait pas encore qu'elle a un bras, qu'il occupe un lieu, ni qu'il en peut changer. Ce qui lui arrive en ce moment, c'est de sentir plus particulièrement son existence dans la sensation que je lui donne, sans jamais pouvoir se rendre raison de ce qu'elle éprouve.

Il en sera de même, si je la transporte dans les airs. Tout alors se réduit en elle à une impression qui modifie le sentiment fondamental tout entier; & elle ne peut encore apprendre qu'elle a un corps qui se meut.

Comment cet homme, demeurant immobile, commence à se sentir en quelque sorte étendu.

§. 1. Que le sentiment de notre statue cesse d'être uniforme; & modifions le en même tems avec la même vivacité, mais différemment dans toutes les parties de son corps; il ne paroît qu'elle n'aura point encore d'idée d'étendue. Ces sensations venant à-la-fois, il en résulte un sentiment confus où la statue ne les sauroit démêler; parce que ne les ayant pas encore remarquées l'une après l'autre, elle n'a pas appris à en remarquer plusieurs ensemble.

Mais, si la chaleur & le froid se font sentir successivement, & les distinguant & conservera une idée de chacun de ces sentimens. Qu'ensuite elle les éprouve ensemble, elle comparera l'impression qu'elle sent avec les idées que la mémoire lui rappelle; & elle reconnoîtra qu'elle est tout-à-la-fois de deux manières différentes.

Nous pouvons également lui donner des idées de plusieurs autres espèces de plaisir & de douleur; car, à mesure qu'elle apprendra à remarquer des sensations qui se succèdent, elle s'accoutumera à les remarquer, lorsqu'elles viennent plusieurs ensemble; & elle parviendra même à en démêler au même instant un si grand nombre, qu'il ne lui sera pas possible de le déterminer.

Supposons, par exemple, qu'elle sente en même tems de la chaleur à un bras, du froid à l'autre, une douleur à la tête, un chatouillement aux pieds, un frémissement dans les entrailles, &c., je crois qu'elle remarquera ces manières d'être, pourvu qu'elle les ait connues séparément, & qu'aucune ne domine sur les autres, l'attention se partage également entre elles. Il faut appliquer ici les principes que nous avons établis, en parlant de la vue.

§. 2. Or, elle ne peut avoir ensemble toutes ces sensations, les distinguer & les remarquer, qu'elle ne les aperçoive en quelque sorte les uns hors des autres. En effet, si le sentiment, tant qu'il a été uniforme, & si les sensations, tant qu'elles n'ont pu se démêler, l'ont privée

de toute idée d'étendue, elles ne l'en privent pas absolument, lorsque cette uniformité & cette confusion cessent.

Mais cette idée, comme nous l'avons remarqué ailleurs, est tout-à-fait vague. La statue n'apparçoit pas une grandeur absolue; car nous ne connoissons point de pareille grandeur: elle n'apparçoit pas non plus une grandeur relative: car elle n'a pas fait les comparaisons nécessaires à cet effet. Cette idée n'est donc pour elle que la perception de plusieurs manières d'être, qui coexistent & qui se distinguent; perception dans laquelle elle ne sauroit trouver la notion d'aucun corps; parce que, n'ayant encore rien touché, elle ne fait pas que ses manières d'être tiennent à une matière solide.

Comment cet homme, ayant l'usage de ses mains, commence à découvrir son corps, & apprend qu'il y a quelque chose hors de lui.

§. 1. Je donne l'usage de ses mains à notre statue: mais quelle cause l'engagera à les mouvoir? Ce ne peut pas être le dessein de s'en servir. Car elle ne fait pas encore qu'elle est composée de parties qui peuvent se replier les unes sur les autres, ou se porter sur les objets extérieurs. Il faudra donc qu'une impression vive de plaisir ou de douleur contractant ses muscles, elle agite ses bras, sans se proposer de les agiter, sans avoir même aucune idée de ce qu'elle fait.

§. 2. Je suppose qu'obéissant à ce mouvement machinal elle porte la main sur elle-même; il est évident qu'elle ne découvrira qu'elle a un corps, qu'autant qu'elle en distinguera les différentes parties, & qu'elle se reconnoitra dans chacune pour le même être sentant.

Or, elle doit les distinguer à la sensation de résistance ou de solidité qu'elles se donnent mutuellement toutes les fois qu'elles se touchent. Si, portant une main chaude sur une partie froide de son corps, elle n'éprouvoit pas cette sensation de solidité, rien ne l'avertiroit que le chaud & le froid appartenaient à des parties différentes; elle se sentiroit dans ses manières d'être, sans y trouver aucune consistance. Mais, dès que la sensation de solidité se joint aux deux autres, elle sent en elle quelque chose de solide & de chaud, qui résiste à quelque chose de solide & de froid.

Tant qu'elle a été immobile, elle n'a pu avoir aucune idée de cette résistance: la solidité de son corps ne lui donnoit que le sentiment uniforme que nous nommons *pesanteur*. Mais, dès qu'elle se meut, se touche, ou saisit d'autres objets, elle sent de la résistance & de la solidité. Or, cette sensation est propre à lui faire distinguer les choses, parce qu'un lieu d'être uniforme, elle est modifiée différemment par le dur, le mou, le rude, le poli; en un mot, par toutes les impressions dont le tact nous rend susceptibles; &

elle est propre encore à les lui faire distinguer comme étendues; parce qu'elle les lui représente comme étant nécessairement dans des lieux différents: dès que deux choses sont solides, chacune exclut l'autre du lieu qu'elle occupe.

Par conséquent, pour donner du corps aux manières d'être, il suffit que des organes mobiles & flexibles ajoutent à chacune cette résistance & cette solidité. Telle est sur-tout la main: dès qu'elle touche, elle a une sensation de solidité, qui enveloppe toutes les autres sensations qu'elle éprouve, qui les renferme dans de certaines bornes, qui les mesure, qui les circonscrit. C'est donc à cette sensation que commencent pour la statue son corps, les objets & l'espace.

§. 3. Elle apprend à connoître son corps, & à se reconnoître dans toutes les parties qui le composent; parce qu'aussi-tôt qu'elle porte la main sur une d'elles, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre: *c'est moi*. Qu'elle continue de se toucher, par-tout la sensation de solidité mettra de la résistance entre les manières d'être, & par-tout aussi le même être sentant se répondra, *c'est moi*, *c'est encore moi*. Il se sent dans toutes les parties du corps. Ainsi il ne lui arrive plus de se confondre avec ses modifications, & de se multiplier comme elles: il n'est plus la chaleur & le froid, mais il sent la chaleur dans une partie, & le froid dans une autre.

§. 4. Tant que la statue ne porte les mains que sur elle-même, elle est à son égard comme si elle étoit tout ce qui existe. Mais, si elle touche un corps étranger, le *moi*, qui se sent modifié dans la main, ne se sent pas modifié dans ce corps. Si la main dit *moi*, elle ne reçoit pas la même réponse. La statue juge par-là ses manières d'être tout-à-fait hors d'elle. Comme elle en a formé son corps, elle en forme tous les autres objets. La sensation de solidité, qui leur a donné de la consistance dans un cas, leur en donne aussi dans l'autre; avec cette différence, que le *moi*, qui se répondoit, cesse de se répondre.

§. 5. Elle n'apperoit donc pas les corps en eux-mêmes; elle n'apperoit que les propres sensations. Quand plusieurs sensations distinctes & coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes, où le *moi* se répond à lui-même, elle prend connoissance de son corps; quand plusieurs sensations distinctes & coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes où le *moi* ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien. Dans le premier cas, les sensations continuent d'être des qualités à elle; dans le second, elles deviennent les qualités d'un objet tout différent.

§. 6. Lorsqu'elle vient d'apprendre qu'elle est quelque chose de solide, elle est, je m'imagine, bien étonnée de ne pas se trouver dans tout ce qu'elle touche. Elle étend les bras comme

pour se chercher hors d'elle; & elle ne peut encore juger si elle ne s'y retrouvera point : l'expérience pourra seule l'en instruire.

§. 7. De cet étonnement naît l'inquiétude de savoir où elle est, & si j'ose m'exprimer ainsi, jusqu'où elle est. Elle prend donc, quitte & reprend tout ce qui est autour d'elle : elle se saisit, elle se compare avec les objets qu'elle touche ; & , à mesure qu'elle se fait des idées plus exactes, son corps & les objets lui paroissent se former sous ses mains.

§. 8. Mais je conjecture qu'elle sera long-tems, avant d'imaginer quelque chose, au-delà des corps que sa main rencontre. Il me semble que, lorsqu'elle commence à toucher, elle doit croire toucher tout ; & que ce ne sera qu'après avoir passé d'un lieu dans un autre, & avoir manié bien des objets, qu'elle pourra soupçonner qu'il y a des corps au-delà de ceux qu'elle saisit.

§. 9. Mais comment apprend-elle à toucher ? C'est que des mouvemens faits au hasard lui ayant procuré successivement des sensations agréables & désagréables, elle veut jouir des unes, & écarter les autres. Sans doute que dans les commencemens elle ne connoît pas encore l'art de régler ses mouvemens. Souvent même elle trouve ce qu'elle ne cherche pas, ou ce qu'il seroit de son intérêt de fuir. Elle ne fait seulement pas comment elle doit conduire sa main pour la porter sur une partie de son corps, plutôt que sur une autre. Elle fait des essais, elle se méprend, elle réussit : elle remarque les mouvemens qui l'ont trompée, & elle les évite ; elle remarque ceux qui ont répondu à ses desirs, & elle les répète. Enfin, ayant plusieurs fois saisi, quitté, repris le même objet, elle se fait une habitude des mouvemens propres à le saisir encore. D'abord elle s'est dit suivant les cas : je dois rapprocher, éloigner, étendre, élever, &c., le bras ; ensuite elle le conduit par habitude, sans paroître y donner aucune attention, sans paroître former aucun jugement ; & c'est alors qu'il y a dans le corps des mouvemens qui correspondent aux desirs de l'ame ; c'est alors que la statue se meut à sa volonté.

De la plaisir, de la douleur, des besoins & des desirs dans un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Donnons à notre statue l'usage de tous ses membres ; & , avant de faire la recherche des connoissances qu'elle acquerra, voyons quels sont ses besoins.

Les différentes espèces de plaisir & de douleur en seront la source : car il faut raisonner sur le toucher, comme nous avons fait sur les autres sens.

D'abord son plaisir, ainsi que son existence, lui a paru concentré en un point. Mais ensuite il s'est peu-à-peu étendu avec le même progrès que

le sentiment fondamental. Car elle a du plaisir à remarquer ce sentiment, lorsqu'il se dé mêle dans les parties de son corps ; pourvu qu'il ne soit accompagné d'aucune sensation douloureuse.

§. 2. Le plus grand bonheur des enfans paroît consister à se mouvoir : les chûtes mêmes ne les dégoûtent pas. Un bandeau sur les yeux les chagrinerait moins qu'un lien qui leur ôteroit l'usage des pieds & des mains. En effet, c'est au mouvement qu'ils doivent la conscience la plus vive qu'ils aient de leur existence. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat semblent la borner dans un organe ; mais le mouvement la répand dans toutes les parties, & fait jouir du corps dans toute son étendue.

Si l'exercice est pour eux le plaisir qui a le plus d'attrait, il en aura encore plus pour notre statue : car non seulement elle ne connoît rien qui puisse l'en distraire ; mais encore elle éprouvera que le mouvement peut seul lui procurer tous les plaisirs dont elle est capable.

§. 3. Elle aimera surtout les corps qui ne l'offensent point : elle fera fort sensible au poli & à la douceur de leur surface ; & elle se plaira à y trouver au besoin de la fraîcheur ou de la chaleur.

Tantôt les objets lui seront plus de plaisir, à proportion qu'elle les maniera plus facilement : tels sont ceux qui, par leur grandeur & leur figure, s'accommoderont mieux à l'étendue & à la forme de sa main. D'autres fois ils lui plairont par l'étonnement où elle sera de leur volume, & par la difficulté de les manier. La surprise, que lui donnera, par exemple, l'espace qu'elle découvrira autour d'elle, contribuera à lui rendre agréable le transport de son corps d'un lieu dans un autre.

La solidité & la fluidité, la dureté & la mollesse, le mouvement & le repos, seront pour elle des sentimens agréables : car plus ils contrastent, plus ils attirent son attention, & se font remarquer.

§. 4. Mais ce qui deviendra pour elle une source de plaisirs, c'est l'habitude qu'elle se fera de comparer & de juger. Alors elle ne touchera pas les objets pour le seul plaisir de les manier ; elle en voudra connoître les rapports, & elle passera par autant de sentimens agréables, qu'elle se formera d'idées nouvelles. En un mot, les plaisirs naîtront sous ses mains, sous ses pas. Ils augmenteront, ils se multiplieront jusqu'à ce que ses forces soient excédées. Alors ils commenceront à être mêlés de fatigue : peu-à-peu ils s'évanouiront ; enfin, il ne lui restera plus que de la lassitude, & le repos deviendra son plus grand plaisir.

§. 5. Quant à la douleur, elle y sera avec le sens du toucher plus fréquemment exposée qu'avec les autres ; & souvent même elle en trouvera la vivacité bien supérieure à celle des plaisirs qu'elle

qu'elle connoit. Mais l'avantage dont elle jouit, c'est que le plaisir est à sa disposition, & que la douleur ne se fait sentir que par intervalles.

§. 6. Avec les autres sens, son désir consistoit principalement dans l'effort des facultés de l'ame, pour lui retracer une idée agréable le plus vivement qu'il étoit possible. Cette idée étoit la seule jouissance qu'elle pouvoit par elle-même se procurer; puisqu'il n'étoit pas en son pouvoir de se donner des *sensations*. Mais l'espèce de désir, dont elle est capable avec le toucher, embrasse l'effort de toutes les parties du corps qui tendent à se mouvoir, & qui vont, pour ainsi dire, chercher des *sensations* sur tous les objets palpables. Nous mêmes, lorsque nous désirons vivement, nous sentons que nos desirs enveloppent cette double tendance des facultés de l'ame & des facultés du corps. Dès lors la jouissance ne se borne plus aux idées que l'imagination représente, elle s'étend au-delors sur tous les objets qui sont à portée; & les desirs, au lieu de concentrer notre statue dans les manières d'être, comme il arrivoit avec les autres sens, l'entraînent continuellement tout autour d'elle.

§. 7. Par conséquent, son amour, sa haine, sa volonté, son espérance, sa crainte n'ont plus ses propres manières d'être pour seul objet: ce sont les choses palpables qu'elle aime, qu'elle hait, qu'elle espère, qu'elle craint, qu'elle veut.

Elle n'est donc pas bornée à n'aimer qu'elle: mais son amour pour les corps est un effet de celui qu'elle a pour elle-même: elle n'a d'autre dessein en les aimant, que la recherche du plaisir ou la fuite de la douleur; & c'est-là ce qui va lui apprendre à se conduire dans l'espace qu'elle commence à découvrir.

De la manière dont un homme, borné au sens du toucher, commence à découvrir l'espace.

§. 1. Puisque les desirs consistent dans l'effort que les parties du corps font de concert avec les facultés de l'ame, notre statue ne peut désirer une *sensation* qu'au même instant elle ne se meuve pour chercher l'objet qui peut la lui procurer. Elle sera donc déterminée à se mouvoir toutes les fois qu'elle se rappellera les *sensations* agréables dont le mouvement lui a donné la jouissance.

D'abord elle s'agit au hasard, & cette agitation est elle-même un sentiment dont elle jouit avec plaisir; car elle en sent mieux son existence. Si sa main rencontre ensuite un objet qui fasse sur elle une impression agréable de chaleur ou de fraîcheur; aussi-tôt tous ses mouvemens sont suspendus, & elle se livre toute entière à ce nouveau sentiment. Plus il lui paroît agréable, plus elle y fixe son attention; elle voudroit même toucher de toutes les parties de son corps l'objet qui l'occasionne: & ce désir reproduit en elle

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tom. II.

des mouvemens qui, au lieu de se faire au hasard, tendent tous à lui procurer la jouissance la plus complète.

Cependant cet objet perd son degré de chaleur ou de fraîcheur; & la jouissance cesse d'en être agréable. Alors la statue se souvient des premiers mouvemens qui lui ont plu, elle les désire; & s'agitant une seconde fois, sans autre dessein que de s'agiter, elle change peu-à-peu de place, & touche de nouveaux corps.

Un des premiers objets de sa surprise, c'est sans doute l'espace qu'elle découvre à chaque instant autour d'elle. Il lui semble qu'elle le tire du sein de son être, que les objets ne s'étendent sous ses mains qu'aux dépens de son propre corps; & plus elle se compare avec l'espace qui l'environne, plus elle sent ses bornes se resserrer.

A chaque fois qu'elle découvre un nouvel espace, & touche de nouveaux objets, elle suspend ses mouvemens, ou les règle, pour mieux jouir des *sensations* qui lui plaisent; & elle recommence à se mouvoir pour le seul plaisir de se mouvoir aussi-tôt qu'elle cesse de les trouver agréables.

Lorsque, par ce moyen, elle a découvert un certain espace, & qu'elle a éprouvé un certain nombre de *sensations*, elle se rappelle au moins confusément tout ce dont elle a joui. Se souvenant d'un côté qu'elle le doit à ses mouvemens, sentant de l'autre que ses mouvemens sont à sa disposition; elle désire de parcourir encore cet espace, & de se procurer les mêmes *sensations* qu'elle a apprises à connoître. Elle ne se meut donc plus pour le seul plaisir de se mouvoir.

Mais, comme elle ne passe pas toujours par les mêmes endroits, elle éprouve de tems en tems des sentimens qui lui étoient tout-à-fait inconnus. A mesure qu'elle en fait l'expérience, elle juge que ses mouvemens sont propres à lui procurer de nouveaux plaisirs, & cet espoir devient le principe qui la meut.

§. 2. Elle commence donc à juger qu'il y a des découvertes à faire pour elle; elle apprend que les mouvemens qui sont à sa disposition lui donnent le moyen d'y réussir; & elle devient capable de curiosité.

En effet, la curiosité n'est que le désir de quelque chose de nouveau; & ce désir ne peut naître que lorsqu'on a déjà fait des découvertes, & qu'on croit avoir des moyens pour en faire encore. Il est vrai qu'on peut se tromper sur les moyens. Devenu curieux par habitude, on s'occupe souvent à des recherches où il est impossible de faire des progrès. Mais c'est une méprise où l'on ne seroit pas tombé, si, dans d'autres occasions, on n'avoit pas eu des succès plus favorables.

§. 3. Il n'étoit peut-être pas impossible que, lorsque notre statue recevoit successivement les autres sens, l'habitude de passer par des manières d'être toujours différentes ne lui en fit soupçonner d'autres, dont elle pourroit encore jouir:

M m

mais, ne sachant pas comment elles devoient lui arriver, & n'ayant aucun moyen pour en obtenir la jouissance, elle ne pouvoit pas s'occuper à découvrir en elle une nouvelle manière d'être. Il étoit bien plus naturel qu'elle tournât tous ses desirs vers les sentimens agréables qu'elle connoissoit. C'est pourquoi je ne lui ai point supposé de curiosité.

§. 4. On sent que la curiosité devient pour elle un besoin qui la fera continuellement passer d'un lieu dans un autre. Ce sera souvent l'unique mobile de ses actions. Sur quoi il faut remarquer que je ne m'écarte point de ce que j'ai établi, lorsque j'ai dit que le plaisir & la douleur sont la seule cause du développement de ses facultés. Car elle n'est curieuse que dans l'espérance de se procurer des sentimens agréables, ou d'en éviter, qui lui déplaisent. Ainsi ce nouveau principe est une conséquence du premier, & le confirme.

§. 5. Dans les commencemens, elle ne fait que se traîner; elle va ensuite sur ses pieds & sur ses mains; & rencontrant enfin une élévation, elle est curieuse de découvrir ce qui est au-dessus d'elle, & elle se trouve, comme par hasard, sur ses pieds. Elle chancelle, elle marche, en s'appuyant sur tout ce qui est propre à la soutenir; elle tombe, & se heurte, & ressent de la douleur. Elle n'ose plus se soulever, elle n'ose presque plus changer de place: la crainte de la douleur balance l'espérance du plaisir. Si cependant elle n'a point encore été blessée par les corps, sur lesquels elle a porté la main, elle continuera d'étendre les bras sans défiance; mais, à la première piqure, cette confiance l'abandonnera, & elle demeurera immobile.

§. 6. Peu-à-peu sa douleur se dissipe, & le souvenir qui lui en reste, trop faible pour contenir le désir de se mouvoir, est assez fort pour la faire mouvoir avec crainte. Ainsi il ne faut que disposer des objets qui l'environnent, & nous lui rendrons sa première sécurité par des plaisirs capables d'effacer jusqu'au souvenir de sa douleur, ou nous renouvellerons sa défiance par des sentimens douloureux.

Si nous laissons les choses à leur cours naturel, les accidens pourront être si fréquens, que la défiance ne la quittera plus.

§. 7. Si même au premier instant nous l'avions placée dans un lieu où elle n'eût pu se mouvoir, sans s'exposer à des douleurs vives, le mouvement auroit cessé d'être un plaisir pour elle; elle fût demeurée immobile, & ne se fût jamais élevée à aucune connoissance des objets extérieurs.

§. 8. Mais si nous veillons sur elle, pour qu'elle n'éprouve que de légères douleurs, & que ces douleurs soient même, encore assez rares; alors elle désirera de se mouvoir, & ce désir sera seulement accompagné de tems en tems de quelque défiance de ses mouvemens. Elle ne sera donc plus dans le cas de demeurer pour toujours im-

mobile: si elle craint un changement de situation; elle le désire toutes les fois qu'il peut la soulager, & elle obéit tout à tout à ces deux sentimens.

De-là naîtra une sorte d'industrie, c'est à-dire, l'art de régler ses mouvemens avec précaution, & de faire usage des objets qu'elle découvrira pour servir à prévenir les accidens auxquels elle est exposée. Le même hafard qui lui fera saisir un bâton, lui apprendra peu-à-peu qu'il peut l'aider à se soutenir, à juger des corps contre lesquels elle pourroit se heurter, & à connoître les endroits où elle peut porter le pied en toute assurance.

Des idées que peut acquérir un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Sans le plaisir notre statue n'auroit jamais la volonté de se mouvoir: sans la douleur, elle se transporterait avec sécurité, & seroit infailliblement. Il faut donc qu'elle soit toujours à des sensations agréables ou désagréables. Voilà le principe & la règle de tous ses mouvemens. Le plaisir l'attache aux objets, l'engage à leur donner toute l'attention dont elle est capable, & à s'en former des idées plus exactes. La douleur l'écarte de tout ce qui peut lui nuire, la rend encore plus sensible au plaisir, lui fait saisir les moyens d'en jouir sans danger, & lui donne des leçons d'industrie. En un mot, le plaisir & la douleur sont ses seuls maîtres.

§. 2. Le nombre des idées, qui peuvent venir par le tact, est infini: car il comprend tous les rapports des grandeurs, c'est à-dire, une science que les plus grands mathématiciens n'épuisent jamais. Il ne s'agit donc pas d'expliquer ici la génération des idées qu'on peut devoir au toucher: il suffit de découvrir celles que notre statue acquerra elle-même. Les observations que nous avons faites, nous fournissent le principe qui doit nous conduire dans cette recherche: c'est qu'elle ne remarquera dans ses sensations que les idées auxquelles le plaisir & la douleur lui feront prendre quelque intérêt. L'étendue de cet intérêt déterminera l'étendue de ses connoissances.

§. 3. Quant à l'ordre dans lequel elle les acquerra, il aura deux causes. L'une sera la tenacité fortuite des objets, l'autre la simplicité des rapports; car elle n'aura des notions exactes de ceux qui supposent un certain nombre de comparaisons, qu'après avoir étudié ceux qui en demandent moins.

Il est possible de suivre les progrès que la seconde de ces causes pourra lui faire faire; il n'en est pas de même de ceux qu'elle devra à la première. Mais c'est une chose assez inutile, & chacun peut faire à ce sujet les suppositions qu'il jugera à propos.

§. 4. Ses idées sur la solidité, la dureté, la chaleur, &c., ne sont point absolues ; c'est-à-dire, qu'elle ne juge qu'un corps est solide, dur, chaud, qu'autant qu'elle le compare avec d'autres qui ne le sont pas au même degré, ou qui ont des qualités différentes. Si tous les objets étoient également solides, durs, chauds, &c., elle auroit les *sensations* de solidité, de dureté & de chaleur, sans le remarquer ; elle connoîtroit tous les corps à cet égard. Mais, parce qu'elle rencontre tour-à-tour de la solidité & de la fluidité, de la dureté & de la mollesse, de la chaleur & du froid, elle donne son attention à ces différences, elle les compare, elle en juge, & ce sont autant d'idées par où elle apprend à distinguer les corps. Plus elle exercera ses jugemens à ce sujet, plus son tact acquerra de finesse ; & elle se rendra peu-à-peu capable de discerner dans une même qualité jusqu'aux nuances les plus légères. Voilà les idées qui demandent le moins de comparaisons, & par conséquent les premières qu'elle aura occasion de remarquer.

§. 5. Ces connoissances appliquent avec une nouvelle vivacité son attention sur les objets qu'elle touche, elles les lui font considérer sous tous les rapports qui la frappent sensiblement. Plus elle en découvre, plus elle se fait une habitude de juger qu'elle en découvrira encore, & la curiosité devient pour elle un besoin plus pressant.

§. 6. Ce besoin sera le principal ressort des progrès de son esprit. Cependant je n'entreprendrai pas d'en suivre tous les effets, parce que je craindrois de m'égarer dans trop de conjectures. J'observerai seulement que la curiosité doit être chez elle bien plus active que chez le commun des hommes. L'éducation l'étouffe souvent en nous, par le peu de soin qu'on prend à la satisfaire ; & dans l'âge où nous sommes abandonnés à nous-mêmes, la multitude des besoins la contraindrait, & ne nous permet pas de suivre tous les goûts qu'elle nous inspireroit. Mais dans la statue je ne vois rien qui ne tende à l'augmenter. Les sentimens agréables qu'elle éprouve souvent, & les sentimens désagréables, auxquels elle est quelquefois exposée, doivent l'intéresser vivement à pouvoir reconnoître aux plus légères différences les objets qui les produisent. Elle va donc se livrer à l'étude des corps.

§. 7. Lorsqu'elle n'a voit que le sens de la vue, nous avons observé que son œil appercevoit des couleurs, sans pouvoir remarquer l'ensemble d'aucune figure, sans avoir même proprement aucune idée d'étendue. La main a au contraire cet avantage, qu'elle ne peut maner un objet, qu'elle ne remarque l'étendue & l'ensemble des parties qui le composent. Il suffit pour cet effet qu'elle s'entende solidité. En serrant un caillou, notre statue se fait l'idée d'un corps différent d'un bâton qu'elle a touché dans toute sa longueur : elle sent dans un cube des angles qu'elle

ne peut trouver dans un globe : elle n'appercevrait pas la même direction dans un arc & dans un jonc bien droit. En un mot, elle distingue les choses solides suivant la forme que chacune fait prendre à sa main ; & elle considère, comme formant un seul tout, les portions d'étendue qu'elle ne peut séparer ou qu'elle sépare difficilement. Elle acquiert donc les idées de ligne droite, de ligne courbe, & de plusieurs sortes de figures.

§. 8. Mais, si les premiers corps, qu'elle a occasion de toucher, faisoient tous prendre la même forme à sa main, si elle ne rencontroit, par exemple, que des globes de même volume, elle se borneroit à remarquer que l'un seroit rude, l'autre poli, l'un chaud, l'autre froid, & elle ne donneroit aucune attention à la forme que sa main prendroit constamment. Ainsi elle toucheroit des globes, sans jamais s'en faire aucune idée. Quelle manie au contraire tour-à-tour des globes, des cubes, & d'autres figures de diverses grandeurs, elle sera frappée de la différence des formes que prennent les mains. Alors elle commence à juger que toutes les figures ne se ressemblent pas. Sa curiosité la porte aussi tôt à chercher tous les côtés par où elles diffèrent, & elle s'en forme peu-à-peu des notions exactes. Pour acquérir l'idée d'une figure, il faut donc qu'elle en remarque plusieurs qui, au premier attouchement, contrastent par quelque-entendement d'une manière sensible : il faut qu'une première différence apperçue lui fasse naître le désir d'en appercevoir d'autres. Elle ne desire, par exemple, de connoître un cube, qu'après l'avoir comparé avec un globe, & avoir trouvé dans l'un des angles qu'elle ne trouve pas dans l'autre. En un mot, elle ne cherche de nouvelles idées dans ses *sensations* qu'autant qu'elle est prévenue par les premières différences qui s'offrent à elle, lorsqu'elle touche successivement plusieurs objets.

§. 9. La notion d'un corps est plus complexe à proportion qu'elle rassemble en plus grand nombre les perceptions & les rapports que le tact démêle. Pour connoître quelques idées notre statue se formera des objets sensibles, il faut donc observer dans quel ordre elle jugera de ces perceptions & de ces rapports, & comment telle en fera différentes collections.

§. 10. Ou les *sensations*, qu'elle comparera, sont simples à son égard ; parce que ce sont des impressions uniformes, dans lesquelles elle ne sauroit distinguer plusieurs perceptions ; tel est le chaud ou le froid : ou ce sont des *sensations* composées de plusieurs autres, qu'elle peut démêler ; telle est l'impression d'un corps, où il y a tout-à-la-fois solidité, chaleur, figure, &c.

§. 11. Les *sensations* simples sont de même, ou de différente espèce : c'est, par exemple, de la chaleur & de la chaleur, ou de la chaleur

Se du froid. Les jugemens qu'elle peut porter à leur occasion, sont bien bornés.

Si les *sensations* sont de même espèce, elle sent qu'elles sont distinctes & semblables; elle sent encore si les degrés en sont les mêmes ou différens. Cependant elle n'a pas de moyen pour les mesurer, & elle n'en juge que par des idées vagues de plus & de moins. Elle sent que la chaleur de sa main droite n'est pas la même que la chaleur de sa main gauche; mais elle n'en connoît qu'imparfaitement les rapports.

Si les *sensations* sont d'espèces différentes, elle aperçoit seulement que l'une n'est pas l'autre; elle juge que le chaud n'est pas le froid: mais dans les commencemens elle ignore ce sont deux *sensations* contraires; & pour le découvrir, il faut qu'elle ait occasion de remarquer que le chaud & le froid ne peuvent pas se trouver en même tems dans le même corps, & que l'un détruit toujours l'autre. Ainsi ce jugement, *le chaud & le froid sont des sensations contraires*, ne lui est pas aussi naturel qu'il paroît l'être; elle le doit à l'expérience.

Dans toutes ces occasions il est évident qu'il lui suffit de donner son attention à deux *sensations*, pour former tous les jugemens qu'elle est capable de porter.

§. 12. Quand deux objets sont chacun une *sensation* composée, elle aperçoit d'abord que l'un n'est pas l'autre: c'est-là son premier jugement.

Mais nous avons vu que l'attention diminue à proportion du nombre des perceptions, entre lesquelles elle se partage. Elle ne peut donc embrasser toutes celles que produisent deux corps, qu'elle ne soit foible à l'égard de chacune.

La statue ne se formera par conséquent les notions de deux objets, qu'autant que le plaisir bornera successivement son attention aux différentes perceptions qu'elle en reçoit, & les lui fera remarquer chacune en particulier. Elle juge d'abord de leur chaleur, en ne les considérant qu'à cet égard; elle juge ensuite de leur grandeur, en ne les considérant que sous ce rapport: & parcourant de la sorte toutes les idées qu'elle y remarque, elle forme une suite de jugemens dont elle conserve le souvenir. De-là résulte le jugement total qu'elle porte de l'un & de l'autre, & qui réunit dans chacun les perceptions qu'elle y a successivement observées.

§. 13. Les jugemens, qui lui donnent les notions composées de deux corps, ne sont donc qu'une répétition de ce qu'elle a fait sur les perceptions qu'elle regarde comme simples. C'est l'attention donnée d'abord à deux idées, ensuite à deux autres, & ainsi successivement, à toutes celles qu'elle est capable d'y remarquer: & s'il en reste dont elle n'a pas jugé, c'est qu'elle ne leur a point encore donné d'attention, c'est qu'elle ne les a pas remarquées.

Par conséquent, lorsqu'elle compare deux ob-

jets, qu'elle en juge, & qu'elle s'en forme des notions complexes; il n'y a point en elle d'autre opération, que lorsqu'elle juge de deux perceptions simples: car elle ne fait jamais que donner son attention.

§. 14. Quand elle n'avoit que l'odorat, elle conduisoit son attention d'une idée à une autre, elle en remarquoit la différence: mais elle ne faisoit pas des collections dont elle déterminoit les rapports.

Avec la vue elle pouvoit à la vérité distinguer plusieurs couleurs qu'elle éprouvoit ensemble: mais elle ne remarquoit pas qu'elles formassent des tous figurés. Elle sentoit seulement qu'elle étoit tout-à-la-fois de plusieurs manières.

Ce n'est qu'avec le tact que, détachant ces modifications de son moi, & les jugeant hors d'elle, elle en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports.

L'attention, dont elle est capable avec le toucher, produit donc des effets bien différens de l'attention dont elle étoit capable avec les autres sens. Or, cette attention, qui combine les *sensations*, qui en fait au-dehors des tous, & qui, réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différens rapports; c'est ce que j'appelle *réflexion*. Ainsi l'on voit pourquoi notre statue, sans réflexion avec les autres sens, commence à réfléchir avec le toucher.

§. 15. Un corps qu'elle touche, n'est donc à son égard que les perceptions de grandeur, de solidité, de dureté, &c.; qu'elle juge résumes: c'est-là tout ce que le tact lui découvre, & elle n'a pas besoin, pour former un pareil jugement, de donner à ces qualités un sujet, un soutien, ou, comme parlent les philosophes, un *substratum*. Il lui suffit de les sentir ensemble.

§. 16. Autant elle remarque de collections de cette espèce, autant elle distingue d'objets, & elle ne les compose pas seulement des idées de grandeur, de solidité, de dureté, elle y fait encore entrer la chaleur ou le froid, le plaisir ou la douleur, & en général tous les sentimens que le tact lui apprend à rapporter au-dehors. Ses propres *sensations* deviennent donc les qualités des objets. Si elles sont vives, telle qu'une chaleur violente, elle les juge en même tems dans sa main & dans les corps qu'elle touche. Si elles sont foibles, telle qu'une chaleur douce, elle ne les juge que dans ces corps. Ainsi elle peut bien quelquefois cesser de les regarder comme à elles: mais elle ne cessera plus de les attribuer aux objets qui les occasionnent. C'est une erreur où les autres sens n'ont pu la faire tomber; puisqu'elle n'apercevoit jamais ses *sensations*, que comme son moi modifié différemment.

§. 17. Nous venons de voir que, pour rassembler dans les objets les qualités qui leur conviennent, elle a été obligée de les considérer chacune à part. Elle a donc fait des abstractions: car

abstraire, c'est séparer une idée de plusieurs autres qui entrent avec elle dans la composition d'un tout.

En ne donnant, par exemple, son attention qu'à la solidité d'un corps, elle sépare cette qualité des autres auxquelles elle n'a point d'égard. Elle fait de la même manière les idées abstraites de figure, de mouvement, &c., & aussi toutes chacune de ces notions se généralise, parce qu'elle remarque qu'il n'est point qui ne convienne à plusieurs objets, ou qui ne se trouve dans plusieurs collections.

On voit par-là, & parce que nous avons dit en traitant des autres sens, que les idées abstraites naissent nécessairement de l'usage que nous voulons faire de nos organes; que par conséquent elles ne sont pas aussi éloignées de l'intelligence des hommes qu'on parait le croire; & que leur génération n'est pas assez difficile à comprendre, pour supposer que nous ne puissions les tenir que de l'auteur de la nature.

§. 18. Lorsque la statue étoit bornée aux autres sens, elle ne pouvoit faire des abstractions que sur ses propres manières d'être: elle en séparait certains accessoires, communs à plusieurs; elle en séparait, par exemple, le contentement ou le mécontentement qui les accompagnoient, & elle faisoit par ce moyen les notions générales de manière d'être agréables, & de manières d'être désagréables.

Mais actuellement qu'elle s'est accoutumée à prendre ses *sensations* pour les qualités des objets sensibles, c'est-à-dire, pour des qualités qui existent hors d'elle, & pour ainsi dire, par groupes; elle peut les détacher chacune des collections dont elles font partie, les considérer à part, & former des abstractions sans nombre. Mais, n'ayant pas déterminé l'étendue de sa curiosité, nous n'entreprendrons pas de la suivre ici dans toutes ces opérations.

§. 19. Sa curiosité ne la bornera pas à s'étudier que les objets qui l'environnent. Elle se touchera elle-même, & elle étudiera sur-tout la forme de cet organe, avec lequel elle manie les corps. Elle examinera ses doigts, lorsqu'ils s'écartent, se rapprochent, se plient; frappée de la ressemblance qu'elle commence à découvrir entre les mains, elle sera curieuse d'observer encore mieux; elle observera ses doigts un à un, deux à deux, &c., par-là elle multipliera ses notions abstraites sur les nombres, & pourra approfondir que sa main droite a autant de doigts que sa main gauche.

Qu'elle considère alors un corps, elle juge qu'il est un comme un de ses doigts: qu'elle en considère deux, elle juge qu'ils sont deux comme deux de ses doigts. Voilà donc ses doigts devenus les signes des nombres. Mais nous ne pouvons assurer jusqu'où elle portera ces sortes d'idées. Il me suffit de prouver, par ces détails,

qu'elles sont toutes renfermées dans le toucher; & que notre statue les y remarquera suivant le besoin qu'elle aura de les acquiescer.

§. 20. Ayant étendu ses idées sur les nombres, elle sera plus en état de se rendre compte de ses notions abstraites. Elle pourra, par exemple, remarquer qu'elle forme sur un même objet jusqu'à cinq ou six abstractions: ou, pour parler autrement, qu'elle y peut observer séparément jusqu'à cinq ou six qualités différentes. Auparavant elle en appercevoit seulement une multitude, qu'il ne lui étoit pas possible de déterminer: ce qui ne pouvoit manquer d'y répandre de la confusion. Ses progrès sur les nombres contribueront donc à ceux de toutes ses autres connoissances.

§. 21. Mais, quelle que soit la multitude des objets qu'elle découvre, quelques combinaisons qu'elle en fasse, elle ne s'élèvera jamais aux notions abstraites d'être, de substance, d'essence, de nature, &c.; ces sortes de phantômes ne sont palpables qu'au tact des philosophes. Dans l'habitude où elle est de juger que chaque corps est une collection de plusieurs qualités, il lui paraîtra tout naturel qu'elles existent réunies, & elle ne songera pas à chercher quel en peut être le lien ou le soutien. L'habitude nous tient souvent lieu de raison à nous-mêmes, & il faut convenir qu'elle vaut bien quelquefois les explications des philosophes.

§. 22. Mais, supposé que la statue fût curieuse de découvrir comment ces qualités existent dans chaque collection, elle seroit portée comme nous à imaginer quelque chose qui en est le sujet; & si elle pouvoit donner un nom à ce quelque chose, elle auroit une réponse toute prête aux questions des philosophes. Elle en feroit donc autant qu'eux; c'est-à-dire, qu'ils n'en savent pas plus qu'elle. En effet, leurs définitions expliquées clairement n'apprennent à un enfant même que ce que les sens lui ont appris.

§. 23. Parmi les notions abstraites qu'elle acquiesce, il y en a deux qui méritent quelques considérations particulières: ce sont celles de durée & d'espace.

Dans le vrai elle ne connoît la durée que par la succession de ses idées. Mais elle pourra se la représenter si sensiblement, en imaginant le passé par un espace qu'elle a parcouru, & l'avenir par un espace à parcourir, que le temps sera à son égard comme une ligne suivant laquelle elle se meut. Cette manière d'en juger lui paraîtra même si naturelle, qu'elle pourra bien tomber dans l'erreur de croire qu'elle ne connoît la durée qu'autant qu'elle réfléchit sur le mouvement d'un corps. Quand on a plusieurs moyens pour se représenter une chose, on est ordinairement porté à regarder comme le seul celui qui est plus sensible. C'est une méprise que les philosophes même ont pu à éviter. Aussi Locke est-il

le premier qui ait démontré que nous ne connoissons la durée que par la succession de nos idées.

§. 24. Comme elle connoît la durée par la succession de ses idées, elle connoît l'espace par la coexistence de ses idées. Si le toucher ne lui transmettoit pas à-la-fois plusieurs *sensations* qu'il distingue, qu'il rassemble, qu'il circonscrit dans de certaines limites, & dont, en un mot, il fait un corps, elle n'auroit l'idée d'aucune grandeur. Elle ne trouve donc cette idée que dans la coexistence de plusieurs *sensations*. Or, dès qu'elle connoît une grandeur, elle a de quoi en mesurer d'autres; elle a de quoi mesurer l'intervalle qui les sépare, celui qu'elles occupent; en un mot, elle a l'idée de l'espace. Comme elle n'auroit donc aucune idée de durée, si elle ne se souvenoit pas d'avoir eu successivement plusieurs *sensations*; elle n'auroit aucune idée d'étendue ni d'espace, si elle n'avoit jamais plusieurs *sensations* à-la fois.

Par tout où elle ne trouve point de résistance, elle juge qu'il n'y a rien, & elle se fait l'idée d'un espace vuide. Cependant ce n'est pas une preuve pour qu'il existe un espace sans matière: elle n'a qu'à se mouvoir avec quelque vivacité, pour sentir au moins un fluide qui lui résiste.

§. 25. D'abord elle n'imagine rien au-delà de l'espace qu'elle découvre autour d'elle; & en conséquence elle ne croit pas qu'il y en ait d'autre. Dans la suite l'expérience lui apprend peu-à-peu qu'il s'étend plus loin. Alors l'idée de celui qu'elle parcourt devient un modèle, d'après lequel elle imagine celui qu'elle n'a point encore parcouru; & lorsqu'elle a une fois imaginé un espace où elle ne s'est point transportée, elle en imagine plusieurs les uns hors des autres. Enfin, ne concevant point de bornes au-delà desquelles elle puisse cesser d'en imaginer; elle est comme forcée d'en imaginer encore, & elle croit apercevoir l'immensité même.

§. 26. Il en est de même de la durée. Au premier moment de son existence, elle n'imagine rien ni avant ni après. Mais, lorsqu'elle s'est fait une longue habitude des changemens auxquels elle est destinée, le souvenir d'une succession d'idées est un modèle d'après lequel elle imagine une durée antérieure & une durée postérieure; de sorte que ne trouvant point d'instants dans le passé ni dans l'avenir, au-delà duquel elle ne puisse pas en imaginer d'autres, il lui semble que la pensée embrasse toute l'éternité. Elle se croit même éternelle, car elle ne se rappelle pas qu'elle ait commencé, & elle ne soupçonne pas qu'elle doive finir.

§. 27. Cependant elle n'a dans le vrai ni l'idée de l'éternité, ni celle de l'immensité. Si elle juge le contraire, c'est que son imagination lui fait illusion, en lui représentant, comme l'éternité &

l'immensité même, une durée & un espace vagues, dont elle ne peut fixer les bornes.

§. 28. A chaque découverte qu'elle fait, elle éprouve que le propre de chaque *sensation* est de lui faire prendre connoissance ou de quelque sentiment qu'elle juge en elle, ou de quelque qualité qu'elle juge au dehors: c'est-à-dire, que le propre de chaque *sensation* est pour elle ce que nous appellons *idée*, car toute impression qui donne une connoissance, est une idée.

§. 29. Si elle considère ses *sensations* comme passées, elle ne les aperçoit plus que dans le souvenir qu'elle en conserve, & ce souvenir est encore une idée; car il redonne ou rappelle une connoissance. J'appellerai ces sortes d'idées *pures* ou *intellectuelles*, ou simplement *idées*, pour les distinguer des autres que je continuerai de nommer *sensations*. Une idée intellectuelle est donc le souvenir d'une *sensation*. L'idée intellectuelle de solidité, par exemple, est le souvenir d'avoir senti de la solidité dans un corps qu'on a touché; l'idée intellectuelle de chaleur est le souvenir d'une certaine *sensation* qu'on a eue; & l'idée intellectuelle de corps est le souvenir d'avoir remarqué dans une même collection de l'étendue, de la figure, de la dureté, &c.

§. 30. Or, notre statue sent une différence entre éprouver actuellement des *sensations*, & se souvenir de les avoir eues. Elle les distingue donc de ce que j'appelle *idée pure*.

Elle remarque qu'elle a de ces sortes d'idées, sans rien toucher, & qu'elle n'a des *sensations* qu'autant qu'elle touche. La raison, qui lui a fait juger ses *sensations* dans les objets, ne peut lui faire porter le même jugement sur ses idées intellectuelles. Celles-ci lui paroissent donc comme si elle ne les avoit qu'en elle-même.

§. 31. Par les *sensations* elle ne connoît que les objets présents au tact, & c'est par les idées qu'elle connoît ceux qu'elle a touchés, & qu'elle ne touche plus. Elle ne juge même bien des objets qu'elle touche, qu'autant qu'elle les compare avec ceux qu'elle a touchés; & comme les *sensations* actuelles sont la source de ses connoissances, le souvenir de ses *sensations* passées ou les idées intellectuelles en sont tout le fond: c'est par leur secours que les nouvelles *sensations* se décèlent & se développent toujours de plus en plus.

§. 32. En effet, lorsqu'elle touche un objet, elle ne jugeoit point de sa grandeur, ni de ses degrés de dureté, de chaleur, &c.; si elles ne se souvenoit pas d'avoir manié d'autres grands où elle a trouvé d'autres degrés de dureté & de chaleur. Mais, dès qu'elle s'en souvient, elle juge par comparaison cet objet plus ou moins grand, plus ou moins dur, plus ou moins chaud. C'est donc au souvenir ou à l'idée intellectuelle, qu'elle conserve de certaines grandeurs, de certains degrés de dureté & de chaleur, qu'elle juge

des nouveaux objets qu'elle rencontre : c'est ce souvenir qui, lui faisant faire des comparaisons, lui fait remarquer les différentes idées ou connoissances que les sensations actuelles lui transmettent.

§. 33. Cependant, puisque nous avons vu que le souvenir n'est qu'une manière de sentir, c'est une conséquence que les idées intellectuelles ne diffèrent pas essentiellement des sensations mêmes. Mais vraisemblablement notre statue n'est pas capable de faire cette réflexion. Tout ce qu'elle peut savoir, c'est qu'elle a des idées qui lui servent pour régler ses jugemens, & qui ne sont pas des sensations. Supposé donc qu'elle eût occasion de réfléchir sur l'origine de ses connoissances, voici, je pense, comment elle raisonneroit.

§. 34. « Mes idées sont bien différentes de mes sensations, puisque les unes sont en moi, & les autres au contraire dans les objets. Or, contrairement, c'est avoir des idées. Mes connoissances ne dépendent donc d'aucune sensation. D'ailleurs, je ne juge des objets qui sont sur moi des impressions différentes, que par la comparaison que j'en fais aux idées que j'ai déjà. J'ai donc des idées avant d'avoir des sensations. Mais ces idées, me les suis-je données à moi-même ? Non sans doute : comment cela seroit-il possible ? Pour se donner l'idée d'un triangle, ne faudroit-il pas déjà l'avoir ? Or, si je l'avois, je ne me la donne pas. Je suis donc un être qui par moi-même ai naturellement des idées ; elles sont nées avec moi ».

Les idées étant le fond de toutes nos connoissances, elles constituent plus particulièrement ce que nous nommons l'être pensant : & quoique les sensations soient le principe de la pensée, & n'appartiennent dans le vrai qu'à l'âme, elles paroissent s'arrêter dans le corps, & être tout-à-fait inutiles à la génération des idées. Notre statue ne manqueroit donc pas de tomber dans l'erreur des idées innées, si elle étoit capable, comme nous, de se perdre dans de vaines spéculations. Mais ce n'est pas la peine d'en faire un philosophe, pour lui apprendre à raisonner si mal.

§. 35. N'ayant pas déterminé jusqu'où elle portera sa curiosité, principal mobile des opérations de son âme ; je n'entreprends pas d'entrer dans un plus grand détail des connoissances que la réflexion peut lui faire acquérir. Il suffit d'observer que tous les rapports des grandeurs étant renfermés dans les sensations du tact, elle les remarquera, lorsqu'elle sera intéressée à les connoître. Mon objet n'est pas d'expliquer la génération de toutes les idées, je me borne à démontrer qu'elles lui viennent par les sens ; & que ce sont les besoins qui lui apprennent à les démêler.

Observations propres à faciliter l'intelligence de ce qui sera dit en traitant de la vue.

§. 1. Après les détails où nous venons d'entrer, cet article paroitra tout-à-fait inutile ; & j'avoue qu'il le seroit, s'il ne préparait pas le lecteur à se convaincre des observations que nous ferons sur la vue. La manière, dont les mains jugent des objets par le moyen d'un bâton, de deux, ou d'un plus grand nombre, ressemble si fort à la manière dont les yeux en jugent par le moyen des rayons, que depuis Descartes on explique communément l'un de ces problèmes par l'autre. Le premier fera l'objet de cet article.

§. 2. La première fois que la statue saisit un bâton, elle n'a connoissance que de la partie qu'elle tient : c'est-là qu'elle rapporte toutes les sensations qu'il fait sur elle.

Elle ne sait donc pas qu'il est étendu ; & par conséquent elle ne peut pas juger de la distance des corps sur lesquels elle le porte.

Ce bâton peut être incliné différemment, & dès-lors il fait sur sa main des impressions différentes. Mais ces impressions ne lui apprennent pas qu'il est incliné, tant qu'elle ignore qu'il est étendu. Elles ne sauroient donc encore lui découvrir les différentes situations des objets.

Pour juger par son moyen des distances, il faut qu'elle l'ait touché dans toute sa longueur ; & pour juger des situations par l'impression qu'elle en reçoit, il faut que, pendant qu'elle le tient d'une main, elle en étudie de l'autre la direction.

§. 3. Tant qu'elle ne saura pas juger de la direction de deux bâtons, dont la longueur lui est connue, & qu'elle tient l'un de la main droite, & l'autre de la main gauche ; elle ne pourra pas découvrir s'ils se croisent quelque part, ni même si leurs extrémités s'éloignent, ou si elles se rapprochent. Elle croira souvent toucher deux corps, lorsqu'elle n'en touchera qu'un : elle croira en haut ce qui est en bas, en bas ce qui est en haut. Mais dès qu'elle sera capable de remarquer les différentes directions, suivant la différence des impressions ; alors elle connoitra la situation des bâtons, & par-là elle jugera de celle des corps.

Ce jugement ne sera d'abord qu'un raisonnement fort lent. Elle se dira en quelque sorte : ces bâtons ne peuvent se croiser, que l'extrémité de celui que je tiens de la main droite ne soit à ma gauche, & que l'extrémité de celui que je tiens de la main gauche ne soit à ma droite. Par conséquent les corps qu'ils touchent sont dans une situation contraire à celle de mes mains ; & je dois juger à droite ce que je sens de la main gauche, & à gauche ce que je sens de la main droite. Dans la suite ce raisonnement lui deviendra si familier, & se fera si rapidement, qu'elle

jugera de la situation des corps, sans paroître faire la moindre attention à celle de ses mains.

§. 4. Ce n'est plus à l'extrémité qui agit sur la main qu'elle rapporte les *sensations* qu'un bâton lui transmet ; elle sent au contraire à l'extrémité opposée la dureté ou la mollesse des corps sur lesquels elle le porte ; & cette habitude lui fera distinguer des *sensations* qu'elle ne distinguoit pas auparavant.

Supposons qu'elle appuie la paume de la main sur trois jones d'égale longueur, & réunis comme s'ils n'en formoient qu'un seul, elle aura une *sensation* confuse, ou elle ne démêlera pas l'action de chaque jone. Écartons ces jones seulement par le bas : aussi tôt elle apperçoit distinctement trois points de résistance, & par là elle discerne l'impression que chaque jone fait sur elle.

Mais il faut bien remarquer qu'elle ne fait cette différence que parce qu'elle a appris à juger de l'inclinaison par la *sensation*. Si elle n'avoit pas fait les expériences nécessaires pour porter ce jugement, elle sentiroit dans sa main un seul point de résistance, soit que les jones fussent réunis par le bas, soit qu'ils fussent écartés.

Cette expérience confirme le sentiment que j'ai adopté sur la vue. Car ne se peut-il pas que, comme la main, l'œil ne confonde des *sensations* semblables, lorsqu'il ne les juge qu'en lui-même ; & qu'il ne commence à en faire la différence, qu'autant qu'il s'accoutume à les rapporter au-dehors ? Il suffit de considérer que les rayons font sur lui l'effet que les jones font sur la main.

§. 5. Pour déterminer l'intervalle que laissent entr'elles les extrémités de deux bâtons qui se croisent, il suffit à un géomètre de déterminer la grandeur des angles & celle des côtés.

La statue ne peut pas suivre une méthode où il y ait autant de précision. Mais elle fait à-peu-près quelle est la grandeur des bâtons, combien ils sont inclinés, le point où ils se croisent ; & elle juge que les extrémités, qui portent sur les objets, s'écartent ou se rapprochent dans la même proportion que les extrémités qu'elle saisit. On imagine donc comment, à force de tâtonner, elle se fera une espèce de Géométrie, & jugera de la grandeur des corps à l'aide de deux bâtons.

Si elle avoit quatre mains, elle pourroit, par le même artifice, juger tout-à-la-fois de la hauteur & de la largeur d'un objet ; & si elle en avoit un plus grand nombre, elle pourroit l'appercevoir sous une plus grande quantité de rapports. Il suffiroit qu'elle contractât l'habitude de porter des jugemens sur les impressions que lui transmettroient dix bâtons ou davantage.

C'est ainsi que, sans aucune connoissance de la Géométrie, elle se conduiroit, en tâtonnant, d'après les principes de cette science ; & pour dite encore plus, c'est aussi que, dans le déve-

loppement de nos facultés, il y a des principes qui nous échappent au moment même qu'ils nous guident. Nous ne les remarquons pas, & cependant nous ne faisons rien que par leur influence.

Aussi la connoissance des principes de la Géométrie seroit elle tout-à-fait inutile à notre statue. Ce ne seroit jamais qu'en tâtonnant, qu'elle en pourroit faire l'application aux bâtons dont elle se sert. Or, dès qu'elle tâtonne, elle porte nécessairement les mêmes jugemens, que si elle raisonne d'après ces principes. Il auroit donc été superflu de lui supposer des idées innées sur les grandeurs & sur les situations ; c'est assez qu'elle ait des mains.

Du repos, du sommeil, & du réveil dans un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Le mouvement paroît à notre statue un état si naturel, & elle a une si grande curiosité de se transporter par-tout, & de tout manier, qu'elle ne prévoit pas sans doute l'inaction où elle ne peut manquer de tomber. Mais peu-à-peu ses forces l'abandonnent ; & commençant à sentir de la lassitude, elle la combat quelque tems par le desir qu'elle a encore de se mouvoir ; enfin, le repos devient le plus pressant de ses besoins ; elle sent que, malgré elle, sa curiosité cède ; elle étend les bras, & reste immobile.

§. 2. Cependant l'activité de sa mémoire se conserve encore ; & il lui semble qu'elle ne vit plus que par le souvenir de ce qu'elle a été ; mais la mémoire se repose à son tour ; les idées qu'elle retrace, s'affoiblissent insensiblement, & paroissent se perdre dans un éloignement, d'où elles jettent à peine une lueur qui va s'éteindre. Enfin, toutes les facultés sont assoupies ; & c'est pour la statue l'état de sommeil.

§. 3. Au bout de quelques heures, le repos commence à lui rendre ses forces. Ses idées reviennent lentement, passent rapidement ; & son ame, suspendue entre le sommeil & la veille, se sent comme une vapeur légère, qui, d'un moment à l'autre, se dissipe & se reproduit. Cependant le mouvement renaît peu-à-peu dans toutes les parties de son corps, ses idées se fixent, ses habitudes se renouvellent, son ame lui est rendue toute entière, elle croit vivre pour la seconde fois.

Ce réveil lui paroît délicieux. Elle porte les mains sur elle avec étonnement, elle les porte sur tout ce qui l'environne : charmée de se retrouver & de retrouver encore les objets qui lui sont familiers ; sa curiosité & tous ses desirs renaissent avec plus de vivacité. Elle s'y livre toute entière, se transporte de côté & d'autre, reconnoît ce qu'elle a déjà connu, & acquiert de nouvelles connoissances. Elle se fatigue donc pour

la seconde fois; & , cédant à la lassitude , elle s'abandonne encore au sommeil.

§. 4. En passant à plusieurs reprises par ces différents états , elle se fera une habitude de les prévoir ; & ils lui deviendront si naturels , qu'elle s'endormira & se réveillera sans être étonnée.

§. 5. C'est au souvenir d'avoir passé de l'un à l'autre , qu'elle les distingue. Elle a d'abord senti ses forces s'abandonner insensiblement : elle les a senties ensuite se renouveler tout-à-coup. Ce passage brusque d'une inaction totale à l'exercice de toutes ses facultés la surprend , & par-là lui paroît une seconde vie. Il suffit donc de l'opposition qui est entre l'instant de faiblesse , qui a immédiatement précédé le sommeil , & l'instant de force où elle se réveille , pour qu'elle se sente comme si elle avoit cessé d'être. Si elle avoit repris l'usage de ses facultés par des degrés insensibles , elle n'eût rien pu remarquer de semblable.

§. 6. Cependant elle ne se représente pas ce que ce peut être que l'état d'où elle sort au réveil. Elle ne juge point quelle en a été la durée , elle ne fait pas même s'il a duré. Car rien ne peut lui faire soupçonner qu'il y ait eu en elle ni au-dehors quelque succession. Elle n'a donc aucune notion de l'état de sommeil , & elle n'en distingue l'état de veille que par la secousse que lui donnent toutes ses facultés au moment que les forces lui sont rendues.

De la mémoire , de l'imagination & des songes dans un homme borné au sens du toucher.

§. 1. Les *sensations* , qui viennent par le tact , sont de deux espèces : les unes sont l'étendue , la figure , l'espace , la solidité , la fluidité , la dureté , la mollesse , le mouvement , le repos ; les autres sont la chaleur & le froid , & différentes espèces de plaisirs & de douleurs. Les rapports de celles-ci sont naturellement indéterminés. Elles ne se confèrent donc dans la mémoire , que parce que les organes les ont transmises à plusieurs reprises. Mais celles-là ont des rapports qui se connoissent avec plus d'exactitude. Notre statue mesure le volume des corps avec ses mains ; elle mesure l'espace en se transportant d'un lieu dans un autre ; elle détermine les figures , lorsqu'elle en compte les côtés , & qu'elle en suit le contour ; elle juge à la résistance de la solidité ou de la fluidité , de la dureté ou de la mollesse ; enfin , elle saisit une différence sensible entre le mouvement & le repos , lorsqu'elle considère si un corps change ou ne change pas de situation par rapport à d'autres. Voilà donc , de toutes les idées , celles qui se lient le plus fortement , & le plus facilement dans sa mémoire.

§. 2. D'un côté elle s'est fait une habitude de rapporter toutes ses *sensations* à l'étendue ;

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II

puisque'elle les regarde comme les qualités des objets qu'elle touche. Toutes ses idées ne sont que de l'étendue chaude ou froide , solide ou fluide &c. ; par-là , celles dont les rapports sont le plus vagues , comme celles dont les rapports se déterminent le mieux , sont toutes liées à une même idée. En un mot , toutes ses *sensations* ne sont , à son égard , que des modifications de l'étendue.

§. 3. D'un autre côté la *sensation* de l'étendue est telle que notre statue ne la peut perdre que dans un sommeil profond. Lorsqu'elle est éveillée , elle sent toujours qu'elle est étendue ; car elle sent toutes les parties de son corps qui pèsent sur le lieu où elles reposent , & qui le mesurent. Tant qu'elle est éveillée , elle ne peut donc pas avec le tact , comme avec les autres sens , être entièrement privée de toute espèce de *sensations*. Il lui en reste toujours une , à laquelle toutes les autres sont liées ; & que je regarde , par cette raison , comme la base de toutes les idées dont elle conserve le souvenir. Tout prouve donc que la mémoire des idées , qui viennent par le tact , doit être plus forte , & durer beaucoup plus que celle des idées qui viennent par les autres sens.

§. 4. Les idées peuvent se retracer avec plus ou moins de vivacité. Lorsqu'elles se réveillent faiblement , la statue se souvient seulement d'avoir touché tel ou tel objet ; mais , lorsqu'elles se réveillent avec force , elle se souvient des objets , comme si elle les touchoit encore. Or , j'ai appelé *imagination* cette mémoire vive , qui fait paroître présent ce qui est absent.

§. 5. Si nous joignons à cette faculté la réflexion , ou cette opération qui combine les idées , nous verrons comment la statue pourra se représenter dans un objet les qualités qu'elle aura remarquées dans d'autres. Supposons qu'elle desire de jouir tout-à-la-fois de plusieurs qualités qu'elle n'a point encore rencontrées ensemble , elle les imaginera réunies , & son imagination lui procurera une jouissance qu'elle ne pourroit pas obtenir par le tact.

§. 6. Voilà la signification la plus étendue qu'on donne au mot *imagination* : c'est de le considérer comme le nom d'une faculté qui combine les qualités des objets , pour en faire des ensembles dont la nature n'offre point de modèles. Par-là , elle procure des jouissances qui , à certains égards , l'emportent sur la réalité même : car elle ne manque pas de supposer dans les objets dont elle fait jouir , toutes les qualités qu'on desire y trouver.

§. 7. Mais la jouissance par le toucher peut se réunir à celle qui se fait par l'imagination ; & ce sera alors pour la statue les plus grands plaisirs dont elle puisse avoir connoissance. Lorsqu'elle touche un objet , rien n'empêche que l'imagination ne le lui représente quelquefois avec

N n -

des qualités agréables qu'il n'a pas, & ne fasse paroître celles par où il pourroit lui déplaire. Il suffira pour cela d'un désir vif d'y rencontrer les unes, & de n'y pas trouver les autres.

§. 8. L'imagination ne peut lui offrir tant d'attraits de la part des objets, qu'elle ne lui fasse souvent trouver du plaisir à se mouvoir, lors même que les membres fatigués commencent à se refuser à ses desirs. Elle lui retrace même quelquefois ce plaisir avec tant de vivacité, qu'elle la distrair de la lassitude de ses organes. Alors il n'y a qu'un excès de fatigue qui puisse lui faire goûter le repos. Un état de peine & de douleur sera le fruit d'un désir auquel elle s'est livrée avec trop peu de modération ; & , lorsqu'elle en aura souvent fait l'épreuve, elle apprendra à se méfier des attraits du plaisir, & sera plus attentive à consulter ses forces.

§. 9. Entre la veille & le sommeil profond, nous pouvons distinguer deux états mitoyens : l'un où la mémoire ne rappelle les idées que d'une manière fort légère ; l'autre où l'imagination les rappelle avec tant de vivacité, & en fait des combinaisons si sensibles, qu'on croit toucher les objets qu'on ne fait qu'imaginer.

Lorsque la statue s'est endormie dans un lieu où elle a appris à se conduire sans danger, elle peut imaginer qu'il est semé d'épines, de cailloux, qu'elle marche, & qu'à chaque pas elle se déchire, tombe, se heurte, & ressent de la douleur. Quoiqu'étonnée de ce chagrement, elle n'en peut douter ; & son état est le même pour elle, que si elle étoit éveillée, & que ce lieu fût en effet tel qu'il lui paroît.

§. 10. Pour découvrir la cause de ce songe, il suffit de considérer qu'avant le sommeil, elle avoit les idées d'un lieu où elle pouvoit se promener sans craindre ; celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chute, de douleur ; enfin, celles d'un lieu où elle avoit fait l'épreuve de toutes ces choses. Or, qu'arrive-t-il dans le sommeil ? C'est que cette dernière idée ne se réveille point du tout. Celles d'épines, de cailloux, de déchiremens, de chute, de douleur, & du lieu où elle n'a rien connu de semblable, se retracent avec la même vivacité que si les objets étoient présents ; & , se réunissant, il faut que la statue croie que ce lieu est devenu tel que son imagination le lui représente. Si elle se fût rappelée le lieu où elle s'est déchirée, où elle a fait des chûtes, elle ne fût pas tombée dans cette erreur. Il ne se fait donc dans les songes des associations si bizarres & si contraires à la vérité, que parce que les idées, qui rétablissent l'ordre, se trouvent interceptées.

Il n'est pas étonnant qu'alors les idées se reproduisent dans un désordre qui rapproche & réunit celles qui sont les plus étrangères. Ainsi que le sommeil est le repos du corps, il est celui de la mémoire, de l'imagination & de toutes

les facultés de l'âme ; & ce repos a différents degrés. Si ces facultés sont entièrement assoupies, le sommeil est profond. Si elles ne le sont que jusqu'à un certain point, la mémoire & l'imagination, assez éveillées pour rappeler certaines idées, ne le sont pas assez pour en rappeler d'autres : dès-lors celles qui se présentent, forment les ensembles les plus extraordinaires.

§. 11. Je frappe la statue au milieu de son rêve, & je l'arrache au sommeil. Son premier sentiment est la crainte ; osant à peine se mouvoir, elle étend les bras avec méfiance ; & toute étonnée de ne point retrouver les objets dont elle a cru recevoir des blessures, elle se froule & hâte de marcher. Peu-à-peu elle se rassure ; elle ne fait pas si elle se trompe actuellement, ou si elle s'est trompée le moment précédent. Sa confiance augmente, & elle oublie l'état où elle s'est trouvée en songe, pour jouir uniquement de celui où elle est au réveil.

§. 12. Cependant le sommeil lui devient encore nécessaire. Bile s'y livre, elle a de nouveaux songes, & au réveil ils sont suivis du même étonnement.

En effet ces illusions doivent lui paroître bien étranges. Elle ne sauroit soupçonner qu'elles se sont offertes à elle dans le repos qu'elle dormoit, puisqu'elle n'a aucune idée de la durée de son sommeil. Au contraire elle ne doute pas qu'elle ne fût éveillée ; car veiller pour elle, c'est toucher & réfléchir sur ce qu'elle touche. Ses songes ne lui paroissent donc pas des songes, & elle n'en doit avoir que plus d'inquiétude. Elle ne comprend pas pourquoi elle porte sur ses mêmes objets des jugemens si différens ; elle ne sait où est l'erreur ; & elle passe tout-à-tour de la défiance que lui donnent ses songes, à la confiance que lui rend l'état de veille.

§. 13. Il n'est pas possible qu'elle se souvienne de toutes les idées qu'elle a eues, étant éveillée ; il doit en être de même de celles qu'elle a eues dans le sommeil.

Quant à la cause qui lui rappelle quelques uns de ses songes, voici mes conjectures.

Si l'impression en a été vive, & s'il s'offre les idées dans un désordre qui contredit d'une manière frappante les jugemens qui ont précédé le repos où elle s'est endormie, son étonnement en ce cas lie ces idées à la chaîne de ses connoissances. Au réveil, le même étonnement, qui subsiste encore, lui fait faire des efforts pour se les rappeler en détail, & elle se les rappelle. Elle n'en aura au contraire aucun souvenir, si l'intervalle du songe au réveil a été assez long, & rempli par un sommeil assez profond, effacer toute l'impression de l'étonnement où elle a été. Enfin, s'il ne lui reste que peu de surprise, quelquefois elle ne se rappellera qu'une partie de son rêve, d'autres fois elle se

souviendra seulement d'avoir eu des idées fort extraordinaires.

Ses songes ne se gravent donc dans sa mémoire que parce qu'ils se lient à des jugemens d'habitude qu'ils contredisent; & c'est la surprise où elle est encore à son réveil, qui l'engage à se les rappeler.

De principal organe du toucher.

§. 1. Les détails des articles précédens démontrent assez que la main est le principal organe du tact. C'est en effet celui qui s'accommode le mieux à toutes sortes de surfaces. La facilité d'étendre, de racourcir, de plier, de séparer, de joindre les doigts, fait prendre à la main bien des formes différentes. Si cet organe n'étoit pas aussi mobile & aussi flexible, il faudroit beaucoup plus de tems à notre statue pour acquérir les idées des figures: & combien ne seroit-elle pas bornée dans ses connoissances, si elle en étoit privée!

Si ses bras étoient, par exemple, terminés au poignet, elle pourroit découvrir qu'elle a un corps, & qu'il y en a d'autres hors d'elle: elle pourroit, en les embrassant, se faire quelque idée de leur grandeur & de leur forme; mais elle ne jugeroit qu'imparfaitement de la régularité ou de l'irrégularité de leurs figures.

Elle sera encore plus bornée, si nous ne laissons aucune articulation dans ses membres. Réduite au sentiment fondamental, elle se sentira comme dans un point, s'il est uniforme; & s'il est varié, elle se sentira seulement de plusieurs manières à-la-fois.

§. 2. Les organes du toucher étant moins parfaits, moins propres à transmettre des idées, à proportion qu'ils sont moins mobiles & moins flexibles, n'en pourroit-on pas conclure que la main seroit d'un plus grand secours, si elle étoit composée de vingt doigts, qui eussent chacun un grand nombre d'articulations? Et si elle étoit divisée en une infinité de parties toutes également mobiles & flexibles, un pareil organe ne seroit-il pas une espèce de Géométrie universelle?

Ce n'est pas assez que les parties de la main soient flexibles & mobiles, il faut encore que la statue puisse les remarquer les unes après les autres, & s'en faire des idées exactes. Quelle connoissance auroit-elle des corps par le tact, si elle ne pouvoir connoître qu'imparfaitement l'organe avec lequel elle les touche? & quelle idée se formeroit-elle de cet organe, si le nombre des parties en étoit infini? Elle appliqueroit la main sur une infinité de petites surfaces. Mais qu'en résulteroit-il? Une sensation si composée, qu'elle n'y pourroit rien démêler. L'étude de ses mains seroit trop étendue pour elle; elle s'en serviroit sans pouvoir jamais bien les connoître; & elle n'acquerrait que des notions confuses.

Je dis plus: vingt doigts ne lui seroient peut-être pas si commodes que cinq. Il falloit que l'organe, qui devoit lui donner la connoissance des figures les plus composées, fût peu composé lui-même; sans quoi, il lui eût été difficile de s'en former une notion distincte; & par conséquent c'eût été un obstacle aux progrès de ses connoissances: en pareil cas elle auroit eu besoin d'un organe plus simple, qui, étant connu plus facilement, l'eût mis en état de se faire une idée du plus composé.

§. 3. Je crois donc qu'elle n'a rien à désirer à cet égard. En effet, que manque-t-il à ses mains? S'il y a des idées qu'elles ne lui donnent pas immédiatement, elles la mettent sur la voie pour les acquérir. Quand on supposeroit, ce qui n'est pas possible, qu'avant un grand nombre de doigts très-fins & très-déliés, elle démêleroit toutes les impressions qu'ils lui transmettroient à-la-fois, elle n'en connoitroit pas mieux les grandeurs, qui sont l'objet des Mathématiques. Elle remarquerait seulement, sur la surface des corps, des inégalités qui lui échappent aujourd'hui; mais qui ne lui échapperoient plus, lorsqu'elle jouira du sens de la vue.

Du toucher avec l'odorat.

§. 1. Joignons l'odorat au toucher, & rendant à notre statue le souvenir des jugemens qu'elle a portés, lorsqu'elle étoit bornée au premier de ces sens, conduisons-la dans un parterre semé de fleurs; aussi tôt ses habitudes se renouvellent, & elle se croit toutes les odeurs qu'elle sent.

§. 2. Étonnée de se trouver ce qu'elle a cessé d'être depuis si long-tems, elle n'en sauroit encore soupçonner la cause. Elle ignore qu'elle vient de recevoir un nouvel organe; & si le tact lui a appris qu'il y a des objets palpables, il ne lui apprend pas encore qu'aucun d'eux soit le principe des sentimens que nous venons de lui rendre.

Elle en juge au contraire d'après l'habitude où elle a été de les regarder comme des manières d'être qu'elle ne doit qu'à elle-même. Il lui paroît tout naturel d'être tantôt une odeur, tantôt une autre: elle n'imagine pas que les corps puissent contribuer: elle ne leur connoît que les qualités que le tact seul y fait découvrir.

§. 3. La voilà tout-à-la-fois deux êtres bien différens: l'un, qu'elle ne peut saisir, & qui paroît lui échapper à chaque instant; l'autre, qu'elle touche, & qu'elle peut toujours retrouver.

§. 4. Portant au hasard la main sur les objets qu'elle rencontre, elle saisit une fleur qui lui reste dans les doigts. Son bras, mis sans dessein, l'approche & l'éloigne tour-à-tour de son visage: elle se sent d'une certaine manière avec plus ou moins de vivacité.

Etonnée, elle répète cette expérience avec dessein. Elle prend & quitte plusieurs fois cette fleur. Elle se confirme qu'elle est ou cesse d'être d'une certaine manière, suivant qu'elle l'approche ou l'éloigne. Enfin, elle commence à soupçonner qu'elle lui doit le sentiment dont elle est modifiée.

§. 5. Elle donne toute son attention à ce sentiment, elle observe avec quelle vivacité il augmente, elle en suit les degrés, les compare avec les différens points de distance, où la fleur est de son visage; & l'organe de l'odorat ayant été plus affecté, lorsqu'il a été touché par le corps odoriférant, elle découvre en elle un nouveau sens.

§. 6. Elle recommence ces expériences: elle approche la fleur de ce nouvel organe, elle l'en éloigne: elle compare la fleur présente avec le sentiment produit, la fleur absente avec le sentiment éteint: elle se confirme qu'il lui vient de la fleur, elle juge qu'il y est.

§. 7. A force de répéter ce jugement, elle s'en fait une si grande habitude, qu'elle le porte au même instant qu'elle sent. Dès-lors il se confond si bien avec la *sensation*, qu'elle n'en sauroit faire la différence. Elle ne se borne plus à juger l'odeur dans la fleur, elle l'y sent.

§. 8. Elle se fait une habitude des mêmes jugemens; à l'occasion de tous les objets qui lui donnent des sentimens de cette espèce; & les odeurs ne sont plus ses propres modifications: ce sont des impressions que les corps odoriférans font sur l'organe de l'odorat; ou plutôt ce sont les qualités mêmes de ces corps.

§. 9. Ce n'est pas sans surprise qu'elle se voit engagée à porter des jugemens aussi différens de ceux qui lui ont été auparavant si naturels; & ce n'est qu'après des expériences souvent répétées, que le toucher détruit les habitudes contractées avec l'odorat. Elle a autant de peine à mettre les odeurs au nombre des qualités des objets, que nous en avons nous-mêmes à les regarder comme nos propres modifications.

§. 10. Mais enfin, familiarisée peu-à-peu avec ces sortes de jugemens, elle distingue les corps auxquels elle juge que les odeurs appartiennent de ceux auxquels elle juge qu'elles n'appartiennent pas. Ainsi l'odorat, réuni au toucher, lui fait découvrir une nouvelle classe des objets palpables.

§. 11. Remarquant ensuite la même odeur dans plusieurs fleurs, elle ne la regarde plus comme une idée particulière; elle la regarde au contraire comme une qualité commune à plusieurs corps. Elle distingue par conséquent autant de classes de corps odoriférans, qu'elle découvre d'odeurs différentes; & elle se forme une plus grande quantité de notions abstraites ou générales, que lorsqu'elle étoit bornée au sens de l'odorat.

§. 12. Curieuse d'étudier de plus en plus ces nouvelles idées, tantôt elle sent les fleurs une à une, tantôt elle en sent plusieurs ensemble. Elle remarque la *sensation* qu'elles font séparément, & celle qu'elles font après leur réunion. Elle distingue plusieurs odeurs dans un bouquet, & son odorat acquiert un discernement qu'il n'eût point eu, sans le secours du tact.

Mais ce discernement aura des bornes, si les odeurs lui viennent d'une certaine distance, si elles sont en grand nombre, & si sur-tout le mélange en est tel, qu'elles ne dominent point les unes sur les autres; elles se confondront dans l'impression qu'elles feront ensemble, & il lui sera impossible d'en reconnoître aucune. Cependant il y a lieu de conjecturer que son discernement à cet égard sera plus étendu que le nôtre: car les odeurs ayant plus d'attrait pour elle que pour nous qui sommes partagés entre toutes les jouissances des autres sens, elle s'exercera davantage à en démêler les différences.

Ces deux sens, par l'exercice qu'ils se procurent mutuellement, produisent donc, étant réunis, des connoissances & des plaisirs qu'ils ne donnoient pas, étant séparés.

§. 13. Pour appercevoir sensiblement comment les jugemens se distinguent des *sensations*, ou s'y confondent, parfumons des corps dont la figure peu composée soit familière à notre statue, & présentons-les lui au premier moment que nous lui donnons le sens de l'odorat. Qu'une certaine odeur soit, par exemple, toujours dans un triangle, un autre dans un carré; chacune se liera avec la figure qui lui est particulière; & dès-lors la statue ne pourra plus être frappée de l'une ou de l'autre, qu'aussi-tôt elle ne se représente un triangle ou un carré: elle croira sentir une figure dans une odeur, & trouvera une odeur dans une figure.

Elle remarquera que, s'il y a des figures qui n'ont point d'odeur, il n'y a point d'odeur qui n'emporte constamment une certaine figure; & elle attribuera à l'odorat des idées qui n'appartiennent qu'au toucher. Pour bouleverser ensuite toutes ses notions, il n'y auroit qu'à parfumer de différentes odeurs des corps de même figure, & à parfumer de la même odeur des corps de figure différente.

§. 14. Le jugement, qui lie une figure triangulaire à une odeur, peut se répéter rapidement toutes les fois que l'occasion s'en présente; parce qu'il n'a pour objet que des idées peu composées. C'est pourquoi il est propre à se confondre avec la *sensation*. Mais, si la figure étoit compliquée, il faudroit un plus grand nombre de jugemens pour la lier à l'odeur. La statue ne se la représenteroit plus avec la même facilité; elle ne jugeroit plus que la figure & l'odeur lui sont connues par le même sens.

Lorsqu'elle étudie, par exemple, une rose au

toucher, elle lie l'odeur à l'ensemble des feuilles, à leur tissu, &c. à toutes les qualités par où le tact la distingue des autres fleurs qui lui sont connues. Par-là elle s'en fait une notion complexe, qui suppose autant de jugemens, qu'elle y remarque de qualités propres à la lui faire reconnaître. A la vérité elle en jugera quelquefois à la première impression qu'elle sentira, en y portant la main. Mais elle y sera si souvent trompée, qu'elle s'appercvra bientôt que, pour éviter toute méprise, elle est obligée de se rappeler l'idée la plus distincte que le tact lui en a donnée : &c. de se dire : « la rose diffère de l'œillet, parce qu'elle a telle forme, tel tissu, &c. ». Or, ces jugemens étant en grand nombre, il ne lui est plus possible de les répéter tous au moment qu'elle sent cette fleur, au-lieu donc de sentir les qualités palpables dans l'odeur, elle s'appercvrait qu'elle se les rappelle peu-à-peu &c. elle ne tombe plus dans l'erreur d'attribuer à l'odorat des idées qu'elle ne doit qu'au toucher.

Ses méprises sont fort sensibles, lorsqu'à l'occasion des odeurs elle répète, sans le remarquer, des jugemens dont elle a contracté l'habitude. Elle en fera qui le seront beaucoup moins, quand nous lui donnerons le sens de la vue.

De l'ouïe, de l'odorat & du tact réunis.

§. 1. Notre statue sera, comme dans l'article précédent, étonnée de se trouver ce qu'elle a été, si au moment que nous ajoutons l'ouïe à l'odorat & au toucher, elle reprend toutes les habitudes qu'elle a contractées avec le premier de ces sens. Ici elle est le chant des oiseaux, là le bruit d'une cascade, plus loin celui des arbres agités, un moment après le bruit du tonnerre ou d'un orage terrible.

Toute entière à ces sentimens, son tact & son odorat n'ont plus d'exercice. Qu'un silence profond succède tout-à-coup, il lui semblera qu'elle est enlevée à elle-même. Elle est quelque temps sans pouvoir reprendre l'usage de ses premiers sens. Enfin, rendue peu-à-peu à elle, elle recommence à s'occuper des objets palpables & odoriférans.

§. 2. Elle trouve ce qu'elle ne cherchoit pas : car, ayant saisi un corps sonore, elle l'agite sans en avoir le dessein ; & l'ayant par hasard tout-à-tour approché & éloigné de son oreille, c'en est assez pour la déterminer à le rapprocher & à l'éloigner à plusieurs reprises. Guidée par les différens degrés d'impression, elle l'applique à l'organe de l'ouïe ; & , après avoir répété cette expérience, elle juge les sons dans cette partie, comme elle a jugé les odeurs dans une autre.

§. 3. Cependant elle observe que son oreille n'est modifiée qu'à l'occasion de ce corps : elle entend des sons, lorsqu'elle l'agite ; elle n'entend

plus rien, lorsqu'elle cesse de l'agiter. Elle juge donc que ces sons viennent de lui.

§. 4. Elle répète ce jugement, & elle parvient à le faire avec tant de promptitude, qu'elle ne remarque plus d'intervalle entre le moment où ces sons lui frappent l'oreille, & celui où elle juge qu'ils sont dans ce corps. Entendre ces sons & les juger hors d'elle, sont deux opérations qu'elle ne distingue plus. Au lieu donc de les appercevoir comme des manières d'être d'elle-même, elle les appercevrait comme des manières d'être du corps sonore. En un mot, elle les entend dans ce corps.

§. 5. Si nous lui faisons faire la même expérience sur d'autres sons, elle portera encore les mêmes jugemens, & elle les confondra avec la sensation. Dans la suite cette manière de sentir lui deviendra même si familière, que son oreille n'aura plus besoin des leçons du tact. Tout son lui paraîtra venir de dehors, même dans les occasions où elle ne pourra pas toucher les corps qui le transmettent. Car un jugement ayant été confondu par habitude avec une sensation, il doit se confondre avec toutes les sensations de même espèce.

§. 6. Si plusieurs sons, que la statue a étudiés, résonnent ensemble, elle les discernera, non-seulement parce que son oreille est capable d'en saisir jusqu'à un certain point la différence ; mais sur-tout par ce qu'elle vient de contracter l'habitude de les juger dans les corps qu'elle distingue. C'est ainsi que le toucher contribue à augmenter le discernement de l'ouïe.

Par conséquent, plus elle s'aidera du toucher pour faire la différence des sons, plus elle apprendra à les distinguer. Mais elle les confondra toutes les fois que les corps qui les produisent, cesseront de se démêler au tact.

Le discernement de l'ouïe a donc des bornes, parce qu'il y a des cas où le toucher lui-même ne sauroit tout démêler. Je ne parle pas des bornes qui ont pour cause un défaut de conformation.

§. 7. C'est sur les objets qui sont à la portée de sa main, que la statue commence à faire des expériences. En conséquence, il lui semble d'abord, à chaque bruit qui frappe son oreille, qu'elle n'a qu'à étendre le bras pour saisir le corps qui le rend : car elle n'a pas encore appris à le juger plus éloigné. Mais, comme elle y est trompée, elle fait un pas, elle en fait un second ; & , à mesure qu'elle avance, elle observe que le bruit augmente, jusqu'au moment où le corps qui le produit, est aussi près d'elle qu'il peut l'être.

Ces expériences lui apprennent peu-à-peu à juger des différens éloignemens de ce corps ; & ces jugemens, devenus familiers, se répètent si rapidement, que, se confondant avec la sensation

même, elle reconnoît enfin les distances à l'ouïe. Elle apprendra de la même manière, si un corps est à sa droite ou à sa gauche. En un mot, elle appercevra la distance & la situation d'un objet à l'ouïe, toutes les fois que l'une & l'autre seront les mêmes que dans le cas où elle a eu occasion de faire beaucoup d'expériences. N'ayant même que ce moyen pour s'en assurer, au défaut du tact, elle en fera si souvent usage, qu'elle jugera quelquefois aussi sûrement que nous jugeons nous-mêmes avec les yeux.

Mais elle courra risque de s'y méprendre toutes les fois qu'elle entendra des corps dont elle n'aura pas encore étudié la variété des sons, suivant la variété des situations & des distances. Il faut donc qu'elle s'accoutume à porter autant de jugemens différens, qu'il y a d'espèces de corps sonores & de circonstances où ils se sont entendre.

§. 8. Si elle n'avoit jamais entendu le même son, qu'elle n'eût touché la même figure & réciproquement, elle croiroit que les figures emportent avec elles les idées des sons, & que les sons emportent avec eux les idées des figures ; & elle ne sauroit repartir au toucher & à l'ouïe les idées qui appartiennent à chacun de ces sens. De même, si chaque son eût constamment été accompagné d'une certaine odeur, & chaque odeur d'un certain son, il ne lui seroit pas possible de distinguer les idées qu'elle doit à l'odorat, de celles qu'elle doit à l'ouïe. Ces erreurs sont semblables à celles où nous l'avons fait tomber dans l'article précédent ; & elles préparent aux observations que nous allons faire sur la vue.

Comment l'œil apprend à voir la distance, la situation, la figure, la grandeur & le mouvement des corps.

§. 1. L'étonnement de notre statue est encore la première chose à remarquer au moment que nous lui rendons la vue. Mais il est vraisemblable que les expériences, qu'elle a faites sur les sensations de l'odorat, de l'ouïe & du toucher, lui feront bientôt soupçonner que ce qui lui paroît encore des manières d'être d'elle-même, pourroit être des qualités qu'un nouveau sens va lui faire découvrir dans les corps.

§. 2. Nous avons vu qu'étant borné au tact elle ne pouvoit pas juger des grandeurs, des situations & des distances, par le moyen de deux bâtons, dont elle ne connoissoit ni la longueur, ni la direction. Or, les rayons sont à ses yeux ce que les bâtons sont à ses mains ; & l'œil peut être regardé comme un organe qui a en quelque sorte une infinité de mains, pour s'insinuer dans l'infinité de bâtons. S'il étoit capable de connoître par lui-même la longueur & la direction des

rayons, il pourroit, comme la main, rapporter à une extrémité ce qu'il sentiroit à l'autre ; & juger des grandeurs, des distances & des situations. Mais, bien loin que le sentiment qu'il éprouve, lui apprenne la longueur & la direction des rayons, il ne lui apprend pas seulement s'il y en a. L'œil n'en sent l'impression que comme la main sent celle du premier bâton qu'elle touche par l'un des bouts.

Quand même nous accorderions à notre statue une connoissance parfaite de l'optique, elle n'en feroit pas plus avancée. Elle sauroit qu'en général les rayons sont des angles plus ou moins grands, à proportion de la grandeur & de la distance des objets. Mais il ne lui seroit pas possible de mesurer ces angles. Si, comme il est vrai, les principes de l'optique sont insuffisans, pour expliquer la vision ; ils le sont, à plus forte raison, pour nous apprendre à voir.

D'ailleurs, cette science n'instruit pas sur la manière dont il faudroit mouvoir les yeux. Elle suppose seulement qu'ils sont capables de différens mouvemens, & qu'ils doivent changer de forme, suivant les circonstances.

L'œil a donc besoin des secours du tact, pour se faire une habitude des mouvemens propres à la vision ; pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons, ou à-peu-près ; & pour juger par-là des distances, des grandeurs, des situations & des figures. Il s'agit de découvrir ici quelles sont les expériences les plus propres à l'instruire.

§. 3. Soit hasard, soit douleur occasionnée par une lumière trop vive, la statue porte la main sur ses yeux ; à l'instant les couleurs disparaissent. Elle retire la main, les couleurs se reproduisent. Dès-lors elle cesse de les prendre pour ses manières d'être. Il lui semble que ce soit quelque chose d'impalpable qu'elle sent au bout de ses yeux, comme elle sent au bout de ses doigts les objets qu'elle touche.

Mais, comme nous l'avons vu, chacune est une modification simple, qui ne donne par elle-même aucune idée d'étendue. Une couleur, par conséquent, ne peut représenter des dimensions qu'aux yeux qui ont appris à les rapporter sur toutes les parties d'une surface. Quelque considérable que soit la superficie du corps qui la réfléchit, ils ne verront que le diamètre d'une ligne, s'ils n'ont pas appris à voir davantage. Ils ne verront rien, s'ils n'ont pas appris à voir au-dehors ; ils se sentiront seulement modifiés d'une certaine manière. Le toucher leur fait contracter l'habitude de juger une couleur sur toute une surface, comme il y juge lui-même le chaud ou le froid. Or, ces dernières sensations ne portent pas avec elles l'idée d'étendue ; mais elles s'étendent suivant toutes les dimensions des corps auxquels nous les rapportons.

§. 4. Comme les couleurs sont enlevées à la statue, lorsqu'elle porte la main sur la surface extérieure de l'organe de la vue; c'est sur cette même surface, qu'elle croit d'abord les voir paroître ou disparaître: c'est-là qu'elle commence à leur donner de l'étendue.

Quand les corps s'éloignent ou s'approchent, elle ne juge d'ont point encore ni de leur distance, ni de leur mouvement. Elle aperçoit seulement des couleurs qui paroissent plus ou moins, ou qui disparaissent tout-à-fait.

§. 5. Cette surface lumineuse est égale à la surface extérieure de l'œil: elle est par conséquent fort peu étendue. Mais c'est tout ce que voit la statue; & ses yeux n'apercevant rien au-delà, elle n'imagine pas comment quelque chose pourroit lui paroître plus grand ou plus petit. Elle n'y démêle donc point de bornes, elle la voit immense.

§. 6. Tout est confus dans cette surface. Les couleurs ne portant point avec elles l'idée d'étendue, l'œil n'y peut discerner des grandeurs, des figures & des situations, qu'autant qu'il les applique sur des objets dont la grandeur, la figure & la situation lui sont connues par quelque autre voie. Or, il n'a aucune connoissance de ces choses, lorsqu'il ne voit encore les couleurs que comme une surface qui le touche immédiatement: il faut que le tact lui apprenne à les éloigner de lui, & à les voir sur les objets dont il connoît lui-même la grandeur, la figure & la situation.

§. 7. Par curiosité ou par inquiétude, la statue continue de porter la main devant ses yeux: elle l'éloigne, elle l'approche; & la surface qu'elle voit en est plus lumineuse ou plus obscure. Aussitôt elle juge que le mouvement de sa main est la cause de ces changemens; & comme elle fait qu'elle la met à une certaine distance, elle soupçonne que cette surface n'est pas aussi près d'elle qu'elle l'a crue.

§. 8. Alors elle touche par hasard un corps qu'elle a devant les yeux; & le couvrant avec la main, elle substitue une couleur à une autre. Elle laisse romber les bras, la première couleur reparaît. Il lui semble donc que sa main fait, à une certaine distance, succéder ces deux couleurs.

Une autre fois elle la promène sur une surface, & voyant une couleur qui se meut sur un autre couleur, dont les parties paroissent & disparaissent tour-à-tour, elle juge sur ce corps la couleur immobile, & sur sa main la couleur qui se meut. Ce jugement lui devient familier; & elle voit les couleurs s'éloigner de ses yeux, & se porter sur sa main & sur les objets qu'elle touche.

§. 9. Étonnée de cette découverte, elle cherche autour d'elle, si elle ne touchera pas tout ce qu'elle voit. Sa main rencontre un corps d'une nouvelle couleur, son œil aperçoit une autre

surface, & les mêmes expériences lui font porter les mêmes jugemens.

Curieuse de découvrir s'il en est de même de toutes les sensations de cette espèce, elle porte la main sur tout ce qui l'environne; & touchant un corps peint de plusieurs couleurs, son œil contracte l'habitude de les démêler sur une surface qu'il juge éloignée.

C'est sans doute par une succession de sentimens bien agréables pour elle, qu'elle conduit ses yeux dans ce cahos de lumière & de couleurs. Engagée par le plaisir, elle ne se laisse point de recommencer les mêmes expériences, & d'en faire de nouvelles. Elle accoutume peu-à-peu ses yeux à se fixer sur les objets qu'elle touche; ils se font une habitude de certains mouvemens; & bientôt ils percent comme à travers un nuage, pour voir dans l'éloignement les objets que la main saisit, & sur lesquels elle semble répandre la lumière & les couleurs.

§. 10. En conduisant tour-à-tour sa main de ses yeux sur les corps, & des corps sur ses yeux, elle mesure les distances. Elle approche ensuite ces mêmes corps, & les éloigne alternativement. Elle étudie les différentes impressions que son œil reçoit à chaque fois; & s'étant accoutumée à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, elle voit les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce qu'elle les voit où elle les touche.

§. 11. La première fois qu'elle porte la vue sur un globe, l'impression qu'elle en reçoit, ne représente qu'un cercle plat mêlé d'ombre & de lumière. Elle ne voit donc pas encore un globe, elle ne démêle pas même un cercle. Car son œil n'a point encore appris à régler ses mouvemens, pour saisir l'ensemble d'une figure. Mais elle touche le globe; & conduisant de la main sa vue sur toute la surface, elle juge que la couleur qu'elle voit, s'étend & prend de la rondeur & du relief.

Elle répète cette expérience, & elle répète le même jugement. Par-là elle lie les idées de rondeur & de convexité à l'impression que fait sur elle un certain mélange d'ombre & de lumière. Elle essaie ensuite de juger d'un globe qu'elle n'a pas encore touché. Dans les commencemens elle s'y trouve sans doute quelquefois embarrassée: mais le tact lève l'incertitude; & par l'habitude qu'elle se fait de juger qu'elle voit un globe, elle forme ce jugement avec tant de promptitude & d'assurance, & lie si fort l'idée de cette figure à une surface, où l'ombre & la lumière sont dans une certaine proportion, qu'enfin elle ne voit plus à chaque fois, que ce qu'elle s'est dit si souvent qu'elle doit voir.

§. 12. Elle apprendra également à voir un cube, lorsque ses yeux faisant une étude des impressions qu'ils reçoivent au moment que la main

sent les angles & les faces de cette figure, elle contractera l'habitude de remarquer, dans les différens degrés de lumière, les mêmes angles & les mêmes faces; & ce n'est qu'alors qu'elle discernera un globe d'un cube.

§. 13. L'œil ne parvient donc à voir distinctement une figure, que parce que la main lui apprend à en saisir l'ensemble. Il faut que, le dirigeant sur les différentes parties d'un corps, elle lui fasse donner son attention d'abord à une, puis à deux, peu-à-peu à un plus grand nombre; & en même tems, aux différentes impressions de la lumière. S'il n'étudioit pas séparément chaque partie, il ne verroit jamais la figure entière; & s'il n'étudioit pas avec quelle variété la lumière agit sur lui, il ne verroit que des surfaces plates. Ainsi la statue ne parvient à voir tant de choses à-la-fois, que parce que, les ayant remarquées séparément, elle se rappelle en un instant tous les jugemens qu'elle a portés l'un après l'autre.

§. 14. Notre expérience peut nous convaincre combien la mémoire est nécessaire pour parvenir à saisir l'ensemble d'un objet fort composé. Au premier coup-d'œil qu'on jette sur un tableau, on le voit fort imparfaitement: mais on porte la vue d'une figure à l'autre, & même on n'en regarde pas une toute entière. Plus on la fixe, plus l'attention se borne à une de ses parties: on n'aperçoit, par exemple, que la bouche.

Par-là nous contractons l'habitude de parcourir rapidement tous les détails du tableau; & nous le voyons tout entier, parce que la mémoire nous représente à-la-fois tous les jugemens que nous avons portés successivement.

Mais cela est encore très-borné à notre égard. Si j'entre, par exemple, dans un grand cercle, il ne me donne d'abord qu'une idée vague de multitude. Je ne fais que je suis au milieu de dix ou de douze personnes, qu'après les avoir parcourues; c'est-à-dire, qu'après les avoir parcourues une à une avec une lenteur qui me fait remarquer la suite de mes jugemens. Si elles n'avoient été que trois, je ne les aurois pas moins parcourues; mais c'eût été avec une rapidité qui ne m'eût pas permis de m'en apercevoir.

Si nos yeux n'embrassent une multitude d'objets qu'avec le secours de la mémoire, ceux de notre statue auront besoin du même secours, pour saisir l'ensemble de la figure la plus simple. Car, n'étant pas exercés, cette figure est encore trop composée pour eux.

§. 15. C'est la main qui, fixant successivement la vue sur les différentes parties d'une figure, les grave toutes dans la mémoire: c'est elle qui conduit, pour ainsi dire, le pinceau, lorsque les yeux commencent à répandre au-dehors la lumière & les couleurs, qu'ils ont d'abord senties en eux mêmes. Ils les apperçoivent où le toucher

leur apprend qu'elles doivent être: ils voient en haut ce qu'il leur fait juger en haut, en bas ce qu'il leur fait juger en bas: en un mot, ils voient les objets dans la même situation que le tact les représente.

Le renversement de l'image n'y met aucun obstacle; parce que, tant qu'ils n'ont pas été instruits, il n'y a proprement pour eux ni haut ni bas. Le toucher, qui peut seul découvrir ces sortes de rapports, peut seul aussi leur apprendre à en juger.

D'ailleurs, ne voyant au-dehors que parce qu'ils rapportent les couleurs sur les objets que la main touche; il faut nécessairement qu'ils s'accordent à porter sur les situations les mêmes jugemens que le toucher.

§. 16. Chacun fixe l'objet que la main saisit, chacun rapporte les couleurs à la même distance, au même lieu; & comme le renversement de l'image ne leur empêche pas de voir un objet dans sa vraie situation, la même image, quoique double, ne leur empêche pas de le voir simple. La main les force à juger d'après ce qu'elle sent en elle-même. En les obligeant de rapporter au-dehors les sensations qu'ils éprouvent en eux; elle les leur fait rapporter à chacun sur l'unique objet qu'elle touche, & au seul endroit même où elle le touche. Il n'est donc pas naturel qu'ils le voient double.

§. 17. Par la même raison, elle leur apprend au même instant à juger des grandeurs. Dès qu'elle leur fait voir les couleurs sur ce qu'elle touche, elle leur apprend à les étendre chacune sur toutes les parties qui les leur envoient; elle dessine devant eux une surface dont elle marque les bornes.

Ainsi, soit qu'elle éloigne ou qu'elle approche un objet, il leur paroît de la même grandeur, quoiqu'alors l'image augmente ou diminue; comme il leur paroît simple & dans sa situation, quoique l'image soit double & renversée.

§. 18. Enfin, elle leur fait voir le mouvement des corps; parce qu'elle les accoutume à suivre les objets qu'elle fait passer d'un point de l'espace à l'autre.

§. 19. Jusqu'ici la statue n'a étudié à la vue que les objets qui sont à la portée de sa main: car c'est par-là qu'elle doit nécessairement commencer. Elle n'a donc point encore appris à voir au-delà, & elle se voit comme renfermée dans un court espace. A la vérité, le transport de son corps lui a appris que l'espace doit être beaucoup plus grand: mais elle n'imagine pas comment il pourra le lui paroître aux yeux. En vain se dirait-elle, il y a de l'étendue au-delà de celle que je vois; un pareil jugement ne peut la lui rendre visible. Ainsi qu'elle ne voit jusqu'à la portée de la main, que parce qu'ayant en même tems vu & touché à plusieurs reprises les objets qui

qui sont dans cet espace ; elle a si fort lié les jugemens du tact avec les *sensations* de lumière , que voir & juger se font tour-à-la-fois , & se confondent : elle ne verra plus loin que lorsque de nouvelles expériences lui feront confondre avec ces mêmes *sensations* les jugemens qu'elle portera sur d'autres distances.

Elle aperçoit donc un espace qui s'étend environ à deux pieds autour d'elle. Son œil , instruit par le tact , en mesure les parties , détermine la figure & la grandeur des objets qui y sont renfermés , les place à différentes distances , juge de leur situation , de leur mouvement & de leur repos.

§. 20. Quant à ceux qui sont plus éloignés , elle les voit tous à l'extrémité de cette enceinte qui borne sa vue. Elle les aperçoit comme sur une surface lumineuse , concave & immobile. Ils lui paroissent figurés , parce que les expériences , qu'elle a faites sur ceux qui sont à la portée de la main , suffisent à cet effet. S'ils se meuvent horizontalement , elle les voit passer d'une partie de la surface à l'autre : s'ils s'approchent ou s'ils s'éloignent d'elle , elle les voit seulement augmenter & diminuer d'une manière fort sensible. Mais elle ne juge point de leur vraie grandeur : car elle n'a appris à connoître à la vue les objets renfermés dans le court espace seul visible pour elle , que parce que le tact lui a fait lier différentes idées de grandeur aux différentes impressions qui se font sur ses yeux. Or , ces impressions varient à proportion des distances , puisque les images diminuent ou augmentent dans la même proportion. N'ayant donc fait aucune expérience pour lier ces impressions avec les grandeurs qui sont à quelques pas d'elle , elle ne peut juger des objets éloignés que d'après les habitudes qu'elle a contractées. L'impression , causée par de petites images , doit par conséquent les lui faire paroître petits , & l'impression , causée par de grandes images , doit les lui faire paroître grands : car c'est ainsi qu'elle juge de ceux que le tact a mis à la portée de ses yeux. Les liaisons qu'elle a formées , pour juger à la vue des grandeurs qui sont à un pied ou à deux , ne suffisent donc pas pour juger de celles qui sont au-delà. Elles ne peuvent à ce sujet que la jeter dans l'erreur.

Cette surface , qui termine sa vue , est précisément le même phénomène que la voûte du ciel à laquelle tous les astres semblent attachés , & qui paroît porter de tous côtés sur les extrémités des terres où la vue peut s'étendre. Elle la voit immobile tant qu'elle l'est elle-même : elle la voit qui fuit devant elle , ou qui la fuit , lorsqu'elle change de place. C'est ainsi que le ciel à l'horizon nous paroît se mouvoir.

§. 21. Cependant elle étend les bras pour saisir ce qu'elle voit. Surprise de ne rien toucher , elle

avance. Enfin , elle rencontre un corps : aussi tôt les jugemens de la vue s'accordent avec ceux du tact. Un moment après , elle recule : d'abord l'objet ne lui paroît pas en être plus loin d'elle. Mais ayant essayé d'y porter la main , & n'ayant pu l'attendre , elle va encore à lui ; & s'en étant éloignée & rapprochée à plusieurs reprises , elle s'accoutume peu-à-peu à le voir hors de la portée de la main.

Le mouvement qu'elle a fait pour s'en éloigner , lui donne à-peu-près une idée de l'espace qu'elle laisse entr'elle & lui : elle fait quelle en étoit la grandeur , quand elle le touchoit ; & si le tact lui a appris à le voir à deux pieds d'une certaine grandeur , le souvenir , qui lui reste de cette grandeur , lui apprend à lui conserver à une plus grande distance.

Alors elle peut juger à la vue , s'il s'éloigne ou s'il s'approche , ou s'il se meut dans quelque autre direction ; car elle en voit les mouvemens dans les changemens qui arrivent aux impressions qui se font sur ses yeux. Il est vrai que ces changemens sont les mêmes , soit qu'elle aille à lui , ou qu'il yenne à elle , soit qu'elle passe devant lui dans une certaine direction , ou qu'il passe devant elle dans une direction contraire : mais le sentiment qu'elle a de son propre mouvement , ou de son propre repos , ne lui permet pas de s'y tromper.

Elle s'accoutume donc à lier différentes idées de distance , de grandeur & de mouvement aux différentes impressions de lumière. Elle ne fait pas à la vérité que les images qui se tracent au fond de l'œil , diminuent à proportion des distances. Elle ne fait pas même s'il y a de pareilles images. Mais elle éprouve des *sensations* différentes , & les jugemens dont elle se fait une habitude suivant les circonstances , venant à se confondre avec ces *sensations* , ce n'est plus dans ses yeux qu'elle sent la lumière & les couleurs ; elle les sent à l'autre extrémité des rayons , comme elle sent la solidité , la fluidité , &c. , au bout du bâton avec lequel elle touche les corps.

Ainsi , plus ses yeux reglent leurs jugemens d'après les leçons du toucher , plus l'espace leur paroît prendre de profondeur. Elle aperçoit la lumière & les couleurs , qui , répandues sur les objets , en dessinent la grandeur , la figure , en tracent le mouvement dans l'espace ; en un mot , elle les voit où elle juge qu'elles doivent être.

§. 22. Cependant , quelque souvenir qu'elle ait de la grandeur d'un objet , elle ne peut l'empêcher de diminuer à ses yeux , à mesure qu'il s'éloigne d'elle. Voici la raison de ce phénomène.

Un objet n'est visible qu'autant que l'angle , qui détermine l'étendue de son image sur la rétine , est d'une certaine grandeur. Je suppose qu'il doive être au moins d'une minute & mais c'est

O o

uniquement pour fixer nos idées ; car la chose doit varier suivant les yeux.

Dans cette supposition , on conçoit aisément qu'un objet , vu distinctement à une certaine distance , ne peut s'éloigner qu'à chaque instant les angles , qui faisoient voir les moindres parties , ne deviennent plus petits , & que plusieurs ne se trouvent au delà d'une minute. Il faut même que , dans quelques-uns les côtés se rapprochent au point de se confondre en une seule ligne. Ainsi , de plusieurs angles , il s'en formera un dont les côtés se confondront encore , si l'objet continue à s'éloigner. Il y aura donc des parties qui cesseront de se tracer sur la rétine. Elles se ramassent , se pénétreront , se confondront avec celles qui se peindront encore , & les extrémités de l'objet se rapprocheront. L'image , par exemple , de la tête d'un homme se fera sans distinction de traits.

Or , le toucher n'apprend à l'œil à voir les objets dans leur véritable grandeur , que parce qu'il lui apprend à en démenter les parties , & à les apercevoir les unes hors des autres. C'est ce qu'il ne peut faire qu'autant qu'elles sont tracées distinctement sur la rétine. Car les yeux ne sauroient parvenir à remarquer dans leurs sensations ce qui n'y seroit pas. Ils doivent donc juger un objet plus ramassé & plus petit , quand il est dans un éloignement où quantité de traits de son image se confondent. Par conséquent , à quelque distance que soit un objet , il continue de paroître de la même grandeur , tant que la diminution des angles n'altère pas sensiblement l'image qui se peint sur la rétine ; & c'est parce que cette altération se fait par des degrés insensibles , qu'un objet qui s'éloigne paroît diminuer insensiblement.

§. 23. Non-seulement les yeux de la statue démentent les objets qu'elle ne touche plus , ils démentent encore ceux qu'elle n'a pas touchés ; pourvu qu'ils en reçoivent des sensations semblables , ou à-peu-près. Car , le tact ayant une fois lié différents jugemens à différentes impressions de lumière , ces impressions ne peuvent plus se reproduire , que les jugemens ne se répètent & ne se confondent avec elles. C'est ainsi qu'elle s'accoutume peu-à-peu à voir sans le secours du toucher.

§. 24. Cependant les expériences que lui ont appris à voir la distance , la grandeur & la figure d'un corps , ne suffiront pas toujours pour lui apprendre à voir la distance , la grandeur & la figure de tout autre. Il faut qu'elle fasse autant d'observations , qu'il y a d'objets qui réfléchissent différemment la lumière : il faut même que , sur chaque objet , elle multiplie ses observations suivant les différents degrés de distance ; & encore , malgré toutes ces précautions , se trompera-t-elle souvent sur les grandeurs , sur les distances & sur les figures.

Ce n'est , par conséquent , qu'après bien des études , qu'elle commencera à s'affûter mieux des jugemens de sa vue ; mais il lui sera impossible d'éviter absolument toute méprise. Souvent elle sera trompée par les expériences mêmes auxquelles elle croit devoir se fier davantage. Accoutumée , par exemple , à lier l'idée de proximité à la vivacité de la lumière , & l'idée d'éloignement à son obscurité ; quelquefois des corps lumineux lui paroîtront plus proches qu'ils ne sont , & au contraire , des corps peu éclairés lui paroîtront plus éloignés.

§. 25. Il pourroit même arriver à ses yeux d'être avec le toucher en contradiction , au point de ne pouvoir plus s'accorder à porter avec lui les mêmes jugemens. Ils verront , par exemple , de la convexité sur un relief peint , où la main n'apercevra qu'une surface plane. Sans doute étonnée de ce nouveau phénomène , elle ne fait le quel croire de ces deux sens : en vain le tact se lève l'erreur de la vue ; les yeux , accoutumés à juger par eux-mêmes , ne consultent plus leur maître. Ayant appris de lui à voir d'une manière , ils ne peuvent plus apprendre à voir différemment.

En effet , ils ont contracté une habitude qui ne peut leur être enlevée , parce que les jugemens , qui leur font voir de la convexité dans une certaine impression d'ombre & de lumière , sont devenus naturels. Car , ayant été faits à bien des reprises , ils se répètent rapidement , & se confondent avec la sensation toutes les fois que la même impression d'ombre & de lumière a lieu.

Si l'on dispoit les choses de manière que , parmi les objets que notre statue auroit occasion de toucher , il y eût autant de reliefs peints sur des surfaces planes , que de corps véritablement convexes ; elle seroit fort embarrassée pour distinguer à la vue ceux qui ont de la convexité , de ceux qui n'en ont pas. Elle y seroit trompée si souvent , qu'elle n'oseroit s'en rapporter à ses yeux ; elle n'en croiroit plus que les touches.

Une glace mettroit encore ces deux sens en contradiction. La statue ne douteroit pas qu'il n'y eût au-delà un grand espace. Elle seroit fort étonnée d'être arrêtée par un corps solide , & elle le seroit encore autant , lorsqu'elle commenceroit à reconnoître les objets qu'il lui répète. Elle n'imagineroit pas comment ils fe doublent à la vue ; & elle ne fait pas s'ils ne pourroient pas aussi se doubler au tact.

§. 26. Non-seulement la vue sera en contradiction avec le toucher , elle le sera encore avec elle-même. La statue , juge par exemple , qu'une tour est ronde & fort petite , quand elle en est à une certaine distance. Elle approche , & elle en voit sortir des angles ; elle la voit grandir à ses yeux. Se trompe-t-elle , ou s'est-elle trompée ? C'est ce qu'elle ne saura que lorsqu'elle fera à

portée de toucher la tour. Ainsi, le tact, qui seul a instruit les yeux, peut aussi lui seul faire discerner les occasions où l'on peut compter sur leur témoignage.

§. 27. Mais, si la statue est privée de ce secours, elle s'aidera de toutes les connoissances qu'elle a acquises. Tantôt elle jugera de la distance par la grandeur. Un objet lui paroît-il aussi grand à la vue qu'au toucher, elle le voit près; lui paroît-il plus petit, elle le voit loin. Car elle a remarqué que les apparences des grandeurs varient suivant les distances.

§. 28. D'autrefois elle détermine les distances par le degré de netteté des figures qui s'offrent à ses yeux. Ayant souvent observé qu'elle voit plus confusément les objets qui sont éloignés, & plus distinctement ceux qui sont proches; elle lie l'idée d'éloignement à la vue confuse d'une figure, & l'idée de proximité à la vue distincte. Elle prend donc l'habitude de voir un objet fort loin, quand elle le voit peu distinctement; & de le voir près, quand elle en distingue mieux les parties.

§. 29. Alors, jugeant de la grandeur par la distance, comme elle juge dans d'autres occasions de la distance par la grandeur, elle voit plus grand ce qu'elle croit plus loin. Deux arbres, par exemple, qui lui enverront des images de même étendue, ne lui paroîtront point égaux, ni à la même distance, si l'un se peint plus confusément que l'autre: elle verra plus grand & plus loin celui où elle discernera moins de choses. Une mouche encore lui paroîtra un oiseau dans l'éloignement, si, passant rapidement devant ses yeux, elle ne laisse appercevoir qu'une image confuse, semblable à celle d'un oiseau éloigné.

Ces principes sont connus de tout le monde, & la peinture les confirme. Un cheval, qui occupe sur la toile le même espace qu'un mouton, paroîtra plus grand & dans l'enfoncement, pourvu qu'il soit peint d'une manière plus confuse.

C'est aussi que les idées de distance, de grandeur & de figure, d'abord acquises par le toucher, se prêtent ensuite des secours pour rendre les jugemens de la vue plus sûrs.

§. 30. Notre statue, voyant l'espace prendre de la profondeur à ses yeux, a encore un moyen pour connoître avec plus de précision les distances, & par conséquent les grandeurs. C'est de porter la vue sur les objets qui sont entre elle & celui qu'elle fixe. Elle le voit plus loin & plus grand, si elle en est séparée par des champs, des bois, des rivières. Car l'étendue des champs, des bois & des rivières lui étant connue, c'est une mesure qui détermine combien elle en est éloignée. Mais si quelque élévation lui cache les objets intermédiaires, elle ne jugera de sa distance qu'autant que quelque circonstance lui en rappellera la grandeur. Un cheval immobile, par

exemple, peut lui paroître assez petit & assez près. Il se meut à ses mouvemens elle le reconnoît: aussi-tôt elle le juge de la grandeur ordinaire. & elle l'aperçoit dans l'éloignement.

Elle le croit d'abord assez petit & assez près, parce qu'aucun objet intermédiaire ne lui en fait voir la distance, & qu'aucune circonstance ne lui apprend ce que ce peut être. Mais, dès que le mouvement le lui fait reconnoître, elle le voit à-peu-près de la grandeur qu'elle fait appartenir à cet animal; & elle le voit loin d'elle, parce qu'elle juge que l'éloignement est la seule cause qui ait pu le rendre si confus à ses yeux.

§. 31. Avec ces secours, elle discerne donc assez bien à l'œil les distances: mais elle n'y réunit plus, aussi-tôt qu'ils viennent à lui manquer; & sa vue est bornée-là, où elle cesse de voir des objets intermédiaires, & où elle n'aperçoit que des corps dont le tact ne lui a pas appris la grandeur. Les cieux lui paroissent former une voûte qui ne s'élève pas au-dessus des montagnes, & de qui ne s'étend pas au-delà des terres que son œil embrasse. Faites-lui voir d'autres objets au-dessus de ces montagnes & au-delà de ces terres; cette voûte aura plus de hauteur & plus d'étendue. Mais elle en auroit eu moins, si on avoit supposé les montagnes moins élevées, & les terres resserrées dans des bornes plus étroites. Le faite d'un arbre lui auroit paru toucher le ciel.

Ce phénomène est donc, comme nous l'avons dit, le même que celui qui borne la vue à deux pieds d'elle: & puisque, n'ayant aucun moyen pour juger de l'éloignement des astres, ils lui paroissent tous à la même distance; c'est une preuve que, dans la supposition que nous avons faite plus haut, tous les objets ont dû lui paroître à la portée de sa main.

§. 32. Cependant, familiarisée avec les grandeurs, elle les compare, & cette comparaison influe sur les jugemens qu'elle en porte. Dans les commencemens elle ne juge pas un objet absolument grand, ni absolument petit; mais elle en juge par rapport à des grandeurs qui, lui étant plus familières, sont à son égard la mesure de toutes les autres. Elle voit grand, par exemple, tout ce qui est au-dessus de sa hauteur, & petit tout ce qui est au-dessous. Ces comparaisons se font ensuite si rapidement, qu'elle ne les remarque plus; & dès lors la grandeur & la petitesse deviennent pour elle des idées absolues. Une pyramide de vingt pieds, qu'elle aura trouvée absolument grande à côté d'une de dix, elle la jugera absolument petite à côté d'une de quarante; & elle ne soupçonnera pas que ce soit la même.

Au reste, il n'est pas nécessaire, pour ces expériences, que les objets soient de même espèce: il suffit que l'œil ait occasion de comparer grandeur à grandeur. C'est pourquoi, dans une plaine

fort étendue, les mêmes objets lui paroîtront plus petits que dans un pays coupé par des côreaux.

Cette manière de comparer les grandeurs est encore une cause qui contribue à les diminuer aux yeux, suivant qu'elles sont plus éloignées, & sur-tout plus élevées. Car l'œil ne peut suivre un objet qui suit devant lui, ou qui s'élève dans l'air, qu'il ne le compare avec un plus grand espace, à proportion qu'il le voit à une plus grande distance.

§. 33. Tels sont les moyens par où la statue apprendra à juger, à la vue de l'espace, des distances, des situations, des figures, des grandeurs & du mouvement. Plus elle se sert de ses yeux, plus l'usage lui en devient commode. Ils enrichissent la mémoire des plus belles idées, suppléent à l'imperfection des autres sens, jugent des objets qui leur sont inaccessibles, & se portent dans un espace auquel l'imagination peut seule ajouter. Aussi leurs idées se lient si fort à toutes les autres, qu'il n'est presque plus possible à la statue de penser aux objets odoriférans, sonores ou palpables, sans les revêtir aussi-tôt de lumière & de couleur. Par l'habitude qu'ils contractent de faire tout un ensemble, d'en embrasser même plusieurs, & de juger de leurs rapports; ils acquièrent un discernement si supérieur, que la statue les consulte par préférence. Elle s'applique donc moins à reconnaître au son les situations & les distances, à discerner les corps par les nuances des odeurs qu'ils exhalent, ou par les différences que la main peut découvrir sur leur surface. L'ouïe, l'odorat & le toucher en font, par conséquent, moins exercés. Peu-à-peu devenus plus paresseux, ils cessent d'observer dans les corps toutes les différences qu'ils y démentoient auparavant; & ils perdent de leur finesse à proportion que la vue acquiert plus de sagacité.

Pourquoi on est porté à attribuer à la vue des idées qu'on ne doit qu'au toucher. Par quelle suite de réflexions on est parvenu à détruire ce préjugé.

§. 1. Il nous est devenu si naturel de juger à l'œil des grandeurs, des figures, des distances & des situations, qu'on aura peut-être encore bien de la peine à se persuader que ce ne soit là qu'une habitude due à l'expérience. Toutes ces idées paroissent si intimement liées avec les sensations de couleur, qu'on n'imagine pas qu'elles en aient jamais été séparées. Voilà, je pense, l'unique cause qui peut retener dans le préjugé. Mais, pour le détruire tout-à-fait, il suffit de faire des suppositions semblables à celles que nous avons déjà faites.

§. 2. Notre statue croiroit infailliblement que les odeurs & les sons lui viennent par les

yeux, si, lui donnant tout-à-la-fois la vue, l'ouïe & l'odorat, nous supposions que ces trois sens fussent toujours exercés ensemble; en sorte qu'à chaque couleur qu'elle verroit, elle sentit une certaine odeur, & entendit un certain son; & qu'elle cessât de sentir & d'entendre, lorsqu'elle ne verroit rien.

C'est donc parce que les odeurs & les sons se transmettent, sans se mêler avec les couleurs, qu'elle démêle si bien ce qui appartient à l'ouïe & à l'odorat. Mais, comme le sens de la vue & celui du toucher agissent en même tems, l'un pour nous donner les idées de lumière & de couleur, l'autre pour nous donner celles de grandeur, de figure, de distance & de situation, nous distinguons difficilement ce qui appartient à chacun de ces sens, & nous attribuons à un seul ce que nous devrions partager entr'eux.

Ainsi, la vue s'enrichit aux dépens du toucher, parce que, n'agissant qu'avec lui, ou qu'en conséquence des leçons qu'elle en a reçues, les sensations se mêlent avec les idées qu'elle lui doit. Le tact au contraire agit souvent seul, & ne nous permet pas d'imaginer que les sensations de lumière & de couleur lui appartiennent.

Mais, si la statue ne voyoit jamais que les corps qu'elle toucheroit, & ne touchoit jamais que ceux qu'elle verroit, il lui seroit impossible de discerner les sensations de la vue de celles du toucher. Elle ne supposeroit seulement pas qu'elle eût des yeux. Ses mains lui paroïtroient voir & toucher tout ensemble.

Ce sont donc des jugemens d'habitude, qui nous font attribuer à la vue des idées que nous ne devons qu'au tact.

§. 3. Il me semble que, lorsqu'une découverte est faite, il est curieux de connoître les premiers soupçons des philosophes, & sur-tout les réflexions de ceux qui ont été sur le point de saisir la vérité.

Mallebranche est; je crois, le premier qui ait dit qu'il se mêle des jugemens dans nos sensations. Il remarque que bien des lecteurs seront choqués de ce sentiment. Mais ils le seront sur-tout quand ils verront les explications que ce philosophe en donne. Car il n'évite un préjugé que pour tomber dans une erreur. Ne pouvant comprendre comment nous formations nous-mêmes ces jugemens, il les attribue à Dieu: manière de raisonner fort commode, & presque toujours la ressource des philosophes.

« Je crois devoir avertir, dit-il, que ce n'est point notre ame qui forme les jugemens de la distance, de la grandeur, &c., des objets;... mais que c'est Dieu, en conséquence des loix de l'union de l'ame & du corps. C'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugemens, pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous & malgré nous.... Dieu seul peut nous instruire en un instant de la grandeur, de la figure, du

» mouvement & des couleurs des objets qui nous
» environnent ».

Il explique encore plus au long, dans un éclaircissement sur l'optique, comment il imagine que Dieu forme pour nous ces jugemens.

Locke n'étoit pas capable de faire de pareils systèmes. Il reconnoît que nous ne voyons des figures convexes, qu'en vertu d'un jugement que nous formons nous-mêmes, & dont nous nous sommes fait une habitude. Mais la raison qu'il en donne n'est pas satisfaisante.

« Comme nous nous sommes, dit-il, accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'images les corps convexes produisent ordinairement en nous, & quels changemens arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence de la figure sensible des corps, nous mettons aussi tôt, à la place de ce qui nous paroit, la cause même de l'image que nous voyons, & cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel; de sorte que, joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe... ».

Peut-on supposer que les hommes connoissent les images que les corps convexes produisent en eux, & les changemens qui arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps ?

Molineux, en proposant un problème qui a donné occasion de développer tout ce qui concerne la vue, paroit n'avoir fait qu'une partie de la vérité.

« Supposez, lui fait dire Locke, un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par le toucher un globe & un cube de même mesure, & à-peu-près de même grosseur. On demande si, en les voyant, il pourra les discernir ? »

Les conditions, que les deux corps soient de même métal & de même grosseur, sont superflues; & la dernière paroit supposer que la vue peut, sans le secours du tact, donner différentes idées de grandeur. Cela étant, on ne voit pas pourquoi Locke & Molineux nient qu'elle puisse toute seule discernir les figures.

D'ailleurs, ils auroient dû raisonner sur les distances, les situations & les grandeurs, comme sur les figures; & conclure qu'au moment où un aveugle-né ouvreroit les yeux à la lumière, il ne jugeroit d'aucune de ces choses. Car elles se retrouvent toutes en petit dans la perception des différentes parties d'un globe & d'un cube. C'est se contredire, que de supposer qu'un œil, qui discerneroit les situations, les grandeurs & les distances, ne sauroit discernir les figures. Le docteur Barclai est le premier qui ait pensé que la vue par elle-même ne jugeroit d'aucune de ces choses.

Une autre conséquence qui n'auroit pas dû échapper à Locke, c'est que des yeux sans expériences ne verroient qu'en eux-mêmes la lumière & les couleurs; & que le tact peut seul leur apprendre à voir au dehors.

Enfin, Locke auroit dû remarquer qu'il se mêle des jugemens dans toutes nos sensations, par quelque organe qu'elles soit transmises à l'âme. Mais il dit précisément le contraire.

D'un aveugle-né à qui les cataractes ont été abaissées.

§. 1. Monsieur Chezelden, fameux chirurgien de Londres, a eu plusieurs fois occasion d'observer des aveugles-nés, à qui il a abaissés les cataractes. Comme il a remarqué que tous lui ont à-peu-près dit les mêmes choses, il s'est borné à rendre compte de celui dont il a tiré le plus de détails.

C'étoit un jeune homme de 13 à 14 ans. Il eut de la peine à se prêter à l'opération; il n'imaginait pas ce qui pouvoit lui manquer. En connoissant-je mieux, disoit-il, mon jardin? M'y promènerai-je plus librement? D'ailleurs, n'ai-je pas sur les autres l'avantage d'aller la nuit avec plus d'assurance? C'est ainsi que les compensations qu'il trouvoit dans son état, lui faisoient présumer qu'il étoit tout aussi-bien partagé que nous. En effet, il ne pouvoit regretter un bien qu'il ne connoissoit pas.

Invité à se laisser abattre les cataractes, pour avoir le plaisir de diversifier ses promenades, il lui paroissoit plus commode de rester dans les lieux qu'il connoissoit parfaitement; car il ne pouvoit pas comprendre qu'il pût jamais lui être aussi facile de le conduire à l'œil dans ceux où il n'avoit pas été. Il n'eût donc point consenti à l'opération, s'il n'eût souhaité de savoir lire & écrire. Ce seul motif le décida; & l'on commença par abaisser la cataracte à l'un de ses yeux.

§. 2. Il faut remarquer qu'il n'étoit point si aveugle, qu'il ne distinguât le jour d'avec la nuit. Il discernoit même à une grande lumière le blanc, le noir & le rouge. Mais ces sensations étoient si différentes de celles qu'il eût dans la suite, qu'il ne les put pas reconnoître.

§. 3. Quand il commença à voir, les objets lui parurent toucher la surface extérieure de son œil. La raison en est sensible.

Avant qu'on lui abaissât les cataractes, il avoit souvent remarqué qu'il cessoit de voir la lumière, aussi-tôt qu'il portoit la main sur ses yeux. Il contracta donc l'habitude de la juger au-dehors. Mais, parce que c'étoit une vue foible & confuse, il ne discernoit pas assez les couleurs, pour découvrir les corps qui les lui envoioient. Il ne les jugeoit donc pas à une certaine distance; il ne lui étoit donc pas possible d'y démêler de la profondeur; &, par conséquent, elles devoient

lui paroitre toucher immédiatement ses yeux. Or, l'opération ne put produire d'autre effet, que de rendre la lumière plus vive & plus distincte. Ce jeune homme devoit donc continuer de la voir où il l'avoit jugée jusqu'alors, c'est-à-dire, contre son œil.

Par conséquent, il n'appercevoit qu'une surface égale à la grandeur de cet organe.

§. 4. Mais il prouva la vérité des observations que nous avons faites : car tout ce qu'il voyoit, lui paroissoit d'une grandeur étonnante. Son œil n'ayant point encore comparé grandeur à grandeur, il ne pouvoit avoir à ce sujet des idées relatives. Il ne savoit donc point encore démêler les limites des objets, & la surface qui le touchoit devoit, comme à la statue, lui paroitre immense. Aussi nous assure-t-on qu'il fut quelque tems avant de concevoir qu'il y eût quelque chose au-delà de ce qu'il voyoit.

§. 5. Il appercevoit tous les objets pêle-mêle & dans la plus grande confusion, & il ne les distinguoit point, quelques différentes qu'en fussent la forme & la grandeur. C'est qu'il n'avoit point encore appris à saisir à la vue aucun ensemble ; c'est que les yeux ne démêlent les figures, que lorsqu'ils savent appliquer les couleurs sur des objets éloignés.

Mais, à mesure qu'il s'accoutuma à donner de la profondeur à la lumière, & à créer, pour ainsi dire, un espace au-devant de ses yeux ; il plaça chaque objet à différentes distances, assigna à chacun le lieu qu'il devoit occuper ; & commença à juger à l'œil de leur forme & de leur grandeur relative.

§. 6. Tant qu'il ne se fut point encore familiarisé avec ces idées, il ne les comparoit que difficilement ; & il étoit bien éloigné d'imaginer comment les yeux pourroient être juges des rapports de grandeur. C'est pourquoi, n'étant point encore sorti de sa chambre, il disoit que, quoi qu'il lui fut plus petite que la maison, il ne comprendroit pas comment elle pourroit le lui paroitre à la vue. En effet, son œil n'avoit point fait jusques-là de comparaison de cette espèce. C'est aussi par cette raison qu'un objet d'un pouce, mis devant son œil, lui paroissoit aussi grand que la maison.

§. 7. Des sensations aussi nouvelles, & dans lesquelles il faisoit à chaque instant des découvertes, ne pouvoient manquer de lui donner la curiosité de tout voir & de tout étudier à l'œil. Aussi, lorsqu'on lui montrait des objets qu'il reconnoissoit au toucher, il les observoit avec soin, pour les reconnoître une autre fois à la vue. Il y apportoit même d'autant plus d'attention, qu'il ne les avoit d'abord reconnus ni à leur forme, ni à leur grandeur : mais il avoit tant de choses à retenir, qu'il oublioit la manière de voir quelques objets, à mesure qu'il apprenoit à en voir

d'autres. J'apprends, disoit-il, mille choses en un jour, & j'en oublie tout autant.

§. 8. Dans cette situation, les objets qui réfléchissent le mieux la lumière, & dont l'ensemble se saisit plus facilement, devoient lui plaire plus que les autres. Tels sont les corps polis & réguliers. Aussi nous assure-t-on qu'ils lui paroissoient les plus agréables : mais il ne put en rendre raison ; ils lui plaisoient même déjà davantage dans un tems où il ne savoit point encore bien dire qu'elle en étoit la forme.

§. 9. Comme le relief des objets n'est pas aussi sensible dans la peinture, que dans la réalité ; ce jeune homme fut quelque tems à ne regarder les tableaux que comme des plans différemment colorés : ce ne fut qu'au bout de deux mois, qu'ils lui parurent représenter des corps solides ; & ce fut une découverte qu'il parut faire tout à coup. Surpris de ce phénomène, il les regardoit, il les touchoit ; & il demandoit quel est le sens qui me trompe ? Est-ce la vue ou le toucher ?

§. 10. Mais un prodige pour lui, ce fut le portait en miniature de son père. Cela lui paroissoit aussi extraordinaire que de mettre un muid dans une pinte : c'étoit son expression. Son étonnement avoit pour cause l'habitude que son œil avoit prise, de lier la forme à la grandeur d'un objet. Il ne s'étoit pas encore accoutumé à juger que ces deux choses peuvent être séparées.

§. 11. Nous avons du penchant à nous prêter, & nous présumons volontiers que tout est bien dans un objet qui nous a plu par quelque endroit. Aussi ce jeune homme paroissoit-il surpris que les personnes qu'il aimoit le mieux ne fussent pas les plus belles : & que les mets qu'il goûtoit davantage ne fussent pas les plus agréables à l'œil.

§. 12. Plus il exerçoit sa vue, plus il se félicitoit d'avoir consenti à se laisser abaisser la cataracte ; & il disoit que chaque nouvel objet étoit pour lui un délice nouveau. Il parut sur-tout étonné, lorsqu'on le conduisit à Epfom, où la vue est très-belle & très-étendue. Il appelloit ce spectacle une nouvelle manière de voir. Il n'avoit pas tort ; car il y a en effet autant de manières de voir, qu'il entre de jugemens différens dans la vision : & combien n'y en doit-il pas entrer à la vue d'une campagne fort vaste & fort variée ! Il les sentoit mieux que nous, parce qu'il les formoit avec peu de facilité.

§. 13. On remarque que le noir lui étoit désagréable, & que même il se sentit saisi d'horreur, la première fois qu'il vit un nègre. C'est peut-être parce que cette couleur lui rappelloit son premier état.

§. 14. Enfin, plus d'un an après, on fit l'opération sur l'autre œil, & elle réussit également. Il vit de cet œil tout en grand, mais moins

qu'il n'avoit fait avec le premier. Je crois démêler la raison de cette différence : c'est que ce jeune homme, prévenu qu'il devoit voir de la même manière avec celui-ci, mêla aux *sensations*, qu'il lui transmettoit, les jugemens dont il s'étoit fait une habitude avec celui par où on avoit commencé l'opération. Mais, comme il n'y pouvoit pas porter du premier coup la même précision, il vit de cet œil les mêmes objets encore trop grands. La même prévention put aussi les lui faire voir moins confusément qu'il n'avoit fait avec le premier. Mais on n'en dit rien.

Lorsqu'il commença à regarder un objet des deux yeux, il crut le voir une fois plus grand. C'est qu'il étoit plus naturel que l'œil, qui voyoit en petit, ajoutât aux grandeurs qu'il apercevoit ; qu'il n'étoit naturel que celui qui voyoit en grand, en retranchât.

Mais ses yeux ne virent point double, parce que le toucher, en apprenant à celui qui venoit de s'ouvrir à la lumière, à démêler les objets, les lui fit voir, ou il les faisoit voir à l'autre.

§. 15. Au reste, M. Chazelden remarque que ce qui embarrassoit beaucoup les aveugles-nés, à qui il a baillé les cataractes ; c'étoit de diriger les yeux sur les objets qu'ils vouloient regarder. Cela devoit être : jusqu'alors n'ayant pas eu besoin de les mouvoir, ils n'avoient pu se faire une habitude de les conduire.

Il n'est pas possible qu'il n'y ait des choses à désirer dans des observations qu'on fait pour la première fois sur des phénomènes ou il entre mille détails difficiles à saisir. Mais elles servent au moins à donner des vues pour observer une autre fois avec plus de succès. Je hasarderai les miennes dans l'article suivant.

Comment on pourroit observer un aveugle-né, à qui on abaisseroit les cataractes.

§. 1. Une précaution à prendre avant l'opération des cataractes, ce seroit de faire réfléchir l'aveugle-né sur les idées qu'il a reçues par le toucher ; ensuite qu'étant en état d'en rendre compte, il pût assurer si la vue les lui transmet, & dire de lui même ce qu'il voit, sans qu'on fût presque obligé de lui faire des questions.

§. 2. Les cataractes étant abaissées, il seroit nécessaire de lui défendre l'usage de ses mains, jusqu'à ce qu'on eût reconnu les idées auxquelles les concours du toucher est inutile. On observeroit si la lumière qu'il aperçoit lui paroît fort étendue ; s'il lui est possible d'en déterminer les bornes ; si elle est si confuse, qu'il n'y puisse pas distinguer plusieurs modifications.

Après lui avoir montré deux couleurs séparément, on les lui montreroit ensemble, & on lui demanderoit s'il reconnoît quelque chose de ce qu'il a vu. Tantôt on en feroit passer successi-

vement un plus grand nombre sous ses yeux, tantôt on les lui offriroit en même tems, & on chercheroit combien il en peut démêler à-la-fois ; on examineroit sur-tout s'il discerne les grandeurs, les figures, les situations, les distances & le mouvement. Mais il faudroit l'interroger avec adresse, & éviter toutes les questions qui indiquent la réponse. Lui demander s'il voit un triangle ou un carré, ce seroit lui dire comment il doit voir, & donner des leçons à ses yeux.

§. 3. Un moyen bien sûr pour faire des expériences capables de dissiper tous les doutes, ce seroit d'enfermer, dans une loge de glace, l'aveugle à qui on viendrait d'abattre les cataractes. Car on lui verrait les objets qui sont au-delà, & jugera de leur forme & de leur grandeur, ou il n'apercevra que l'espace borné par les côtés de sa loge, & ne prendra tous ces objets que pour des surfaces différemment colorées, qui lui paroîtront s'étendre à mesure qu'il y portera la main.

Dans le premier cas, ce sera une preuve que l'œil juge, sans avoir tiré aucun secours du tact ; & dans le second, qu'il ne juge qu'après l'avoir consulté.

Si, comme je le présume, cet homme ne voit point au-delà de sa loge, il s'ensuivra que l'espace, qu'il découvre à l'œil, sera moins considérable à mesure que sa loge sera moins grande : il fera d'un pied, d'un demi-pied, ou plus petit encore. Par là on sera convaincu qu'il n'auroit pas pu voir les couleurs hors de ses yeux, si le toucher ne lui avoit pas appris à les voir sur les côtés de sa loge.

De l'idée que la vue jointe au toucher donne de la durée.

§. 1. Quand notre statue commence à jouir de la lumière, elle ne sait pas encore que le soleil en est le principe. Pour en juger, il faut qu'elle ait remarqué que le jour cesse presque aussi-tôt que cet astre a disparu. Cet événement la surprend sans doute beaucoup la première fois qu'il arrive. Elle croit le soleil perdu pour toujours. Environnée d'épaisses ténèbres, elle appréhende que tous les objets qu'il éclairait ne se soient perdus avec lui : elle ose à peine changer de place, il lui semble que la terre va manquer sous ses pas. Mais, au moment qu'elle cherche à la reconnoître au toucher, le ciel s'éclaircit : la lune répand sa lumière, une multitude d'étoiles brille dans le firmament. Frappée de ce spectacle, elle ne fait si elle en doit croire ses yeux.

Bientôt le silence de route la nature l'invite au repos : un calme délicieux suspend ses sens : sa paupière s'appesantit : ses idées fuient, échappent : elle s'endort.

A son réveil, quelle est sa surprise de retrouver l'autre qu'elle croyoit s'être éteint pour ja-

mais. Elle doute qu'il ait disparu ; & elle ne fait que penser du spectacle qui lui a succédé.

§. 2. Cependant ces révolutions sont trop fréquentes , pour ne pas disperser enfin ses doutes. Elle juge que le soleil paroîtra & disparaîtra encore , parce qu'elle a remarqué qu'il a paru & disparu plusieurs fois ; & elle porte ce jugement avec d'autant plus de confiance , qu'il a toujours été confirmé par l'événement. La succession des jours & des nuits devient donc à son égard une chose toute naturelle. Ainsi , dans l'ignorance où elle est , ses idées de possibilité n'ont pour fondement que des jugemens d'habitude. C'est ce que nous avons déjà observé , & ce qui ne peut manquer de l'entraîner dans bien des erreurs. Une chose , par exemple , est impossible aujourd'hui , parce que le concours des causes , qui peuvent seules la produire , n'a pas lieu , lui paroît possible , parce qu'elle est arrivée hier.

§. 3. Les révolutions du soleil attirent de plus en plus son attention. Elle l'observe lorsqu'il se lève , lorsqu'il se couche , elle le suit dans son cours ; & elle juge , à la succession de ses idées , qu'il y a un intervalle entre le lever de cet astre & son coucher , & un autre intervalle entre son coucher & son lever.

Ainsi le soleil dans sa course devient pour elle la mesure du tems , & marque la durée de tous les états par où elle pass^e. Auparavant une même idée , une même *sensation* , qui ne varioit point , avoit beau subsister , ce n'étoit pour elle qu'un instant indivisible ; & quelque inégalité qu'il y eût entre les instans de sa durée , ils étoient tous égaux à son égard : ils formoient une succession où elle ne pouvoit remarquer ni lenteur , ni rapidité. Mais actuellement , jugeant de sa propre durée par l'espace que le soleil a parcouru , elle lui paroît plus lente ou plus rapide. Ainsi , après avoir jugé des révolutions solaires par sa durée , elle juge de sa durée par les révolutions solaires ; & ce jugement lui devient si naturel , qu'elle ne soupçonne plus que la durée lui soit connue par la succession de ses idées.

§. 4. Plus elle rapporte aux différentes révolutions du soleil les événemens dont elle conserve quelque souvenir , & ceux qu'elle est accoutumée à prévoir , plus elle en saisit toute la suite. Elle verra donc mieux dans le passé & dans l'avenir.

En effet , qu'on nous enlève routes les mesures du tems , n'ayons plus d'idée d'année , de mois , de jour , d'heure , oublions-en jusqu'aux noms ; alors , bornés à la succession de nos idées , la durée se montrera confusément. C'est donc à ces mesures que nous en devons les idées les plus distinctes.

Dans l'étude de l'histoire , par exemple , la suite des faits retrace le tems confusément ; la division de la durée en siècles , en années , en mois ,

en donne une idée plus distincte ; enfin , la liaison de chaque événement à son siècle , à son année , à son mois , nous rend capables de les parcourir dans leur ordre. Cet artifice consiste sur-tout à se faire des époques ; on conçoit que notre statue peut en avoir.

Au reste , il n'est pas nécessaire que les révolutions , pour servir de mesure , soient d'égal durée ; il suffit que la statue le suppose. Nous n'en jugeons pas nous-mêmes autrement.

§. 5. Trois choses concourent donc aux jugemens que nous portons sur la durée : premièrement , la succession de nos idées ; en second lieu , la connoissance des révolutions solaires ; enfin , la liaison des événemens à ces révolutions.

§. 6. C'est de-là que naissent pour le commun des hommes les apparences des jours si longs & des années si courtes ; & pour un petit nombre les apparences des jours courts & des années longues.

Que la statue soit quelque tems dans un état dont l'uniformité l'ennuie , elle en remarquera davantage le tems que le soleil fera sur l'horison , & chaque jour lui paroîtra d'une longueur insupportable. Si elle passe de la sorte une année , elle voit que tous ses jours ont été semblables , & sa mémoire n'en marquant pas la suite par une multitude d'événemens , ils lui semblent s'être écoulés avec une rapidité étonnante.

Si ses jours au contraire , passés dans un état où elle se plaît , pouvoient être chacun l'époque d'un événement singulier , elle remarquerait à peine le tems que le soleil est sur l'horison , & elle les trouveroit d'une brièveté surprenante. Mais une année lui paroît longue , parce qu'elle se la retracerait comme la succession d'une multitude de jours distingués par une suite d'événemens.

Voilà pourquoi dans le désœuvrement nous nous plaignons de la lenteur des jours & de la rapidité des années. L'occupation au contraire fait paroître les jours courts , & les années longues : les jours courts , parce que nous ne faisons pas attention au tems dont les révolutions solaires font la mesure ; les années longues parce que nous nous les rappelons par une suite de choses qui supposent une durée considérable.

Comment la vue , ajoutée au toucher , donne quelque connoissance de la durée du sommeil , & apprend à distinguer l'état de songe de l'état de veille.

§. 1. Si notre statue , s'étant endormie , quand le soleil étoit à l'orient , se réveille , quand il descend vers l'occident , elle jugera que son sommeil a eu une certaine durée ; & si elle ne se rappelle aucun songe , elle croira avoir duré sans avoir pensé. Mais il se pourroit que ce fût une erreur : car peut-être le sommeil n'a-t-il pas été

assés

affez profond, pour suspendre entièrement l'action des facultés de l'ame.

§. 2. Si au contraire elle se souvient d'avoir eu des songes, elle a un moyen de plus pour s'assurer de la durée de son sommeil. Mais à quoi reconnoitra-t-elle l'illusion des songes ? A la manière frappante dont ils contredisent les connoissances qu'elle avoit avant de s'endormir, & dans lesquelles elle se confirme à son réveil.

Supposéz, par exemple, qu'elle ait cru, pendant le sommeil, voir des choses fort extraordinaires ; & qu'au moment où elle en va sortir, il lui parût être dans des lieux où elle n'a point encore été. Sans doute elle est étonnée de ne pas s'y trouver au réveil ; de reconnoître au contraire l'endroit où elle s'est couchée ; d'ouvrir les yeux, comme s'ils avoient été long tems fermés à la lumière ; & de reprendre enfin l'usage de ses membres, comme si elle sortoit d'un repos parfait. Elle ne fait encore si elle s'est trompée, ou si elle se trompe. Il semble qu'elle ait également raison de croire qu'elle a changé de lieu, & qu'elle n'en a pas changé. Mais enfin, ayant eu fréquemment des songes, elle y remarque un désordre où ses idées sont toujours en contradiction avec l'état de veille qui les suit, comme avec celui qui les a précédés ; & elle juge que ce ne sont que des illusions. Car, accoutumée à rapporter ses sensations hors d'elle, elle n'y trouve de la réalité qu'autant qu'elle découvre des objets auxquels elle les peut rapporter encore.

De la chaîne des connoissances, des abstractions & des desirs, lorsque la vue est ajoutée au toucher, à l'ouïe & à l'odorat.

§. 1. Nous avons prouvé que ce sont des jugemens qui lient aux sensations de lumière & de couleur les idées d'espace, de grandeur & de figure. D'abord ces jugemens se font à l'occasion des corps qui agissent en même tems sur la vue & sur le tact : ensuite ils deviennent si familiers, que la statue les répète, lors même que l'objet ne fait impression que sur l'œil ; & elle se forme les mêmes idées que si la vue & le toucher continuoient de juger ensemble.

Par ce moyen, la lumière & les couleurs deviennent les qualités des objets ; & elles se lient à la notion de l'étendue, base de toutes les idées dont se forme la mémoire.

La chaîne des connoissances en est donc plus étendue, les combinaisons en varient davantage, & les idées interceptées occasionnent dans le sommeil mille associations différentes. Quoique, dans les ténèbres, la statue verra en songe les objets éclairés de la même lumière, & peints des mêmes couleurs qu'au grand jour.

§. 2. Elle aura une notion plus générale de ce que nous appellons sensation. Car, sachant que

Encyclop. Logique & Métaphysique. Toms II.

la lumière & les couleurs lui viennent par un organe particulier, elle les considérera sous ce rapport, & distinguera quatre espèces de sensations.

§. 3. Quand elle étoit bornée à la vue, une couleur n'étoit qu'une modification particulière de son ame. Actuellement chaque couleur devient une idée abstraite & générale ; car elle la renvoie sur plusieurs corps. C'est un moyen qu'elle a de plus, pour distribuer les objets dans différentes classes.

§. 4. La vue presque passive, quand elle étoit le seul sens de la statue, est plus active depuis qu'elle est jointe au toucher. Car elle a appris à employer la force qui lui a été donnée pour fixer les objets. Elle n'attend pas qu'ils agissent sur elle, elle va au-devant de leur action.

§. 5. Puisque l'activité de la vue augmente, elle en sera plus sensiblement le siège du désir. Nous avons vu que le désir est dans l'action des facultés, excitées par l'inquietude que produit la privation d'un plaisir.

§. 6. Aussi l'imagination cessera-t-elle de retracer les couleurs avec la même vivacité ; parce que plus il est facile de se procurer les sensations mêmes, moins on s'exerce à les imaginer.

§. 7. Enfin, la statue, capable d'attention par la vue, ainsi que par les autres sens, pourra se distraire des sons & des odeurs, en s'appliquant à considérer vivement un objet coloré. C'est ainsi que les sens ont les uns sur les autres le même empire, que l'imagination a sur tous.

Du goût réuni au toucher.

§. 1. Le sens du goût s'instruit si promptement, qu'à peine s'aperçoit-on qu'il ait besoin d'apprentissage. Cela devoit être, puisqu'il est nécessaire à notre conservation, dès les premiers momens de notre naissance.

§. 2. La faim ne peut encore avoir d'objet déterminé, lorsque la statue en éprouve pour la première fois le sentiment : car les moyens, propres à la soulager, lui sont tout-à-fait inconnus. Elle ne desire donc aucune espèce de nourriture, elle desire seulement de sortir d'un état qui lui déplaît. Dans cette vue, elle se livre à toutes les sensations agréables dont elle a connoissance. C'est le seul remède dont elle puisse faire usage, & il la distrait quelque peu de sa peine.

§. 3. Cependant l'inquietude redouble, se répand dans toutes les parties de son corps, & passe d'une manière plus particulière sur les lèvres, dans sa bouche. Alors elle porte la dent sur tout ce qui s'offre à elle, mord les pierres, la terre, broute l'herbe, & son premier choix est de se nourrir des choses qui résistent moins à ses efforts. Contente d'une nourriture qui l'a soulagée, elle ne songe pas à en chercher de meilleure. Elle ne connoit encore d'autre plaisir à manger, que celui de dissiper sa faim.

P p

§. 4. Mais, trouvant une autre fois des fruits dont les couleurs & les parfums charment les sens, elle y porte la main. L'inquiétude qu'elle ressent, toutes les fois que la faim se renouvelle, lui fait naturellement saisir tous les objets qui peuvent lui plaire. Ce fruit lui reste dans les doigts: elle le regarde, elle le sent avec une attention plus vive. Sa faim augmente, elle le mord, sans en attendre d'autre bien qu'un soulagement à sa peine. Mais quel est son ravissement! Avec quel plaisir ne savoure-t-elle pas ces sucs délicieux! Et peut-elle résister à l'attrait d'en manger, & d'en manger encore?

§. 5. Ayant fait cette expérience à plusieurs reprises, elle se connoît un nouveau besoin, découvrant par quel organe elle y peut satisfaire, & apprend quels objets y sont propres. Alors la faim n'est plus, comme auparavant, un sentiment qui n'a point d'objet déterminé: mais elle porte toutes les facultés à procurer la jouissance de tout ce qui peut la dispenser.

Observations générales sur la réunion des cinq sens.

Avec le besoin de nourriture notre statue va devenir l'objet de bien des observations. Mais, avant d'entrer dans le détail de toutes les circonstances qui y donneront lieu, il faut considérer ce qui est commun à la réunion de chaque sens avec le toucher.

§. 1. Lorsqu'elle jout tout-à-la-fois du tact & de l'odorat, elle remarque les qualités des corps par les rapports qu'elles ont à ces deux sens, & elle se fait les idées générales de deux espèces de sensations: sensations du toucher, sensations de l'odorat: car elle ne sauroit alors confondre en une seule classe des impressions qui se font sur des organes si différens.

Il en est de même, lorsque nous ajoutons l'ouïe, la vue & le goût à ces deux sens. Elle se connoît donc en général cinq espèces de sensations.

Si pour lors nous supposons que, réfléchissant sur les corps, elle en considère les qualités, sans avoir égard aux cinq manières différentes, dont ils agissent sur ces organes, elle aura la notion générale de sensation; c'est-à-dire, qu'elle ne formera qu'une classe de toutes les impressions que les corps font sur elle. Et cette idée est plus générale, lorsqu'elle a trois sens, que lorsqu'elle est bornée à deux; lorsqu'elle en a quatre, que lorsqu'elle est bornée à trois, &c.

§. 2. Privée du toucher, elle étoit dans l'impuissance d'exercer par elle-même aucun des autres sens; & elle ne pouvoit se procurer la jouissance d'une odeur, d'un son, d'une couleur & d'une saveur, qu'autant que son imagination agissoit avec une force capable de les lui rendre présentes. Mais actuellement la connoissance des corps odoriférans, sonores, palpables & savoureux, & la facilité de s'en saisir, lui font

un moyen si commode pour obtenir ce qu'elle desire, que son imagination n'a pas besoin de faire les mêmes efforts. Plus par conséquent ces corps seront à sa portée, moins son imagination s'exercera sur les sensations dont ils ont donné la connoissance. Elle perdra donc de son activité: mais, puisque l'odorat, l'ouïe, la vue & le goût en seront plus exercés, ils acquerront un discernement plus fin & plus étendu. Ainsi ce que ces sens gagnent par leur réunion avec le toucher, dédommage avantageusement la statue de ce qu'elle a perdu du côté de l'imagination.

§. 3. Ses sensations étant devenues à son égard les qualités mêmes des objets, elle ne peut s'en rappeler, en imaginer ou en éprouver, qu'elle ne se représente des corps. Par là elle entre toutens dans quelques-unes des collections que le tact lui a fait faire, deviennent des propriétés de l'étendue, se lient étroitement à la chaîne des connoissances, par la même idée fondamentale que les sensations du toucher; & la mémoire, ainsi que l'imagination, en font plus riches, que lorsqu'elle n'avoit pas encore l'usage de tous les sens.

§. 4. Nous avons remarqué, quand nous considérons l'odorat, l'ouïe, la vue & le goût, chacun séparément, que notre statue étoit toute passive par rapport aux impressions qu'ils lui transmettoient. Mais actuellement elle peut être active à cet égard dans bien des occasions: car elle a en elle des moyens pour se livrer à l'impression des corps, ou pour s'y soustraire.

§. 5. Nous avons aussi remarqué que le désir ne consistoit que dans l'action des facultés de l'ame qui se portoit à une odeur, dont il resploit quelque souvenir. Mais, depuis la réunion de l'odorat au toucher, il peut encore embrasser l'action de toutes les facultés propres à lui procurer la jouissance d'un corps odoriférant. Ainsi, lorsqu'elle desire une fleur, le mouvement passe de l'organe de l'odorat dans toutes les parties du corps; & son désir devient l'action de toutes les facultés dont elle est capable.

Il faut remarquer la même chose à l'occasion des autres sens. Car le toucher, les ayant instruits, continue d'agir avec eux toutes les fois qu'il peut leur être de quelque secours. Il prend part à tout ce qui les intéresse; leur apprend à s'aider tous réciproquement; & c'est à lui que tous nos organes, toutes nos facultés doivent l'habitude de se porter vers les objets propres à notre conservation.

Comment un homme apprend à satisfaire à ses besoins avec choix.

§. 1. Si nous imaginons que la nature dispose les choses, de manière à prévenir tous les besoins de notre statue, & que, voulant la toucher avec les précautions d'une mère qui craint de blesser,

ses enfans, elle en écarte jusqu'aux plus légères inquiétudes, & se réserve à elle seule le soin de veiller à sa conservation; cet état nous paraitrait peut-être digne d'envie. Néanmoins, que seroit-ce qu'un homme de cette espèce? Un animal enseveli dans une profonde léthargie. Il est, mais il reste comme il est; à peine se sent-il. Incapable de remarquer les objets qui l'environnent, incapable d'observer ce qui se passe en lui-même; son ame se partage indifféremment entre toutes les perceptions auxquelles ses sens ouvrent un passage. En quelque sorte semblable à une glace, sans cesse il reçoit de nouvelles images, & jamais il n'en conserve aucune.

En effet, quelle occasion auroit cet homme de s'occuper de lui, ou de ce qui est au-dehors? La nature a tout pris sur elle, & elle a si fort prévenu ses besoins, qu'elle ne lui laisse rien à désirer. Elle a voulu éloigner de lui toute inquiétude, toute douleur; mais, pour avoir craint de le rendre malheureux, elle le borne à des sensations dont il ne peut connoître le prix, & qui passent comme une ombre.

§. 2. J'exige donc qu'elle paroisse moins occupée du soin de prévenir les maux dont il peut être menacé; qu'elle s'en repose quelque peu sur lui; & qu'elle se contente de mettre à sa portée toutes les choses nécessaires à ses besoins.

Dans cette abondance la statue forme des desirs, mais elle a dans le moment toujours de quoi se satisfaire. Toute la nature semble encore veiller sur elle: à peine a-t-elle permis que son repos fût interrompu par le moindre malaise, qu'elle parait s'en repentir, & qu'elle donne tous ses soins à prévenir une plus grande inquiétude. Par cette vigilance, elle la met à l'abri de bien des maux, mais aussi elle la frustrer de bien des plaisirs. Le malaise est léger, le désir qui le suit est peu de chose, la prompte jouissance ne permet pas qu'aucun besoin augmente considérablement, & le plaisir, qui en fait tout le prix, est proportionné à la faiblesse du besoin.

Le repos de notre statue étant aussi peu troublé, l'équilibre s'entretient presque toujours également dans toutes les parties de son corps, & son tempérament souffre à peine quelque altération. Elle doit par conséquent se conserver long-tems: mais elle vit dans un degré bien faible, & qui n'ajoute à l'existence que le moins qu'il est possible.

§. 3. Changeons la scène, & supposons que la statue ait des obstacles à surmonter, pour obtenir la possession de ce qu'elle desire. Alors les besoins subsistent long-tems avant d'être soulagés. Le malaise, foible dans son origine, devient insensiblement plus vif; il se change en inquiétude, il se termine quelquefois à la douleur.

Tant que l'inquiétude est légère, le désir a peu de force; la statue se sent peu pressée de

jouir: une sensation vive peut la distraire & suspendre sa peine. Mais le désir augmente avec l'inquiétude; il vient un moment où il agit avec tant de violence, qu'on ne trouve de remède que dans la jouissance: il se change en passion.

§. 4. La première fois que la statue satisfait à un besoin, elle ne demeure pas qu'elle doive l'éprouver encore. Le besoin soulagé, elle s'abandonne à sa première tranquillité.

Ainsi, sans précaution pour l'avenir, elle ne songe qu'au présent; elle ne songe qu'à écarter la peine que produit un besoin au moment qu'elle souffre.

§. 5. Elle demeure à-peu-près dans cet état tant que ses besoins sont foibles, en petit nombre, & qu'elle trouve peu d'obstacles à les soulager. Accoutumée à régler ses desirs sur l'inérêt qui naît du contraste des plaisirs & des peines, il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vues au-delà de sa situation présente. Le passé peut seul lui apprendre à lire dans l'avenir.

Elle ne peut donc remarquer la fréquence de ses besoins, & les tourmens qu'elle a essuyés toutes les fois qu'elle n'a pas en assez-tôt de quoi y remédier, qu'elle ne se fasse bientôt une habitude de les prévoir, & de prendre des précautions pour les prévenir, ou pour les soulager de bonne-heure. Dans le tems même où elle n'a pas le moindre malaise, l'imagination lui rappelle tous les maux auxquels elle a été exposée, & les lui représente comme prêts à l'accabler encore. Aussi-tôt, elle ressent une inquiétude de la même espèce, que celle que le besoin pourroit produire; elle souffre d'avance quelque chose de semblable à ce qu'elle souffriroit, si le besoin étoit présent.

Combien l'imagination ne la rendroit-elle pas malheureuse, si elle bornoit la ses effets! Mais elle lui retrace bientôt les objets qui ont servi plusieurs fois à la soulager. Dès-lors elle lui fait presque goûter les mêmes plaisirs que la jouissance; & l'on dirait qu'elle ne lui a donné l'inquiétude pour un mal éloigné, qu'afin de lui procurer une jouissance qui anticipe sur l'avenir.

Ainsi, tandis que la crainte la menace de maux semblables à ceux qu'elle a déjà soufferts, l'espérance la flatte de les prévenir, ou d'y remédier: l'une & l'autre lui dérobent à l'envi le sentiment du moment présent, pour l'occuper d'un tems qui n'est point encore, ou qui même ne sera jamais; & de ces deux passions naissent le besoin de précautions, & l'adresse à en prendre. Elle passe donc tour-à-tour de l'une à l'autre, suivant que les dangers se répètent, & qu'ils sont plus ou moins difficiles à éviter; & ces passions acquièrent tous les jours de nouvelles forces. Elle s'effraie ou se flatte à tout propos. Dans

l'espérance, l'imagination lui lève tous les obstacles, lui présente les objets par les plus beaux côtés, & lui fait croire qu'elle en va jouir; illusion qui souvent la rend plus heureuse que la jouissance. Dans la crainte, elle voit tous les maux ensemble, elle en est menacée, elle touche au moment où elle en doit être accablée, elle ne conçoit aucun moyen de les éviter, & peut-être seroit-elle moins malheureuse de les ressentir.

C'est ainsi que l'imagination lui représente tous les objets qui ont quelque rapport à l'espérance ou à la crainte. Tantôt l'une de ses passions domine, tantôt l'autre; & quelquefois elles se balancent si bien, qu'on ne sauroit déterminer laquelle des deux agit davantage. Destinées à rendre la statue plus indistincte sur les mesures nécessaires à sa conservation, elles paroissent veiller à ce qu'elle ne soit ni trop heureuse, ni trop malheureuse.

§. 6. Instruite par l'expérience des moyens qui peuvent soulager ou prévenir ses besoins, elle réfléchit sur le choix qu'elle a à faire, elle examine les avantages & les inconvénients des objets qu'elle a jusqu'à présent suivis ou recherchés. Elle se rappelle les réprimandes où elle est tombée, pour s'être souvent déterminée trop à la hâte, & avoir obéi aveuglément au premier mouvement de ses passions. Elle regrette de ne s'être pas mieux conduite. Elle sent que désormais il dépend d'elle de se régler d'après les connoissances qu'elle a acquises; & s'accoutumant à en faire usage, elle apprend peu-à-peu à résister à ses desirs, & de même à les vaincre. C'est ainsi qu'intéressée à éviter la douleur, elle diminue l'empire des passions, pour étendre celui que la raison doit avoir sur sa volonté, & pour devenir libre.

§. 7. Dans cette situation, elle étudie d'autant plus les objets qui peuvent contribuer à ses plaisirs ou à ses peines, qu'elle sait avoir souffert, pour ne les avoir pas affectés connus; & que l'expérience lui prouve qu'il est à sa disposition de les mieux connoître. Ainsi, l'ordre de ses études est déterminé par ses besoins. Les plus vifs & les plus fréquents sont donc ceux qui l'engagent dans les premières recherches qu'elle fait.

§. 8. Tel est le besoin de nourriture, comme plus nécessaire à sa conservation. En soulageant sa faim, elle renouvelle ses forces; & elle sent qu'il lui est important de les renouveler, pour jouir de toutes ses facultés. Tous ses autres besoins cèdent à celui-là. La vue, le toucher, l'ouïe & l'odorat ne semblent faits que pour découvrir & procurer ce qui peut flatter le goût. Elle prend donc un nouvel intérêt à tout ce que la nature offre à ses regards. Sa curiosité ne se borne plus à démêler la couleur des objets, leur odeur, leur figure, &c. Si elle les étudie par ces qualités, c'est sur-tout pour apprendre à reconnoître ceux qui sont propres à la nour-

rir. Elle ne voit donc point un fruit dont elle a mangé, elle ne le touche point, elle ne le sent point, sans juger s'il est bon ou mauvais au goût. Ce jugement augmente le plaisir qu'elle a de le voir, de le toucher, de le sentir; & ce sens contribue à lui rendre les autres d'un plus grand prix. Il a sur-tout beaucoup d'analogie avec l'odorat. Le parfum des fruits l'intéressoit bien moins avant qu'elle eût l'organe du goût; & le goût perdroit toute sa finesse, si elle étoit privée de l'odorat. Mais, dès qu'elle a ces deux sens, leurs sensations se confondent, & en deviennent plus délicieuses.

Elle donne à ses idées un ordre bien différent de celui qu'elles avoient auparavant, parce que le besoin, qui termine ses facultés, est lui-même bien différent de ceux qui l'ont mue jusqu'alors. Elle s'applique avec intérêt à des objets auxquels elle n'avoit point encore donné d'attention; & ceux dont elle peut le nourrir sont aussi ceux qu'elle distingue en plus de classes. Elle s'en fait des idées complexes, en les considérant comme ayant telle couleur, telle odeur, telle forme & telle saveur à-la-fois; & elle se forme à leur occasion des idées abstraites & générales, en considérant les qualités qui sont communes à plusieurs.

§. 9. Elle les compare les uns avec les autres, & elle desire d'abord de se nourrir par préférence de ces fruits, où elle se souvient d'avoir trouvé un goût qui lui a plu davantage. Dans la suite elle s'accoutume peu-à-peu à cette nourriture; & l'habitude qu'elle s'en fait devient quelquefois si grande, qu'elle influe autant dans son choix, que le plaisir même.

Elle mêle donc bientôt des jugemens au plaisir qu'elle trouve à en faire usage. Si elle n'en méloit pas, elle ne seroit portée à manger, que pour se nourrir. Mais ce jugement, *il est bon, il est excellent, il est meilleur que tout autre*, lui fait un besoin de la sensation qu'un fruit peut produire. Ce qui suffit alors à la nourrir, ne suffit pas à son plaisir. Il y a en elle deux besoins, l'un causé par la privation de nourriture, l'autre par la privation d'une faveur qui mérite la préférence; & ce dernier est une faim qui la trompe quelquefois, & qui la fait manger au-delà du nécessaire.

§. 10. Cependant son goût se blesse pour certains fruits: alors, ou elle s'en dégoûte tout-à-fait, ou, si elle desire encore d'en manger, ce n'est plus que par habitude. Dans ce dernier cas, elle s'en nourrit, en espérant toujours de le savourer, comme elle a fait auparavant. Elle y est si fort accoutumée, qu'elle s'imagine toujours qu'elle va retrouver un plaisir pour lequel elle n'est plus faite; & cette idée contribue à entretenir son désir.

Frustrée dans son espérance, son désir n'en devient que plus violent. Elle fait de vœux

essais, & elle en fait jusqu'à ce qu'il ne lui soit plus possible de continuer. C'est ainsi que les excès où elle tombe ont souvent pour cause une habitude contractée, & l'ombre d'un plaisir que l'imagination lui retracé sans cesse, & qui lui échappe toujours.

§. 11. Elle en est punie. La douleur l'avertit bientôt que le but du plaisir n'est pas uniquement de la rendre heureuse pour le moment, mais encore de concourir à sa conservation, ou plutôt de rétablir ses forces, pour lui rendre l'usage de ses facultés : car elle ne sait pas ce que c'est que se conserver.

§. 12. Si la nature, par affection pour elle, n'eût attaché à ces effets que des sentimens agréables, elle l'eût trompée, & se fût trompée elle-même : la statue, croyant chercher son bonheur, n'eût couru qu'à sa perte.

Mais ces avertissemens ne peuvent se répéter, qu'elle n'apprenne enfin qu'elle doit mettre un frein à ses desirs. Car rien n'est si naturel que de regarder, comme l'effet d'une chose, ce qui vient continuellement à sa suite.

Dès-lors elle n'éprouvera plus de pareils desirs, que l'imagination ne lui retracé aussi-tôt tous les maux qu'elle a soufferts. Cette vue lui fait craindre jusqu'aux objets qui lui plaisent davantage ; & elle est entre deux inquiétudes qui se combattent.

Si l'idée des peines se réveille avec peu de vivacité, la crainte sera faible, & ne fera que peu de résistance. Si elle est vive, la crainte sera forte, & tiendra plus long-tems en suspens. Enfin, cette idée pourra être à un point où, éteignant tout-à-fait le desir, elle inspirera du dégoût pour un objet qui avoit été souhité avec ardeur.

C'est ainsi que, voyant tout-à-la-fois du plaisir & du danger à préférer les fruits qu'elle aime davantage, elle apprendra à se nourrir avec plus de choix ; & que, trouvant plus d'obstacles à satisfaire ses desirs, elle en fera exposée à des besoins plus grands. Car ce n'est pas assez qu'elle remédie à l'inquiétude causée par le besoin de nourriture ; il faut encore qu'elle apaise l'inquiétude que produit la privation d'un plaisir, & qu'elle l'apaise sans danger.

De l'état d'un homme abandonné à lui-même, & comment ses accidens auxquels il est exposé, contribuent à son instruction.

§. 1. La statue, étant instruite des objets propres à la nourrir, sera plus ou moins occupée du soin de sa nourriture, suivant les obstacles qu'elle aura à surmonter. Ainsi, nous pouvons la supposer dans un séjour où, toute entière à ce besoin, elle n'acquiesçoit point d'autres connoissances.

Si nous diminuons les obstacles, elle sera aussitôt appelée par les plaisirs qui s'offrent à chacun

de ses sens. Elle s'intéressera à tout ce qui les frappe. Par conséquent, tout entretiendra sa curiosité, l'excitera, l'augmentera ; & elle passera tour-à-tour de l'étude des objets, propres à la nourrir ; à l'étude de tout ce qui l'environne.

§. 2. Tantôt la curiosité la porte à s'étudier elle-même. Elle observe ses sens, les impressions qu'ils transmettent ; ses plaisirs, ses peines, ses besoins, les moyens de les satisfaire ; & elle se fait une espèce de plan de ce qu'elle a à fuir ou à rechercher.

§. 3. D'autres fois elle étudie plus particulièrement les objets qui attirent son attention. Elle en fait différentes classes, suivant les différences qu'elle y remarque ; & le nombre de ses notions arbitraires augmente à proportion que sa curiosité est excitée par le plaisir de voir, de sentir, de goûter, d'entendre, de toucher.

La curiosité lui fait-elle porter les yeux sur les animaux : elle voit qu'ils se meuvent & se nourrissent comme elle ; qu'ils ont des organes pour saisir ce qui leur convient ; des yeux, pour se conduire ; des armes, pour attaquer ou pour se défendre ; de l'agilité ou de l'adresse, pour échapper au danger ; de l'industrie, pour tendre des pièges ; & elle les distingue par la figure, les couleurs, & sur-tout par les qualités, qui l'étonnent davantage.

Surprise des combats qu'ils se livrent, elle l'est bien plus encore ; lorsqu'elle remarque que les plus faibles, déchirés par les plus forts, répandent leur sang, & perdent tout mouvement. Cette vue lui peint sensiblement le passage de la vie à la mort : mais elle ne pense pas qu'elle puisse être destinée à finir de la même manière. La vie lui paroît une chose si naturelle, qu'elle n'imagine pas ennuient elle en pourroit être privée. Elle fait seulement qu'elle est exposée à la douleur ; qu'il y a des corps qui peuvent l'offenser, la déchirer. Mais l'expérience lui a appris à les connoître & à les éviter.

Elle vit donc dans la plus grande sécurité, au milieu des animaux qui se font la guerre. L'univers est un théâtre où elle n'est que spectateur ; & elle ne prévoit pas qu'elle en doive jamais ensanglanter la scène.

§. 4. Cependant un ennemi vient à elle. Ignorant le péril qui la menace, elle ne songe point à l'éviter, & elle en fait une cruelle expérience. Elle se défend. Heureusement assez forte pour se soustraire à une partie des coups qui lui sont portés, elle échappe : elle n'a reçu que des blessures peu dangereuses. Mais l'idée de cet animal reste présente à sa mémoire ; elle se lie à toutes les circonstances où elle en a été assaillie. Est-ce dans un bois ? la vue d'un arbre, le bruit des feuilles mettra sous ses yeux l'image du danger. Elle a une vive frayeur, parce qu'elle est faible ; elle la sent se renouveler, parce qu'elle ignore encore les précautions que sa situation de-

mande ; tout devient pour elle un objet de terreur , parce que l'idée du péril est si fort liée à tout ce qu'elle rencontre , qu'elle ne fait plus distinguer ce qu'elle doit craindre. Un mouton l'épouvante , &c , pour elle l'attendre , il lui faudroit un courage qu'elle ne peut encore avoir.

Revenue de son premier trouble , elle est presqu'étonnée de voir des animaux qui tuent devant elle. Elle les voit fuir encore , & elle s'assure enfin qu'elle n'en a rien à craindre.

A peine commence-t-elle à secouer son inquiétude , que son premier ennemi reparoit , ou qu'elle est même attaquée par un autre. Elle échappe encore , non sans en avoir reçu quelque offense.

5. Ces sortes d'accidens l'inquiètent , la troublent à proportion qu'ils se multiplient davantage , & que les suites en sont bien plus fâcheuses. La frayeur qu'elle en a occasionne dans toutes les parties de son corps de violens frémissemens. Les dangers passent , mais les frémissemens durent , ou se renouvellent à chaque instant , &c en retracant l'image, incapable de faire la différence des circonstances , suivant qu'il est plus ou moins probable qu'elle est à l'abri de pareils événemens , elle a la même inquiétude pour un péril éloigné , & pour celui qui la menace de près : souvent même elle en a une plus grande. Elle les suit également tous deux , parce qu'elle sent toute sa foiblesse , quand elle a attendu trop tard pour se garantir. Ainsi , sa crainte devenant plus active que son espérance , elle en fait davantage les mouvemens : & elle prend bien plus de précautions contre les maux auxquels elle est exposée , que de mesures pour obtenir les biens dont elle peut jouir. Elle s'applique donc à reconnoître les animaux qui lui font la guerre ; elle suit les lieux qu'ils paroissent habiter : elle juge de ce qu'elle en a à craindre par les coups qu'elle leur voit porter à ceux qui sont foibles comme elle. La frayeur de ces derniers redouble la sienne ; leur fuite , leurs cris l'avertissent du danger qui la menace. Tantôt elle s'étudie à l'éviter par adresse ; tantôt elle se fait pour sa défense de tout ce que le hasard lui présente ; supplée par industrie , mais avec bien de la lenteur , aux armes que la nature lui a refusées ; apprend peu-à-peu à se défendre ; fort victorieuse du combat ; &c , flattée de ses succès , elle commence à se sentir un courage qui la met quelquefois au-dessus du péril , ou qui même la rend téméraire. Alors tout prend pour elle une face nouvelle ; elle a de nouvelles vues , de nouveaux intérêts ; sa curiosité change d'objets ; & souvent plus occupée de sa défense , que du besoin de nourriture , elle ne s'applique qu'à combattre avec avantage.

5. 6. Elle est bientôt exposée à de nouveaux maux. La saison change presque tout-à-coup , les plantes se dessèchent , le pays devient aride , & elle respire un air qui la blesse de toute part ;

elle apprend à se vêtir de tout ce qui peut entretenir sa chaleur , & à se réfugier dans les lieux où elle est plus à l'abri des injures du ciel.

Cependant , souvent exposée à souffrir longtemps par la privation de toute sorte de nourriture , c'est alors qu'elle use de la supériorité que l'adresse ou la force lui donne sur quelques animaux : elle les attaque , les fait , les dévore. N'ayant plus d'autre moyen pour se nourrir , elle imagine des ruses , des armes : & elle réussit d'autant plus dans cet art , que le combat lui devient aussi essentiel que la nourriture. La voilà donc en guerre avec tous les animaux , soit pour attaquer , soit pour se défendre.

C'est ainsi que l'expérience lui donne des leçons qu'elle lui fait souvent payer de son sang. Mais pouvoir-elle l'instruire à moins de frais ?

5. 7. Se nourrir , se précautionner contre tout accident , ou s'en défendre , & satisfaire sa curiosité : voilà tous les besoins naturels de notre statue. Ils déterminent tout-à-tour ses facultés , & ils sont le principe des connoissances qu'elle acquiert. Tantôt supérieure aux circonstances , elle ouvre une libre carrière à ses desirs ; d'autres fois subjuguée par les circonstances , elle trame elle-même ses malheurs. Si les succès sont traversés par des revers , les revers sont aussi réparés par des succès ; & ces objets semblent tout-à-tour conspirer à ses peines & à ses plaisirs. Elle flotte donc entre la confiance & l'incertitude , & , traînant ses espérances & ses craintes , elle touche d'un moment à l'autre à son bonheur & à sa ruine. L'expérience seule la met insensiblement au-dessus des dangers , l'élève aux connoissances nécessaires à sa conservation , & lui fait contracter toutes les habitudes qui la doivent gouverner. Mais , comme , sans expérience , il n'y auroit point de connoissances , il n'y auroit point d'expérience sans les besoins , & il n'y auroit point de besoins sans l'alternative des plaisirs & des peines. Tout est donc le fruit du principe que nous avons établi dès l'entrée de cet ouvrage.

Nous allons traiter des jugemens que la statue porte des objets , suivant la part qu'ils ont à ses plaisirs ou à ses peines.

Des jugemens qu'un homme abandonné à lui-même peut porter de la bonté & de la beauté des choses.

5. 8. Les mots *bonté* & *beauté* expriment les qualités par où les choses contribuent à nos plaisirs. Par conséquent , tout être sensible a des idées d'une bonté & d'une beauté relatives à lui.

En effet , on appelle *bon* tout ce qui plaît à l'odorat ou au goût ; & on appelle *beau* tout ce qui plaît à la vue , à l'ouïe ou au toucher.

Le *bon* & le *beau* sont encore relatifs aux passions & à l'esprit. Ce qui flatte les passions est

bon ; et que l'esprit goûte est beau ; & ce qui plaît en même tems aux passions & à l'esprit, est bon & beau tout ensemble.

§. 2. Notre statue connoît des odeurs & des saveurs agréables, & des objets qui flattent ses passions : elle a donc des idées du bon. Elle connoît aussi des objets qu'elle voit, qu'elle entend, qu'elle touche, & que son esprit conçoit avec plaisir : elle a donc encore des idées du beau.

§. 3. Une conséquence qui se présente, c'est que le bon & le beau ne sont point absolus : ils sont relatifs au caractère de celui qui en juge, & à la manière dont il est organisé.

§. 4. Le bon & le beau se prêtent des secours mutuels. Une pêche que voit la statue, lui plaît par la vivacité des couleurs : elle est belle à ses yeux. Aussi-tôt la faveur s'en retrace à son imagination ; elle est vue avec plus de plaisir, elle en est plus belle.

La statue mange cette pêche ; alors le plaisir de la voir se mêle à celui de la goûter : elle en est meilleure.

§. 5. L'utilité contribue à la bonté & à la beauté des choses. Les fruits bons & beaux par le seul plaisir de les voir & de les savourer, sont meilleurs & plus beaux, lorsque nous pensons qu'ils sont propres à rétablir nos forces.

§. 6. La nouveauté & la rareté y contribuent aussi : car l'étonnement que donne un objet déjà bon & beau par lui-même, joint à la difficulté de le posséder, augmente le plaisir d'en jouir.

§. 7. La bonté & la beauté des choses existent dans une seule idée, ou dans une multitude d'idées qui ont certains rapports entre elles. Une seule faveur, une seule odeur peuvent être bonnes : la lumière est belle, un son, pris tout seul, peut être beau.

Mais, lorsqu'il y a multitude d'idées, un objet est meilleur ou plus beau, à proportion que les idées se démontrent davantage, & que leurs rapports sont mieux aperçus : car on jouit avec plus de plaisir. Un fruit, où l'on reconnoît plusieurs saveurs, également agréables, est meilleur qu'une seule de ces saveurs : un objet, dont les couleurs se prêtent mutuellement de l'éclat, est plus beau que la lumière seule.

Les organes ne peuvent saisir distinctement qu'un certain nombre de sensations ; l'esprit ne peut comparer à-la-fois qu'un certain nombre d'idées : une trop grande multitude fait confusion. Elle nuit donc au plaisir, & par conséquent à la bonté & à la beauté des choses.

Une petite quantité de sensations ou d'idées se confondent ensemble, si quelqu'un domine trop sur les autres. Il faut donc, pour la plus grande bonté & pour la plus grande beauté, que le mélange en soit fait suivant certaines proportions.

§. 8. C'est à l'exercice de ses organes & de

son esprit, que notre statue doit l'avantage d'embrasser plus d'idées & plus de rapports. Le bon & le beau sont donc encore relatifs à l'usage qu'elle a appris à faire de ses facultés. Telle chose, qui, dans un tems, a été fort bonne ou fort belle, cessera de l'être ; tandis qu'une autre, à laquelle elle n'avoit donné aucune attention, deviendra de la plus grande bonté ou de la plus grande beauté.

En cela, comme en toute autre chose, elle ne jugera que par rapport à elle, d'abord elle prend ses modèles dans les objets qui contribuent plus directement à son bonheur ; ensuite elle juge des autres objets par ces modèles, & ils lui paroissent plus beaux, lorsqu'ils leur ressemblent davantage. Car, après cette comparaison, elle trouve à les voir un plaisir qu'elle n'avoit point goûté jusqu'alors. Un arbre, par exemple, chargé de fruits, lui plaît, & lui rend agréable la vue d'un autre qui n'en porte point, mais qui a quelque ressemblance avec lui.

§. 9. Il n'est pas possible d'imaginer tous les différents jugemens en elle portera suivant les circonstances : ce seroit d'ailleurs une recherche assez inutile. Il suffit d'observer qu'il y a pour elle, comme pour nous, une bonté & une beauté réelles ou arbitraires ; & que, si elle a à ce sujet moins d'idées, c'est qu'elle a moins de besoins, moins de connoissances & moins de passions.

Des jugemens qu'un homme, abandonné à lui-même, peut porter des objets dont il dépend.

§. 1. La statue sent à chaque instant la dépendance où elle est de tout : ce qui l'environne. Si les objets répondent souvent à ses vœux, ils traversent presque aussi souvent ses projets : ils la rendent malheureuse, ou ne lui accordent qu'une partie du bonheur qu'elle desire.

Perfuadée qu'elle ne fait rien, sans avoir intention de le faire ; elle croit voir un dessein partout où elle découvre quelque action. En effet, elle n'en peut juger que d'après ce qu'elle remarque en elle-même ; & il lui faudroit bien des observations, pour parvenir à mieux régler ses jugemens. Elle pense donc que ce qui lui plaît, a en vue de lui plaire ; & que ce qui l'offense, a en vue de l'offenser. Par-là, son amour & sa haine deviennent des passions d'autant plus violentes, que le dessein de contribuer à son bonheur ou à son malheur, se montre plus sensiblement dans tout ce qui agit sur elle.

§. 2. Alors elle ne se borne plus à désirer la jouissance des plaisirs que les objets peuvent lui procurer ; & l'éloignement des peines dont ils la menacent : elle souhaite qu'ils aient intention de la combler de biens, & de dégoûter de dessus sa tête toute sorte de maux : elle souhaite, en un mot, qu'ils lui fient favorables, & ce desir est une source de prière.

Elle s'adresse en quelque sorte au soleil ; & , parce qu'elle juge que , s'il l'éclaire & l'échauffe , il a dessein de l'éclairer & de l'échauffer , elle le prie de l'éclairer & de l'échauffer encore. Elle s'adresse aux arbres , & elle leur demande des fruits , ne doutant pas qu'il dépende d'eux d'en porter ou de n'en pas porter. En un mot , elle s'adresse à toutes les choses dont elle croit dépendre.

Souffre-t-elle sans en découvrir la cause dans ce qui frappe ses sens ? elle s'adresse à la douleur , comme à un ennemi invisible , qu'il lui est important d'apaiser. Ainsi l'univers se remplit d'êtres visibles & invisibles , qu'elle prie de travailler à son bonheur.

Telles sont ses premières idées , lorsqu'elle commence à réfléchir sur sa dépendance. D'autres circonstances donneront lieu à d'autres jugemens , & multiplieront ses erreurs. J'ai fait voir ailleurs les égaremens où l'on peut être entraîné par la superstition ; mais je renvoie aux ouvrages des philosophes éclairés , pour s'instruire des découvertes que la raison bien conduite peut faire à ce sujet.

De l'incertitude des jugemens que nous portons sur l'existence des qualités sensibles.

§. 1. Notre statue , je le suppose , se souvient qu'elle a été en elle-même son , saveur , odeur , couleur : elle fait combien elle a eu de peine à s'accoutumer à rapporter ses sensations au dehors. Y a-t-il donc dans les objets des sons , des saveurs , des odeurs , des couleurs ? Qui peut l'en assurer ? Ce n'est certainement ni l'ouïe , ni l'odorat , ni le goût , ni la vue : ces sens par eux-mêmes ne peuvent l'instruire que des modifications qu'elle éprouve. Elle n'a d'abord senti que son être dans les impressions dont ils sont susceptibles ; & s'ils les lui font aujourd'hui sentir dans les corps , c'est qu'ils ont contracté l'habitude de juger d'après le témoignage du tact. Y a-t-il donc au moins de l'étendue ? Mais , lorsqu'elle a le sentiment du toucher , qu'aperçoit-elle si ce n'est encore ses propres modifications ? Le toucher n'est donc pas plus croyable que les autres sens : & , puisqu'on reconnoît que les sens , les saveurs , les odeurs & les couleurs n'existent pas dans les objets , il se pourroit que l'étendue n'y existât pas davantage.

§. 2. La statue ne s'arrêtera vraisemblablement pas à ces doutes. Peut-être les jugemens , dont elle s'est fait une habitude , ne lui permettront-ils pas de les former. Elle en seroit cependant plus capable que nous , parce qu'elle sait mieux comment elle a appris à voir , à entendre , à sentir , à goûter , à toucher. Quoi qu'il en soit , il lui est inutile d'avoir plus de certitude à cet égard. L'apparence des qualités sensibles suffit pour lui donner des desirs , pour éclairer sa con-

duite , & pour faire son bonheur ou son malheur ; & la dépendance , où elle est , des objets auxquels elle est obligée de les rapporter , ne lui permet pas de douter qu'il existe des êtres hors d'elle. Mais quelle est la nature de ces êtres ? Elle l'ignore , & nous l'ignorons nous-mêmes. Tout ce que nous savons , c'est que nous les appelons corps.

Considérations sur les idées abstraites & générales que peut acquérir un homme qui vit hors de toute société.

L'histoire que nous venons de faire des connaissances de notre statue , montre sensiblement comment elle distribue les êtres en différentes classes , suivant leurs rapports à ses besoins ; & , par conséquent , comment elle se fait des notions abstraites & générales. Mais , pour mieux connoître la nature de ses idées , il est important d'entrer dans de nouveaux détails.

§. 1. Elle n'a point d'idée générale qui n'ait d'abord été particulière. L'idée générale d'orange , par exemple , n'est dans son origine que l'idée de telle orange.

§. 2. L'idée particulière , lorsqu'un objet est présent aux sens , c'est la collection de plusieurs qualités qui se montrent ensemble. L'idée de telle orange , c'est la couleur , la forme , la saveur , l'odeur , la solidité , le poids , &c.

§. 3. Cette idée particulière , quand l'objet n'agit plus sur les sens , c'est le souvenir qui reste de ce qu'on a connu à la vue , au goût , à l'odorat , &c. Fermez les yeux ; l'idée de la lumière est le souvenir d'une impression que vous avez éprouvée : ne touchez rien ; l'idée de solidité est le souvenir de la résistance que vous avez rencontrée en maniant des corps : ainsi du reste.

§. 4. Substituons successivement , & une à une , plusieurs oranges à la première , & qu'elles soient toutes semblables ; notre statue croira toujours voir la même , & elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière.

En voir elle deux à-la-fois ? Aussi-tôt elle reconnoît dans chacune la même idée particulière , & cette idée devient un modèle auquel elle les compare , & avec lequel elle voit qu'elles conviennent l'une & l'autre. Elle découvrira de la même manière que cette idée est commune à trois , quatre , cinq , six oranges , & elle la rendra aussi générale qu'elle peut l'être.

L'idée particulière d'un cheval & celle d'un oiseau , deviendront également générales , lorsqu'ils se ressembleront également , & que les circonstances seront comparées plusieurs chevaux & plusieurs oiseaux ; & ainsi de tous les objets sensibles.

Ayant les notions générales d'orange , de cheval , d'oiseau ; notre statue les distinguera par la même raison qu'elle distingue une orange d'un oiseau ,

oiseau, un oiseau d'un cheval. Elle rapportera donc chacun de ces individus au modèle général dont elle s'est fait l'idée, c'est-à-dire, à la classe, à l'espèce à laquelle il appartient.

Or, comme un modèle, qui convient à plusieurs individus, est une idée générale; de même, deux, trois modèles, sous lesquels on arrange des individus tout différens, forment différentes classes, ou, pour parler le langage des philosophes, différentes espèces de notions générales.

5. 1. Lorsqu'elle jette les yeux sur une campagne, elle aperçoit quantité d'arbres, dont elle ne remarque point encore la différence; elle voit seulement ce qu'ils ont de commun: elle voit qu'ils portent chacun des branches, des feuilles, &c. qu'ils sont arrêtés à l'endroit où ils croissent. Voilà le modèle de l'idée générale d'arbre.

Elle va ensuite des uns aux autres: elle observe la différence des fruits, elle se fait des modèles, par où elle distingue autant de sortes d'arbres, qu'elle remarque d'espèces de fruits; &c. ce sont-là des idées moins générales que la première.

Elle se fera de même l'idée générale d'animal, si elle voit dans l'éloignement plusieurs animaux dont la différence lui échappe; &c. elle les distinguera en plusieurs espèces, lorsqu'elle sera à portée de voir en quoi ils diffèrent.

6. Elle généralise donc davantage, à proportion qu'elle voit d'une manière plus confuse; &c. elle se fait des notions moins générales, à proportion qu'elle démêle plus de différence dans les choses.

D'abord, toutes les pommes, par exemple, lui paroissent conformes au même modèle. Mais dans la suite elle ne trouve pas à chacune une saveur également agréable. Dès-lors le désir du plaisir &c. la crainte du dégoût les lui font comparer, sous les rapports qu'elle y peut découvrir; elle apprend à les distinguer à la vue, à l'odorat, au toucher; elle s'en forme différents modèles propres à éclairer son choix; &c. elle les distribue en autant de classes, qu'elle y remarque de différences.

7. Quant aux objets qui ne l'intéressent ni par le plaisir, ni par la peine, ils restent confondus dans la foule, &c. elle n'en acquiert aucune connoissance.

Il ne faut que réfléchir sur nous, pour se convaincre de cette vérité. Tous les hommes ont les mêmes sensations; mais le peuple occupé à des travaux pénibles, l'homme du monde tout entier à des objets frivoles, &c. le philosophe, qui s'est fait un besoin de l'étude de la nature, ne sent sensibles ni aux mêmes plaisirs, ni aux mêmes peines. Aussi tirent-ils des mêmes sensations des connoissances bien différentes.

8. Voici donc l'ordre dans lequel notre statue se fait des idées d'espèce. D'abord elle n'ap-

Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tom. II.

perçoit que les différences les plus sensibles, &c. elle a des idées très-générales, mais en petit nombre.

Si c'est la couleur qui la frappe davantage, elle ne fera qu'une classe de plusieurs espèces de fleurs: si c'est le volume, un levreau &c. un chat ne feront pour elle qu'une seule espèce d'animal.

Les besoins lui donnant ensuite occasion de considérer les objets par d'autres qualités, elle fera des espèces subordonnées aux premières. D'une notion générale, il s'en formera plusieurs qui le seront moins.

Elle passe donc tout-d'un-coup des idées particulières aux plus générales; d'où elle descend à de moins générales, à mesure qu'elle remarque la différence des choses. C'est ainsi qu'un enfant, après avoir appelé or tout ce qui est jaune, acquiert ensuite les idées de cuivre, de tombac; &c. d'une idée générale en fait plusieurs qui le sont moins.

9. Par la génération de ces idées, il est évident qu'elles ne présenteront à notre statue que des qualités différemment combinées. Elle voit, par exemple, la solidité, l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, &c., réunies dans tout ce qu'elle touche; &c. elle a par conséquent l'idée de corps. Mais, si on lui demandait ce que c'est qu'un corps, &c. qu'elle pût répondre, elle en montreroit un, &c. droit, c'est cela: c'est-à-dire, cela où vous trouvez tout à-la-fois de la solidité, de l'étendue, de la divisibilité, de la figure, &c.

10. Un philosophe répondroit: c'est un être, une substance étendue, solide, &c. Comparons ces deux réponses, &c. nous verrons qu'il ne connoît pas mieux qu'elle la nature du corps. Son seul avantage, si c'en est un, c'est de s'être fait un langage, qui ne paroît avant que parce qu'il n'est pas celui de tout le monde. Car, dans le vrai, les mots être, substance ne signifient rien de plus que le mot cela.

11. De-là il faut conclure que les idées qu'elle a des objets sensibles, sont confuses; car j'appelle confuse toute idée qui ne représente pas d'une manière distincte toutes les qualités de son objet. Or, il n'est point de corps dont elle ait une connoissance aussi parfaite; elle n'y voit que les propriétés que ses besoins lui donnent occasion d'y remarquer. Avec plus de sagacité elle en démêleroit un plus grand nombre, &c. si elle pouvoit pénétrer jusques dans la nature des êtres, elle n'en trouveroit pas deux parfaitement semblables. Elle ne suppose donc que plusieurs ne diffèrent point entr'eux, que parce qu'elle les voit confusément.

12. Quant à ses notions abstraites, il y en a de confuses &c. de distinctes.

Elle connoît, par exemple, assez bien son,

Q q

Pour le distinguer d'une odeur, d'une saveur, & de tout autre son ; mais il lui paroît simple, quoique multiple. Plusieurs couleurs, mêlées ensemble, ne produisent à son égard que l'apparence d'une seule. Il en est de même de toutes les impressions des sens. Elle ne démêle donc pas tout ce qu'elles reçoivent ; & elle est encore plus éloignée de découvrir toutes les causes qui concourent à chaque *sensation*. Elle n'a donc à ce sujet que des notions fort confuses.

Mais ces mêmes *sensations* lui donnent des idées de grandeur & de figure ; & si elle ne peut assurer quelle est précisément la grandeur & la figure des corps, ni déterminer exactement les rapports qu'ils ont entr'eux, elle sait comment une grandeur peut être le double ou la moitié d'une autre, & elle connoît fort bien une ligne, un triangle, un carré. Elle a donc en pareil cas des idées distinctes. Il suffit pour cela qu'elle considère les grandeurs en faisant abstraction des objets.

§. 13. De ces deux sortes d'idées naissent deux sortes de vérités. Lorsque la statue remarque qu'un corps est triangulaire, elle porte un jugement qui peut devenir faux ; car ce rapport peut changer de figure. Mais, lorsqu'elle remarque qu'un triangle a trois côtés, son jugement est vrai, & le sera toujours ; puisque trois côtés déterminent l'idée du triangle. Elle aperçoit donc des vérités qui changent, ou qui peuvent changer toutes les fois qu'elle veut juger de ce que les choses sont en elles-mêmes ; elle aperçoit au contraire des vérités qui ne changent point toutes les fois qu'elle se borne à juger des idées distinctes & abstraites qu'elle a des grandeurs.

Elle a, par conséquent, avec le seul secours des sens, des connoissances de toute espèce.

D'un homme trouvé dans les forêts de Lithuanie.

§. 1. Notre statue, comme nous l'avons remarqué, pourroit être si fort occupée au soin de sa nourriture, qu'elle n'auroit pas un moment à donner à l'étude des objets dont elle étoit curieuse avant qu'elle eût l'organe du goût. Ne vivant que pour satisfaire à ce pressant besoin, les plaisirs des autres sens n'auroient plus d'attrait pour elle : elle ne remarqueroit plus les objets qui pourroient les produire. Sans étonnement, sans curiosité, elle cesseroit de réfléchir sur ce qu'elle a su, elle en oublieroit bientôt une partie, elle oublieroit comment elle a appris ce qu'elle fait encore ; & elle ne douteroit pas qu'elle n'eût toujours senti, entendu, vu & touché, comme elle sent, entend, voit & touche. Toute entière à la recherche d'une nourriture, que je suppose extrêmement rare, elle meneroit une vie purement animale. A-t-elle faim ? elle se meut, elle va par - tout où elle se souvient d'avoir trouvé des aliments. Sa faim est-elle dis-

née ? le repos devient son besoin le plus pressant ; elle reste où elle est, elle s'endort.

Dans de pareilles circonstances, le besoin de nourriture engourdit donc à certains égards les facultés de son ame : il tourne vers lui toute leur action. Il est même vraisemblable qu'au-lieu de se conduire d'après sa propre réflexion, elle prendroit des leçons des animaux, avec qui elle vivroit plus familièrement. Elle marcheroit comme eux, imiteroit leur cris, brouteroit l'herbe, ou dévoreroit ceux dont elle auroit la force de se saisir. Nous sommes si fort portés à l'imitation, qu'un Descartes à sa place n'apprendroit pas à marcher sur ses pieds : tout ce qu'il verroit, suffiroit pour l'en détourner.

§. 2. Tel étoit vraisemblablement le sort d'un enfant d'environ dix ans, qui vivoit parmi les ours, & qu'on trouva, en 1694, dans les forêts qui confinent la Lithuanie & la Russie. Il ne donnoit aucune marque de raison, marchoit sur ses pieds & sur ses mains, n'avoit aucun langage, & formoit des sons qui ne ressembloient en rien à ceux d'un homme. Il fut long-temps avant de pouvoir proférer quelques paroles, encore le fit-il d'une manière bien barbare. Aussi-tôt qu'il put parler, on l'interrogea sur son premier état ; mais il ne s'en souvint non-plus que nous souvenons de ce qui nous est arrivé au berceau.

§. 3. Quand on dit que cet enfant ne donnoit aucun signe de raison, ce n'est pas qu'il ne raisonnât suffisamment pour veiller à sa conservation ; mais c'est que sa réflexion, jusqu'alors appliquée nécessairement à ce seul objet, n'avoit point eu occasion de se porter sur ceux dont nous nous occupons. Il n'avoit aucune des idées que notre statue a acquises, lorsqu'elle connoissoit d'autres besoins que celui de chercher des aliments : il manquoit de toutes les connoissances que les hommes doivent à leur commerce réciproque. En un mot, il paroïssoit sans raison, non qu'absolument il n'en eût point, mais parce qu'il en avoit moins que nous.

§. 4. Quelquesfois notre conscience, partagée entre un grand nombre de perceptions qui agissent sur nous avec une force à-peu-près égale, est si foible qu'il ne nous reste aucun souvenir de ce que nous avons éprouvé. A peine sentons-nous pour lors que nous existons : des jours s'écouleront comme des moments, sans que nous en fissions la différence ; & nous éprouverons des milliers de fois la même perception, sans remarquer que nous l'avons déjà eue. Un homme qui a acquis beaucoup d'idées, & qui se les est rendues familières, ne peut pas demeurer longtemps dans cette espèce de léthargie. Plus la provision de ses idées est grande, plus il y a lieu de croire que quelqu'un aura occasion de se réveiller, d'exercer son attention particulière, &

de le retirer de cet affoupissement. Cet enfant n'avoit pas un pareil secours. Ses facultés engourdies ne pouvoient être secourues que par le besoin de chercher de la nourriture ; & sa vie ressembloit à un sommeil qui ne seroit interrompu que par des songes. Il étoit donc naturel qu'il oubliât son premier état.

Cependant il n'est pas vraisemblable qu'il en perdît tout-à-coup le souvenir. Si, au bout de quelques jours, on l'eût ramené dans les bois où on l'avoit pris, il eût sans doute reconnu les lieux où il avoit vécu ; si le fût rappelé les aliments dont il s'étoit nourri ; & les moyens qu'il avoit employés pour se les procurer : il n'eût pas eu besoin de s'instruire une seconde fois de toutes ces choses. Mais le souvenir en fut effacé par de nouvelles idées, & sur-tout par le long intervalle qui s'écoula jusqu'au moment où il fut en état de répondre aux questions qu'on lui fit. Néanmoins, pour mieux s'en assurer, il eût fallu le reconduire dans les forêts où il avoit été trouvé. Quoiqu'il ne se souvint pas de ces lieux, quand on lui en parloit, peut-être auroit-il su les reconnaître, quand il les auroit vus.

D'un homme qui se souviendroit d'avoir reçu successivement l'usage de ses sens.

En supposant que notre statue se souvint de l'ordre dans lequel les sens lui ont été accordés ; il suffiroit de la faire réfléchir sur elle-même, pour remettre sous les yeux les principales vérités que nous avons démontrées.

§. 1. Que suis je, dit-elle, & qu'ai-je été ? Qu'est-ce que ces sons, ces odeurs, ces saveurs, ces couleurs, que j'ai pris successivement pour mes manières d'être, & que les objets paroissent aujourd'hui m'enlever ? Qu'est-ce que cette étendue que je découvre en moi, & au delà sans bornes ? Ne seroit-ce que différentes manières de me sentir ? Avant que la vue me fût rendue, l'espace des cieus m'étoit inconnu : avant que j'eusse l'usage de mes membres, j'ignorois qu'il y eût quelque chose hors de moi. Que dis-je ! je ne savois pas que je fusse étendue : je n'étois qu'un point, lorsque j'étois réduite au sentiment uniforme. Quelle est donc cette suite de sentimens qui m'a fait ce que je suis ; & qui peut-être a fait ce qu'est à mon égard tout ce qui m'environne ?

Je ne sens que moi, & c'est dans ce que je sens en moi, que je vois au-dehors : ou plutôt je ne vois pas au-dehors, mais je me suis fait une habitude de certains jugemens qui transportent mes sensations où elles ne sont pas.

Au premier moment de mon existence, je ne savois point ce qui se passoit en moi ; je n'y démento rien encore ; je n'avois aucune conscience de moi-même ; j'étois, mais sans desirs, sans crainte, je jouissois à peine de moi : & si j'eusse

continué d'exister de la sorte, je n'aurois jamais soupçonné que mon existence pût embrasser deux instans.

Mais j'éprouve successivement plusieurs sensations : elles occupent ma capacité de sentir, à proportion des degrés de peine ou de plaisir qui les accompagnent. Par-là elles restent présentes à ma mémoire, lorsqu'elles ne la sont plus à mon organe. Mon attention étant partagée entre elles, je les compare, je juge de leurs rapports, je m'en tais des idées abstraites, je connois des vérités générales.

Alors toute l'activité dont je suis capable se porte aux manières d'être qui m'ont plu d'avantage ; j'ai des besoins, je forme des desirs, j'aime, je hais, j'espère, je crains, j'ai des passions ; & ma mémoire m'obéit quelquefois avec tant de vivacité, que j'imagine éprouver des sensations que je ne fais que me rappeler.

Etonnée de ce qui se passe en moi, je m'observe avec encore plus d'attention. A chaque instant je sens que je ne suis plus ce que j'ai été. Il me semble que je cesse d'être moi, pour redevenir un autre moi-même. Jouir & souffrir sont tour-à-tour mon existence ; & par la succession de mes manières d'être, je m'apperois que je dure. Il falloit donc que ce moi variât chaque instant, au hasard de se changer souvent contre un autre, où il m'eût douloureux de me retrouver.

Plus je compare mes manières d'être, plus la jouissance ou la souffrance m'en est sensible. Le plaisir & la douleur continuent à l'envi d'attirer mon attention : l'un & l'autre développent toutes mes facultés : je ne me fais des habitudes que parce que je leur obéis ; & je ne vis plus que pour désirer ou pour craindre.

§. 2. Mais bientôt je suis à-la-fois de plusieurs manières. Accoutumée à les remarquer, lorsqu'elles se succèdent, je les remarque encore, lorsque je les éprouve ensemble ; & mon existence me paroit se multiplier dans un même moment.

Cependant je porte les mains sur moi-même, je les porte sur ce qui m'environne. Aussi-tôt une nouvelle sensation semble donner du corps à toutes mes manières d'être. Tout prend de la solidité sous mes mains. Etonnée de ce nouveau sentiment, je le suis encore de ne me pas retrouver dans tout ce que je touche. Je me cherche où je ne suis pas : il me semble que j'avois seule le droit d'exister ; & que tout ce que je rencontre, se formant aux dépens de mon être, ne se fait connoître à moi que pour me réduire à des limites toujours plus étroites. Que deviens-je en effet, lorsque je compare le point où je suis, avec l'espace que remplit cette multitude d'objets que je découvre ?

Dès ce moment il me semble que mes manières d'être cessent de m'appartenir : j'en fais des collections hors de moi ; j'en forme tous les objets

dont je prends connoissance. Des idées qui demandent moins de comparaisons, je m'élève aux idées que je n'acquiers qu'autant que je combine. Je conduis mon attention d'un objet à un autre, &c, rassemblant, dans la notion que je me forme de chacun, les idées & les rapports que j'y remarque, je réfléchis sur eux.

Si je me suis d'abord mué par le seul plaisir de me mouvoir, je me meus bientôt dans l'espérance de rencontrer de nouveaux plaisirs; &c, devenant capable de curiosité, je passe continuellement de la crainte à l'espérance, du mouvement au repos: quelquefois j'oublie ce que j'ai souffert, d'autres fois je me précautionne contre les maux dont je suis menacée: enfin, le plaisir & la douleur, seuls principes de mes desirs, m'apprennent à me conduire dans l'espace, &c à me faire à toute occasion de nouvelles idées.

6. 3. Pourrois-je avoir d'autres facultés que celles de me mouvoir & de manier des corps? Je ne l'imagine pas; car j'avois totalement perdu le souvenir de ce que j'ai été. Quelle fut donc ma surprise, lorsque je me retrouvai son, saveur, odeur, lumière & couleur! Bientôt il me sembla que je me suis laissé séduire à une illusion que le toucher paroit dissiper. Je juge que toutes ces manières d'être me viennent des corps; &c je me fais une si grande habitude de les sentir, comme si elles y étoient en effet, que j'ai peine à croire qu'elles ne leur appartiennent pas.

Quoi de plus simple que la manière dont j'ai appris à me servir de mes sens!

J'ouvre les yeux à la lumière, &c je ne vois d'abord qu'un nuage confus. Je touche, j'avance, je touche encore: un cahos se débrouille insensiblement à mes regards. Le tout se décompose en quelque sorte la lumière; il se pare les couleurs, les distribue sur les objets, démêle un espace éclairé, &c, dans cet espace des grandeurs & des figures, conduit mes yeux jusqu'à une certaine distance, leur ouvre le chemin par où ils doivent se porter au loin sur la terre, &c s'élever jusqu'aux cieux: devant eux, en un mot, il déploie l'univers. Alors, ils paroissent se jouer dans des espaces immenses; ils manient les objets auxquels le toucher ne peut atteindre; ils les mesurent; &c, les parcourant avec une rapidité étonnante, ils semblent enlever ou donner à mon gré l'existence à toute la nature. Au seul mouvement de ma pupille, je crée ou j'anéantiss tout ce qui m'environne.

Quand je ne jouissois pas de ce sens, aurois-je jamais pu comprendre comment, ne changeant point de place, il m'auroit été possible de connoître ce qui est hors de la portée de ma main? Quelle idée me serois-je fait d'un organe qui faisoit à une si grande distance les formes & les grandeurs? Est-ce un bras qui s'allonge d'une manière extraordinaire, pour aller jusqu'à elle, ou viennent-elles jusqu'à lui? Pourquoi se por-

te-t-il au-delà de certains corps, tandis qu'il est arrêté par d'autres? Comment touche-t-il dans les eaux les mêmes objets qu'il touche encore au-dehors? Est-ce une illusion, ou, en effet, toute la nature se reproduit-elle?

Il me semble qu'à chaque objet que j'étudie, je me fais une nouvelle manière de voir, &c me procure un nouveau plaisir. Ici c'est une plaine vaste, uniforme, où ma vue, passant par-dessus tout ce qui est près de moi, se porte à une distance indéterminée; &c se perd dans un espace qui m'étonne. Là c'est un pays coupé & plus borné, où mes yeux, après s'être reposés sur chaque objet, embrassent un tableau plus distinct & plus varié. Des tapis de verdure, des bosquets de fleurs, des maïs de bois où le soleil pénètre à peine; des eaux qui coulent lentement ou qui se précipitent avec violence, embellissent ce paysage, qui paroît animer une lumière qui répand sur lui mille couleurs différentes. Immobile à cette vue, tout appelle mes regards. A peine je les détourne, que je ne sais si je les dois fixer sur les objets que je viens de découvrir, ou les reporter sur ceux que je viens de perdre. Je les conduis avec inquiétude des uns aux autres; &c mieux je démêle toutes les sensations dont je jouis, plus je suis sensible au plaisir de voir.

Curieuse, je parcours avec empressement des lieux dont le premier aspect m'a ravie; &c j'aime à reconnoître à l'ouïe, à l'odorat, au goût & au toucher, les objets qui me frappent les yeux de toute part. Toutes mes sensations semblent craindre de céder les uns aux autres. La variété & la vivacité des couleurs le disputent au parfum des fleurs; les oiseaux me paroissent plus admirables par leur forme, leur mouvement &c leur plumage, que par leurs chants. Et qu'est-ce que le murmure des eaux comparé à leur cours, leurs cascades & leur brillant caillail!

Tel est le sens de la vue: à peine instruit par le toucher, il dispense les trésors dans la nature; il les prodigue pour décorer les lieux que son guide lui découvre; & il fait des cieux &c de la terre un spectacle enchanteur, qui n'a de magnificence que parce qu'il y répand ses propres sensations.

5. 4. Que serois-je donc, si, toujours concentrée en moi-même, je n'avois jamais su transporter mes manières d'être de moi? Mais, dès que le toucher instruit mes autres sens, je vois au-dehors des objets qui attirent mon attention par les plaisirs ou par les peines qu'ils me causent. Je les compare, j'en juge, je sens le besoin de les rechercher ou de les fuir; je les desire, je les aime, je les hais, je les crains: chaque jour j'acquiers de nouvelles connoissances; & tout ce qui m'environne devient l'instrument de ma mémoire, de mon imagination, &c de toutes les opérations de mon ame.

Pourquoi faut-il que je trouve des obstacles à mes desirs ? Pourquoi faut-il que mon bonheur soit traversé par des peines ? Mais que dis-je ! jouirais-je proprement des biens qui me sont offerts, si je n'avois jamais de victoire à remporter ? En jouirais-je si les maux, dont je me plains, ne m'en faisoient pas connoître le prix ? Mon malheur même contribue à mon bonheur ; & la plus grande jouissance des biens naît de l'idée vive des maux auxquels je les compare. C'est au retour des uns & des autres, que je dois toutes mes connoissances, que je dois tout ce que je suis.

Delà mes besoins, mes desirs, & les différens intérêts qui sont le mobile de mes actions ; ensuite que j'y crois découvrir des plaisirs à rechercher, ou des peines à fuir. Voilà la lumière que éclaire les objets, suivant les rapports qu'ils ont à moi : elle répand sur eux différens jours, pour me les faire distribuer en différentes classes ; & ceux qui sont soustraits à ses rayons, sont enlevés dans des ténèbres où je ne puis les découvrir.

J'étudie les fruits, & tout ce qui est propre à me nourrir ; je cherche les moyens de m'en procurer la jouissance ; j'étudie les animaux, j'observe ceux qui peuvent me nuire, j'apprends à me garantir de leurs coups : enfin, j'étudie tout ce qui flatte ma curiosité : je me fais selon mes passions des règles pour juger de la bonté & de la beauté des choses. Tantôt je prends des précautions que je crois nécessaires à mon bonheur ; tantôt j'invite les objets à y travailler eux-mêmes : & il me semble que je ne suis entourée que d'êtres amis ou ennemis.

Instruite par l'expérience, j'examine, je délibère avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglément à mes passions, je leur résiste, je me conduis d'après mes lumières, je suis libre ; & je fais un meilleur usage de ma liberté, à proportion que j'ai acquis plus de connoissances.

§. 5. Mais quelle est la certitude de ces connoissances ? Je ne vois proprement que moi, je ne jouis que de moi : car je ne vois que mes manières d'être, elles sont ma seule jouissance ; & si mes jugemens d'habitude me donnent tant de penchant à croire qu'il existe des qualités sensibles au dehors, ils ne me le démontrent pas. Je pourrais donc être telle que je suis, avoir les mêmes besoins, les mêmes passions ; quand même les objets que je recherche ou que j'évite, n'auroient aucune de ces qualités. En effet, sans le toucher, j'aurois toujours regardé les odeurs, les saveurs, les couleurs & les sons comme à moi ; jamais je n'aurois jugé qu'il y a des corps odoriférans, sonores, colorés, savoureux. Comment donc pourrais-je être assurée de ne me pas tromper, lorsqu'il me juge qu'il y a de l'étendue ?

Mais il m'importe peu de savoir avec certitude si ces choses existent ou n'existent pas. J'ai des

sensations agréables ou désagréables : elles m'affectent autant que si elles exprimoient les qualités mêmes des objets auxquels je suis portée à les attribuer ; & c'en est assez pour veiller à ma conservation. A la vérité, les idées que je me forme des choses sensibles, sont confuses ; je n'en marque les rapports qu'imparfaitement. Mais je n'ai qu'à faire quelques abstractions, pour avoir des idées distinctes, & pour appercevoir des rapports plus exacts. Aussi-tôt je remarque deux sortes de vérités : les unes peuvent cesser d'être ; les autres ont été, sont & seront toujours.

§. 6. Cependant, si je connois imparfaitement les objets extérieurs, je ne me connois pas mieux moi-même. Je me vois formée d'organes propres à recevoir différentes impressions ; je me vois environnée d'objets qui agissent tous sur moi, chacun à sa manière ; enfin, dans le plaisir & dans la peine qui accompagnent constamment les *sensations* que j'éprouve, je crois appercevoir le principe de ma vie & de toutes mes facultés.

Mais ce moi qui prend de la couleur à mes yeux, de la solidité sous mes mains ; se connoît-il mieux pour regarder aujourd'hui comme à lui toutes les parties de ce corps auxquelles il s'intéresse, & dans lesquelles il croit exister ? Je sais qu'elles sont à moi, sans pouvoir le comprendre : je me vois, je me touche, en un mot, je me sens, mais je ne sens pas ce que je suis ; & si j'ai cru être son, saveur, couleur, odeur, actuellement je ne sais plus ce que je dois me croire.

Conclusion.

§. 1. Nous ne saurions nous appliquer toutes les suppositions que j'ai faites : mais elles prouvent au moins que toutes nos connoissances viennent des sens, & particulièrement du toucher ; parce que c'est lui qui instruit les autres. Si, en ne supposant que des *sensations* dans notre statue, elle a acquis des idées particulières & générales, & s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement ; si elle a formé des desirs, & s'est fait des passions auxquelles elle obéit ou résiste ; enfin, si le plaisir & la douleur sont l'unique principe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des *sensations*, & que nos connoissances & nos passions sont l'effet des plaisirs & des peines qui accompagnent les impressions des sens.

Et effet, plus on y réfléchira, plus on se convaincra que c'est là l'unique source de notre lumière & de nos sentimens. Suivons la lumière : aussi-tôt nous jouissons d'une vie nouvelle, & bien différente de celle que procureroient auparavant des *sensations* brutes, si l'ose m'exprimer ainsi. Suivons le sentiment, observons-le sur-tout, lorsqu'il s'accroît de tous les jugemens que nous nous sommes accoutumés à confondre avec les

impressions des sens : aussi-tôt de ces *sensations*, qui ne présentent d'abord qu'un petit nombre de plaisirs grossiers, vont naître des plaisirs délicats, qui se succéderont dans une variété étonnante. Ainsi, plus nous nous éloignerons de ce que les *sensations* étoient au commencement, plus la vie de notre être se développera, se variera : elle s'étendra à tant de choses, que nous aurons de la peine à comprendre comment toutes nos facultés peuvent avoir un principe commun dans la *sensation*.

§. 2. Tant que les hommes ne remarquent encore dans les impressions des sens que des *sensations* où ils n'ont pu mêler que peu de jugemens, la vie de l'un est à-peu-près semblable à celle de l'autre : il n'y a presque de différence que dans le degré de vivacité, avec lequel ils sentent. L'expérience & la réflexion seront pour eux ce qu'est le ciseau entre les mains du sculpteur qui découvre une statue parfaite dans une pierre informe ; & suivant l'art avec lequel ils manieront ce ciseau, ils verront sortir de leurs *sensations* une nouvelle lumière & de nouveaux plaisirs.

Si nous les observons, nous connoîtrons comment ces matériaux restent grossiers ou sont mis en œuvre ; & considérant l'intervalle que les hommes laissent entr'eux, nous serons étonnés combien, dans un même espace de tems, les uns vivent plus que les autres : car vivre, c'est proprement pour, & la vie est plus longue pour qui fait davantage multiplier les objets de sa jouissance.

Nous avons vu que la jouissance peut commencer à la première *sensation* agréable. Au premier moment, par exemple, que nous accordons la vue à notre statue, elle jouit ; ses yeux ne fussent-ils frappés que d'une couleur noire. Car il ne faut pas juger de ses plaisirs pour les nôtres. Plusieurs *sensations* nous sont indifférentes, ou même désagréables, soit parce qu'elles n'ont rien de nouveau pour nous, soit parce que nous en connoissons de plus vives. Mais la situation est bien différente ; & elle peut être transportée ; lorsqu'elle éprouve des sentimens que nous ne daignons pas remarquer, ou que nous ne remarquons qu'avec dégoût.

Observons la lumière, quand le toucher apprend à l'œil à répandre les couleurs dans toute la nature : voilà autant de nouveaux sentimens ; & par conséquent autant de nouveaux plaisirs, autant de nouvelles jouissances.

Il faut raisonner de même sur tous les autres sens & sur toutes les opérations de l'ame. Car nous jouissons non-seulement par la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher ; nous jouissons encore par la mémoire, l'imagination, la réflexion, les passions, l'espérance ; en un mot par toutes nos facultés. Mais ces principes n'ont pas la même activité chez tous les hommes.

§. 3. Ce sont les plaisirs & les peines comparés, c'est à-dire, nos besoins qui exercent nos facultés. Par conséquent, c'est à eux que nous devons le bonheur que nous avons à jouir. Autant de besoins, autant de jouissances différentes ; autant de degrés dans le besoin, autant de degrés dans la jouissance. Voilà le germe de tout ce que nous sommes, la source de notre malheur ou de notre bonheur. Observer l'influence de ce principe, c'est donc le seul moyen de nous étudier nous mêmes.

L'histoire des facultés de notre statue rend sensible le progrès de toutes ces choses. Lorsqu'elle étoit bornée au sentiment fondamental, une *sensation* uniforme étoit tout son être, toute sa connoissance, tout son plaisir. En lui donnant successivement de nouvelles manières d'être & de nouveaux sens, nous l'avons vue former des desirs, apprendre de l'expérience à les régler ou à les satisfaire, & passer de besoins en besoins, de connoissances en connoissances, de plaisirs en plaisirs. Elle n'est donc rien qu'autant qu'elle a acquis. Pourquoi n'en feroit-il pas de même de l'homme ?

SYSTEMES, f. m. On doit distinguer trois sortes de systèmes. Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, & où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres s'appellent principes, & le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul.

On peut remarquer dans les ouvrages des philosophes trois sortes de principes, d'où se tirent trois sortes de systèmes.

Les principes que je mets dans la première classe, comme les plus à la mode, sont des maximes générales ou abstraites. On exige qu'ils soient si évidens, ou si bien démontrés, qu'on ne les puisse révoquer en doute. En effet, s'ils étoient incertains, on ne pourroit être assuré des conséquences qu'on en tireroit.

C'est de ces principes que parle l'auteur de l'art de penser, quand il dit : « Tout le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes & principes, qui, étant clairs & indubitables, puissent nous servir de fondement pour connoître les choses les plus cachées. Mais ceux que l'on donne ordinairement, sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir. Car ce qu'ils appellent le premier principe de la connoissance, il est impossible que la même chose soit & ne soit pas, est très-clair & très-certain ; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connoissance. Je crois donc que ceux-ci pourront être plus utiles ».

Il donne ensuite pour premier principe : tout

ce qui est renfermé dans l'idée claire & distincte d'une chose en peut être affirmé avec vérité : pour second, l'existence au moins possible est renfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement & distinctement : pour troisième, le néant ne peut être cause d'aucune chose. Il en a imaginé jusqu'à onze. Mais il est inutile de rapporter les autres ; ceux-là suffiront pour servir d'exemple.

La vertu que les philosophes attribuent à ces sortes de principes, est si grande, qu'il étoit naturel qu'on travaillât à les multiplier. Les métaphysiciens se font en cela distinguer. Descartes, Mallebranche, Leibnitz, &c., chacun à l'envi nous en a prodigué, & nous ne devons plus nous en prendre qu'à nous-mêmes, si nous ne pénétrons pas les choses les plus cachées.

Les principes de la seconde espèce sont des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison. Si les suppositions ne paroissent point impossibles, & si elles fournissent quelque explication des phénomènes connus, les philosophes ne doutent pas qu'ils n'aient découvert les vrais ressorts de la nature. Serait-il possible, disent-ils, qu'une supposition qui seroit fautive donnât des dénouemens aussi heureux ? De-là est venue l'opinion que l'explication des phénomènes prouve la vérité d'une supposition, & qu'on ne doit pas tant juger d'un système par ses principes, que par la manière dont il rend raison des choses. On ne doute pas que des suppositions, d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées.

C'est l'insuffisance des maximes abstraites qui a obligé d'avoir recours à ces sortes de suppositions. Les métaphysiciens ont été aussi inventifs dans cette seconde espèce de principe, que dans la première ; & par leurs soins la Métaphysique n'a plus rien rencontré qui pût être un mystère pour elle. Qui dit Métaphysique, dit, dans leur langage, la science des premières vérités, des premiers principes des choses. Mais il faut convenir que cette science ne se trouve pas dans leurs ouvrages.

Les notions abstraites ne sont que des idées formées de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulières. Telle est la notion d'animal : elle est l'extrait de ce qui appartient également aux idées de l'homme, du cheval, du singe, &c. Par-là une notion abstraite sert en apparence à rendre raison de ce qu'on remarque dans les objets particuliers. Si, par exemple, on demande pourquoi le cheval marche, boit, mange, on répondra très-philosophiquement, en disant que ce n'est que parce qu'il est un animal. Cette réponse bien analysée ne veut cependant dire autre chose, sinon que le cheval marche, boit, mange, parce qu'en effet il marche, boit, mange. Mais il est rare que les hommes ne se contentent pas d'une

première réponse. On diroit que leur curiosité les porte moins à s'instruire d'une chose, qu'à faire des questions sur plusieurs. L'air assuré d'un philosophe leur en impose. Ils craignent de paroître trop peu intelligens, s'ils insinuoient sur un même point. Il suffit que l'oracle rendu soit formé d'expressions familières, ils auroient honte de ne les pas entendre : ou s'ils ne pouvoient s'en chercher l'obscurité, un seul regard de leur maître paroîtroit la dissiper. Peut-on douter, quand celui à qui on donne toute sa confiance, ne doute pas lui-même ? Il n'y a donc pas de quoi s'étonner si les principes abstraits le sont si fort multipliés, & ont de tout tems été regardés comme la source de nos connoissances.

Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connoissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais, de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connoissances particulières, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connoissances. Quand je blâmerai les principes abstraits, il ne faudra donc pas me soupçonner d'exiger qu'on ne se serve plus d'aucune notion abstraite ; cela seroit ridicule : je prétends seulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.

Quant aux suppositions, elles sont d'une si grande ressource pour l'ignorance, si commodées à l'imagination les fait avec tant de plaisir, avec si peu de peine : c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus qu'un rêve, & un philosophe rêve facilement.

Mais il n'est pas aisé de bien consulter l'expérience, de recueillir une grande quantité de faits, & de discerner celui qui doit expliquer tous les autres. Aussi les principes, qui ne sont que des faits bien conflatés, sont-ils rares, ou peut-être en avons-nous beaucoup plus que nous ne pensons ; mais, par le peu d'habitude d'en faire usage, nous ignorons la manière de les appliquer. Nous avons vraisemblablement dans nos mains l'explication de plusieurs phénomènes, & nous l'allons chercher bien loin de nous.

C'est sur les principes de cette dernière espèce que sont fondés les vrais systèmes, ceux qui mériteroient seuls d'en porter le nom. Car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts. J'appellerai systèmes abstraits ceux qui ne portent que sur des principes abstraits ; & hypothèses ceux qui n'ont que des suppositions pour fondement. Par le mélange de ces différentes sortes de principes, on pourroit encore former différentes sortes de systèmes : mais, comme ils se rapporteroient toujours plus ou moins à l'une des trois que je viens d'indiquer, il est inutile d'en faire de nouvelles classes.

Voilà tout ce qu'on a pu imaginer pour faire des progrès dans la recherche de la vérité. On n'a pris tant de travers à l'occasion des *systèmes*, que parce qu'on n'a pas démêlé les inconvénients & les avantages des principes sur lesquels on les établit.

De l'inutilité des systèmes abstraits.

Les philosophes, qui étoient aux principes abstraits, vous disent : considérez avec attention les idées qui approchent davantage de l'universalité des premiers principes : formez-en des propositions, & vous aurez des vérités moins générales : considérez ensuite les idées qui approchent le plus par leur universalité des découvertes que vous venez de faire, faites-en de nouvelles propositions, continuez de la sorte, n'oubliez pas d'appliquer vos premiers principes à chaque proposition que vous découvrez, & vous descendrez par degrés des principes généraux aux connoissances les plus particulières.

Suivant ces philosophes, Dieu, en créant nos ames, se contente d'y graver certains principes généraux ; & les connoissances que nous acquérons par la suite ne sont que des déductions que nous faisons de ces principes innés. Nous ne savons que notre corps est plus grand que notre tête, que parce qu'aux idées de *corps* & de *tête* nous appliquons ce principe, « le tout est plus grand que sa partie ». Mais, afin que nous ne soyons pas surpris de faire cette application sans nous en apercevoir, on avertit qu'elle se fait par une opération secrète, & que l'habitude où nous sommes de réitérer souvent les mêmes jugemens, nous empêche d'en remarquer la véritable source. Suivant ces philosophes, les principes abstraits sont donc si certainement l'origine de nos connoissances, que, si on nous les enlève, ils ne conçoivent pas que, parmi les vérités les plus évidentes, il y en ait quelques-unes à notre portée. Mais ils renversent l'ordre de la génération de nos idées.

C'est aux idées plus faciles à préparer l'insuffisance de celles qui le sont moins. Or, chacun peut connoître, par sa propre expérience, que les idées sont plus faciles, à proportion qu'elles sont moins abstraites, & qu'elles se rapprochent davantage des sens ; qu'au contraire elles sont plus difficiles, à proportion qu'elles s'éloignent des sens, & qu'elles deviennent plus abstraites. La raison de cette expérience, c'est que toutes nos connoissances viennent des sens. Une idée abstraite veut donc être expliquée par une idée moins abstraite, & ainsi successivement jusqu'à ce qu'on arrive à une idée particulière & sensible.

D'ailleurs, le premier objet d'un philosophe doit être de déterminer exactement les idées. Les idées particulières sont déterminées par elles-

mêmes, & il n'y a qu'elles qui le soient : les notions abstraites sont au contraire naturellement vagues, & elles n'offrent rien de fixe qu'elles n'aient été déterminées par d'autres. Mais fera-ce par des notions encore plus abstraites ? Non sans doute, car ces notions auraient elles-mêmes besoin de l'erreur. Ce fera donc par des idées particulières. En effet, rien n'est plus propre à expliquer une notion que celle qui l'a engendrée, par conséquent on a bien tort de vouloir que nos connoissances aient leur origine dans des principes abstraits.

Mais, d'ailleurs, quels seroient ces principes ? Seroient-ce des maximes si généralement reçues, que personne ne les ose contester ? Il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas en même temps ; tout ce qui est, est ; & autres semblables ? On cherchera long-temps des philosophes qui aient tiré de là quelques connoissances. Dans la spéculation, ils conviennent tous à la vérité que les premiers principes sont ceux qui sont universellement adoptés : leur méthode a même quelque chose de séduisant par la manière avec laquelle elle se présente d'abord. Mais il est curieux de les suivre dans la pratique, de voir comment ils se séparent bientôt, & avec quel mépris les uns rejettent les principes des autres. Il me semble qu'on ne sauroit entrer dans cette recherche, sans s'apercevoir que ces sortes de propositions ne suffisent pas pour conduire à quelques conclusions.

Si les principes abstraits sont des propositions générales, vraies dans tous les cas possibles, ils sont moins des connoissances qu'une manière abrégée de rendre plusieurs connoissances particulières, acquises avant même qu'on eût pensé aux principes. « Le tout est plus grand que sa partie, signifiant : mon corps est plus grand que sa partie, mon bras, que ma main ; ma main, que mon doigt, &c. ». En un mot, cet axiome ne renferme que des propositions particulières de cette espèce ; & les vérités, auxquelles on s'imagine qu'il conduit, étoient connues avant qu'il le fût lui-même.

Cette méthode seroit donc tout-à-fait stérile, si elle n'avoit pour fondement que de semblables maximes. Aussi a-t-on deux moyens pour lui donner une fécondité apparente. Le premier consiste à partir des propositions qui, étant vraies par bien des endroits, sur-tout par ceux qui frappent davantage, donnent lieu de supposer qu'elles le sont dans tous les cas. A la vérité, si on les apprécie, & qu'on n'en tire que des conséquences exactes, il est visible qu'il en seroit comme des principes dont nous venons de parler. Mais on s'en donne bien de garde : au contraire on les suppose vraies à bien des égards où elles sont tout-à-fait fausses. Dès-lors on peut les appliquer à des choses où elles ne sont point applicables, & en tirer des conséquences qui paroîtront

paraîtront d'autant plus nouvelles, qu'elles n'y étoient pas renfermées. Tel est le principe des cartésiens : « on peut affirmer d'une chose tout ce qui est renfermé dans l'idée claire que nous en avons ». Car je ferai voir qu'il n'est pas toujours vrai.

Cette manière de donner une espèce de fécondité à un *système* abstrait est la plus adroite : la seconde est assez grossière, mais elle n'en est pas moins en usage.

Elle consiste à imaginer une chose qu'on ne conçoit pas, d'après une chose dont les idées sont plus familières ; &c. quand, par ce moyen, on s'est fait une certaine quantité de rapports abstraits & de définitions frivoles, on raisonne sur l'une comme on raisonneroit sur l'autre. C'est ainsi que le langage qu'on emploie pour les corps, sert à bien des philosophes pour rendre raison de ce qui se passe dans l'ame. Il leur suffit d'imaginer quelques rapports entre ces deux substances. Nous en verrons des exemples.

Il y a donc trois sortes de principes abstraits en usage. Les premiers sont des propositions générales, exactement vraies dans tous les cas. Les seconds sont des propositions vraies par les côtés les plus frappants, & que pour cela on est porté à supposer vraies à tous égards. Les derniers sont des rapports vagues qu'on imagine entre des choses de nature toute différente. Cette analyse suffit pour faire voir que, parmi ces principes, les uns ne conduisent à rien, & que les autres ne mènent qu'à l'erreur. Voilà cependant tout l'artifice des *systèmes* abstraits.

Si les réflexions précédentes ne suffisent pas pour se convaincre de l'inutilité de ces principes, qu'on donne à quelqu'un ceux d'une science qu'il ignore, pourra-t-il l'approfondir avec un si foible secours ! Qu'il médire ces maximes : « le tour est égal à toutes ses parties ; à des grandeurs égales, ajoutez des grandeurs égales, les tous seront égaux ; ajoutez-en d'inégales, ils seront inégaux : aura-t-il là de quoi devenir un profond géomètre ?

Mais, afin de rendre la chose plus sensible, je voudrois bien qu'on arrachât à son cabinet ou à l'école un de ces philosophes qui apperçoivent une si grande fécondité dans les principes généraux, & qu'on lui offrir le commandement d'une armée, ou le gouvernement de l'état. S'il se rendoit justice, il s'excuseroit sans doute sur ce qu'il n'entend ni la guerre ni la politique ; mais ce seroit pour lui la plus petite excuse du monde. L'art militaire & la politique ont leurs principes généraux, comme toutes les autres sciences. Pourquoi donc ne pourroit-il pas, si on les lui apprend, ce qui n'est l'affaire que de peu d'instants, en découvrir toutes les conséquences, & devenir, après quelques heures de méditation, un Condé, un Turenne, un Richelieu, un Col-

Encyclopédie. Logique & Métaphysique. Tome II

bert ? Qui l'empêcheroit de choisir entre ces grands hommes ? On sent combien cette supposition est ridicule, parce qu'il ne suffit pas, pour avoir la réputation de bon ministre & de bon général, comme pour avoir celle de bon philosophe, de se perdre en vaines spéculations. Mais peut-on exiger moins d'un philosophe pour bien raisonner, que d'un général ou d'un ministre pour bien agir ? Quoi ! il faudroit que ceux-ci aient percé, ou qu'au moins ils aient étudié avec soin les détails des emplois subalternes ; & un philosophe deviendrait tout-à-coup un homme savant, un homme pour qui la nature n'a point de secrets, & cela par le charme de deux ou trois propositions !

Une autre considération bien propre encore à démontrer l'insuffisance des *systèmes* abstraits, c'est qu'il n'est pas possible qu'une question y soit envisagée suivant toutes ses faces. Car les notions qui forment ces principes n'étant que des idées partielles, on n'en sauroit faire usage qu'on ne fasse abstraction de bien des considérations essentielles. Voilà pourquoi les matières un peu compliquées, ayant mille biais par où on les peut prendre, donnent lieu à grand nombre de *systèmes* abstraits. On demande, par exemple, quelle est l'origine du mal. Bayle établit sa réponse sur les principes de la bonté, de la sainteté & de la toute-puissance de Dieu ; Mallebranche préfère ceux de l'ordre, de la sagesse ; Leibnitz croit qu'il ne faut que sa raison suffisante pour expliquer tout : les théologiens emploient les principes de la liberté, de la providence générale, & de la chute d'Adam, les sociniens nient la prescience divine : les origénistes assurent que les peines ne seront pas éternelles : Spinoza n'admet qu'une aveugle & fatale nécessité ; enfin, les manichéens ont de tout remis entassé principes sur principes, absurdités sur absurdités. Je ne parle pas des philosophes payens, qui, en raisonnant sur des principes différents, sont tombés dans quelques-uns de ces *systèmes*, ou dans d'autres, tels que la météphysique.

On voit, par cet exemple, combien il est impossible d'élever sur des principes abstraits un *système* qui embrasse toutes les parties d'une question. Cependant les philosophes ne balancent pas. Dans ces sortes de cas, chacun a son *système* favori, auquel il veut que tous les autres cèdent. La raison a peu de part au choix qu'ils font ; d'ordinaire les passions décident toutes seules. Un esprit naturellement doux & bienfaisant adoptera les principes qu'on tire de la bonté de Dieu, parce qu'il ne trouve rien de plus grand, de plus beau, que de faire du bien : ainsi ce doit être là le premier caractère de la divinité, celui auquel tout doit se rapporter. Un autre, dont l'imagination est grande, & les idées sont relevées, aimera mieux les principes qu'on emprunte de l'ordre & de la sagesse, parce que rien ne lui plaît

R

d'avantage qu'un enchaînement de causes à l'infini, & une combinaison admirable de toutes les parties de l'univers, le malheur de toutes les créatures dût-il en être une suite nécessaire. Enfin, un caractère sombre, mélancolique, misanthrope, odieux à lui & aux autres, aura du goût pour ces mots *destin, fatalité, nécessité, hasard*; parce qu'inquiet, mécontent de lui & de tout ce qui l'environne, il est obligé de se regarder comme un objet de mépris & d'horreur, ou de se persuader qu'il n'y a ni bien ni mal, ni ordre ni désordre. Peut-il hésiter? Sagesse, honneur, vertu, probité; voilà de vains sons: destin, fatalité, nécessité; voilà son *système*.

Ce seroit trop présumer que de penser pouvoir corriger tous les hommes sur ce sujet. Quand la curiosité se trouve jointe à un peu d'imagination, on veut aussi-tôt porter la vue au loin, on veut tout embrasser, tout connoître. Dans ce dessein on néglige les détails, les choses à notre portée; on vole dans des pays inconnus, & on bâtit des *systèmes*. Il est cependant constant que, pour se faire une vue générale & étendue, qui soit fixe & assurée, il faut commencer par se rendre familières les vérités particulières. Peut-être que tel qui s'est trouvé dans les premières places n'a été un esprit médiocre que parce qu'il avoit négligé cette étude. Peut-être eût-il mérité les éloges dus aux plus grands hommes, s'il eût donné plus de soin à acquérir jusqu'aux moindres connoissances nécessaires aux emplois auxquels il se destinoit. Une sage conduite multiplieroit les talens, & développeroit les génies.

Quelques physiciens commencent à sentir l'impossibilité où l'on est de faire de bons *systèmes*. Ils s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature, & en découvrir la dépendance mutuelle, avant de poser des principes qui les expliquent. L'exemple de leurs prédécesseurs leur a servi de leçon; ils veulent au moins éviter les erreurs où la manie des *systèmes* les a entraînés. Qu'il seroit à souhaiter que le reste des philosophes les imitât!

Mais jusqu'ici on n'a travaillé qu'à augmenter le nombre des principes abstraits. Descartes, Malebranche, Leibnitz & beaucoup d'autres ont vu dans bien des maximes une fécondité que personne n'avoit remarquée avant eux. Qui sait même si quelque jour de nouveaux philosophes ne donneront pas naissance à de nouveaux principes? Combien de *systèmes* n'a-t-on pas faits? combien n'en fera-t-on pas encore? Si du moins on en trouvoit un qui fût reçu à-peu près uniformément par tous les partisans! Mais quel fond a-t-on pu faire sur des *systèmes* qui souffrent mille changemens, en passant par mille mains différentes; qui jouent du caprice, paroissent & disparaissent de la même manière; & qui se sou-

tiennent si peu, que souvent on les peut également employer à défendre le pour & le contre?

Que des hommes, au sortir d'un profond sommeil, se voyant au milieu d'un labyrinthe, présentent des principes généraux pour en découvrir l'issue; quoi de plus ridicule? Voilà pourtant la conduite des philosophes. Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur: s'il y a un chemin qui mène à la vérité, c'est précisément celui qui paroît mériter le moins notre confiance. Nous ne saurions donc prendre trop de précaution. Avançons lentement, examinons soigneusement tous les lieux par où nous passons, & connoissons-les si bien, que nous soyons en état de revenir sur nos pas. Il est plus important de ne nous trouver qu'où nous étions d'abord, que de nous croire trop légèrement hors du labyrinthe.

Des abus des systèmes abstraits.

Si je voulois réduire en *système* une matière dont j'aurois approfondi tous les détails, je n'aurois qu'à remarquer les rapports de ses différentes parties, & à saisir ceux où elles seroient dans une si grande liaison, que les premières connues suffiroient pour rendre raison des autres. Dès-lors j'aurois des principes dont l'application feroit si bien déterminée, qu'il ne seroit pas possible de les restreindre, ni de les étendre à des cas d'une nature différente. Mais, quand on veut bâtir un *système* sur une matière dont les détails sont totalement inconnus, comment fixer l'étendue des principes? Et quand les principes sont vagues, comment les expressions auront-elles quelque précision? Si cependant, bien prévenu que je ne puisse acquérir des connoissances que par cette voie, je m'y livre tout entier; si je pose principes sur principes, si je tire conséquences sur conséquences, bientôt, m'en imposant à moi-même, j'admirerai la fécondité de cette méthode; je m'applaudirai de mes prétendues découvertes; & je ne douterai pas un instant de la solidité de mon *système*: les principes m'en paroîtront naturels, les expressions simples, claires & précises, & les conséquences partaitement bien tirées. Ainsi le premier abus des *systèmes*, celui qui est la source de beaucoup d'autres, c'est que nous croyons acquérir de véritables connoissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé.

Bien plus, c'est que, prévenus par la facilité & par la fécondité de cette méthode, nous ne songeons pas à rappeler à l'examen les principes sur lesquels nous avons raisonné. Au contraire, bien persuadés qu'ils sont la source de toutes nos connoissances, plus nous les employons, moins nous avons de scrupule. Si nous en osons donner, à quelle vérité pourrions-nous prétendre?

Voilà ce qui a consacré cette maxime singulière : « qu'il ne faut pas mettre les principes en questions » ; maxime d'un abus d'autant plus grand, qu'il n'y a point d'erreur où elle ne puisse entraîner.

Cet axiome, tout déraisonnable qu'il est, une fois adopté, il est naturel de penser qu'on ne doit plus juger d'un *système* que par la manière dont il rend raison des phénomènes. Fût-il fondé sur les idées les plus claires & les plus sûres, s'il manque par cet endroit, il le faut rejeter ; on doit adopter un *système* absurde, lorsqu'il explique tout. Tel est l'excès d'aveuglement où l'on est tombé : j'en donnerai pour exemple ce que Bayle a écrit sur le manichéisme.

« Les idées, les plus sûres & les plus claires de l'ordre nous apprennent qu'un être qui existe par lui-même, qui est nécessaire, qui est éternel, doit être unique, infini, tout-puissant, & doué de toutes sortes de perfections. Ainsi, en consultant ces idées, on ne trouve rien de plus absurde que l'hypothèse de deux principes éternels & indépendans l'un de l'autre, dont l'un n'aît aucune bonté, & puisse arrêter les desseins de l'autre. Voilà ce que j'appelle les raisons à priori. Elles nous conduisent nécessairement à rejeter cette hypothèse, & à n'admettre qu'un principe de toutes choses. S'il ne falloit que cela pour la bonté d'un *système*, le procès seroit vuide à la confusion de Zoroastre & de tous ses sectateurs. Mais il n'y a point de *système* qui, pour être bon, n'ait besoin de ces deux choses ; l'une, que les idées en soient distinctes ; l'autre, qu'il puisse rendre raison des phénomènes ».

Ces deux choses sont en effet également essentielles. Si les idées claires & sûres ne suffisent pas pour expliquer les phénomènes, on n'en sauroit faire un *système* ; on doit se borner à les regarder comme des vérités qui appartiennent à une science dont on ne connoît encore qu'une petite partie. Si des idées sont absurdes, rien ne seroit moins raisonnable que de les prendre pour principes ; ce seroit vouloir expliquer des choses qu'on ne comprendroit pas par d'autres dont on concevroit toute la fausseté. De-là il faudroit conclure qu'en supposant que le *système* de l'unité de principe ne fût pas pour l'explication des phénomènes, ce n'est pas une raison d'admettre comme vrai ce *système* des manichéens : il lui manque une condition essentielle.

Mais Bayle raisonne bien différemment. Dans le dessein de faire conclure qu'il faut recourir aux lumières de la révélation, pour ruiner le *système* des manichéens, comme s'il étoit nécessaire de la révélation pour détruire une opinion qu'il convient être contraire aux idées les plus claires & les plus sûres, il feint une dispute entre Melchiss & Zoroastre, & fait ainsi parler ce dernier.

« Vous me surpassez dans la beauté des idées & dans les raisons à priori, & je vous surpasse dans les explications des phénomènes & dans les raisons à posteriori ; & puisque le principal caractère du bon *système* est d'être capable de donner raison des expériences, & que la seule incapacité de les expliquer est une preuve qu'une hypothèse n'est point bonne, quelque belle qu'elle paroisse d'ailleurs, demeurez d'accord que je frappe au but en admettant deux principes, & que vous n'y frappez pas, vous qui n'en admettez qu'un ».

Bayle, en supposant que le principal caractère d'un *système* est de rendre raison des phénomènes, adopte un préjugé des plus généralement reçus, & qui est une suite du principe, « qu'il ne faut pas mettre les principes en question ». Il est aisé de donner à Melchiss une réponse plus raisonnable que l'argument de Zoroastre.

« Si les raisons à priori de deux *systèmes*, lui serois-je dire, étoient également bonnes, il faudroit donner la préférence à celui qui expliqueroit les phénomènes. Mais, si l'un est fondé sur des idées claires & sûres, & l'autre sur des idées absurdes, il ne faut pas tenir compte au dernier de rendre raison des phénomènes ; il ne peut devoir cet avantage qu'à ce qu'il y a de défectueux dans ses principes. Par conséquent toutes les explications qu'il donne sont également défectueuses. L'absurdité des principes est donc une preuve qu'une hypothèse n'est point bonne. Il est donc démontré que vous ne frappez pas au but ».

Quant à ce que vous dites qu'une supposition est mauvaise par la seule-incapacité d'expliquer les phénomènes, je distingue : elle est mauvaise, si cette incapacité vient du fond de la supposition même, en sorte que, par sa nature, elle soit insuffisante à l'explication des phénomènes. Mais, si son incapacité vient des bornes de notre esprit, & de ce que nous n'avons pas encore acquis assez de connoissance pour la faire servir à rendre raison de tout, il est faux qu'elle soit mauvaise. Par exemple, je ne reconnois qu'un premier principe, parce que, de votre aveu, c'est l'idée la plus claire & la plus sûre : mais incapable de pénétrer les voies de cet être suprême, mes lumières ne me suffisent point pour rendre raison de ses ouvrages. Je me borne à recueillir les différentes vérités qui viennent à ma connoissance, & je m'entrepris pas de les lier & d'en faire un *système* qui explique toutes les contradictions que vous vous imaginez voir dans l'univers. Quelle nécessité, en effet, pour la vérité du *système* que Dieu s'est présent, que je le puisse comprendre ? Convenez donc de ce qu'avocat seul principe je ne puis pas tendre raison des phénomènes, vous n'êtes pas en droit de conclure qu'il y en ait deux ».

Il faudroit être bien prévenu, pour ne pas sentir combien le raisonnement de Melissus est plus folide que celui de Zoroastre.

Les physiciens n'ont pas peu contribué à donner cours à ce principe, « qu'il suffit pour un système de rendre raison des phénomènes. On ne peut en effet leur en demander davantage, parce qu'il ne leur est pas possible de connoître évidemment, ni même probablement, par quelles voies Dieu a créé & conserve l'univers. Mais, si l'on en veut conclure que, pour faire un système, on peut poser toutes sortes de principes, prendre les plus absurdes comme les plus évidens, & faire une complication de causes sans raison : quel mérite peut-il y avoir dans des ouvrages de cette espèce ? mériteroient-ils même d'être réfutés, s'ils n'étoient défendus par des auteurs dont le nom peut imposer.

Cependant, quelque sensible que soit un pareil abus, il suffit d'être versé dans la lecture des philosophes, pour être convaincu du peu de précaution qu'ils apportent à l'éviter. Voici comment se conduisent ceux qui veulent faire un système : & qui n'en veut pas faire ? Prévenus pour une idée, souvent sans trop savoir pourquoi, ils prennent d'abord tous les mots qui paroissent y avoir quelque rapport. Celui, par exemple, qui veut travailler sur la Méraphysique se fait de ceux-ci : être, substance, essence, nature, attribut, propriété, mode, cause, effet, liberté, éternité, &c. Ensuite, sous prétexte qu'on est libre d'attacher aux termes les idées qu'on veut, il les définit suivant son caprice ; & la seule précaution qu'il prenne, c'est de choisir les définitions les plus commodées pour son dessein. Quelque bizarres que soient ces définitions, il y a toujours entre elles des rapports : le voilà donc en droit d'en tirer des conséquences, & de raisonner à perte de vue. S'il repasse sur la chaîne des propositions qu'il s'est forgée par ce moyen, il aura de la peine à se persuader que des définitions de mots puissent mener aussi loin ; d'ailleurs, il ne sauroit soupçonner qu'il ait médité en pure perte. Il conclut donc que les définitions de mots sont devenues des définitions de chose, & il admire la profondeur des découvertes qu'il croit avoir faites. Mais il ressemble, comme le remarque Locke en pareil cas, à des hommes qui, sans argent & sans connoissance des espèces courantes, compteroient de grosses sommes avec des jettons, qu'ils appelleroient *louis, livre, écu*. Quelques calculs qu'ils fissent, leurs sommes ne seroient jamais que des jettons : quelque raisonnement que fasse un philosophe, tel que celui dont je parle, les conclusions ne seront jamais que des mots.

Voilà donc la plupart, ou plutôt tous les systèmes arbitraires qui ne roulent que sur des sons. Ce sont pour l'ordinaire les mêmes termes partout ; mais, parce que chacun se croit en droit de les définir à sa manière, il arrive que des

mêmes principes on tire des conséquences bien différentes. « Par exemple, que l'homme soit le sujet sur lequel on veut démontrer quelque chose » par le moyen de ces premiers principes, & nous verrons que, tant que la démonstration dépendra de ces principes, elle ne sera que verbale, & ne nous fournira aucune proposition certaine, véritable & universelle, ni aucune connoissance de quelque chose existant hors de nous. Premièrement, un enfant s'étant formé l'idée d'un homme, il est probable que son idée est justement semblable au portrait qu'un peintre fait des apparences visibles, qui, jointes ensemble, constituent la forme extérieure d'un homme ; de sorte qu'une telle complication d'idées unies dans son entendement, constitue cette particulière idée complexe qu'il appelle *homme* ; & ; comme le blanc ou la couleur de chair fait partie de cette idée, l'enfant peut démontrer, en vertu de ce principe, *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas*, qu'un nègre n'est pas un homme, sa certitude étant fur la perception claire & distincte qu'il a des idées de noir & de blanc, qu'il ne peut confondre. Vous ne sauriez non-plus démontrer à cet enfant ou à quiconque a une telle idée qu'il désigne par le nom d'*homme*, qu'un homme ait une âme, parce que son idée d'homme ne renferme en elle-même aucune réelle notion ; & par conséquent c'est un point qui ne peut lui être prouvé par le principe, *ce qui est, est* ; mais qui dépend de conséquences & d'observations, par le moyen desquelles il doit former son idée complexe, désignée par le mot *homme*.

En second lieu, un autre, qui, en formant la collection de l'idée complexe qu'il appelle *homme*, est allé plus avant, & qui a ajouté à la forme extérieure le rire & le discours raisonnable, peut démontrer que les enfans qui ne sont que de naitre, & les imbécilles ne sont pas des hommes par le moyen de cette maxime, *il est impossible qu'une chose soit & ne soit pas*. Et en effet il m'est arrivé de discourir avec des personnes fort raisonnables, qui m'ont nié que les enfans & les imbécilles fussent hommes.

En troisième lieu, peut être qu'un autre ne compose son idée complexe, qu'il appelle *homme*, que des idées de corps en général, & de la puissance de parler & de raisonner, & en exclut entièrement la forme extérieure. Et un tel homme peut démontrer qu'un homme peut n'avoir point de mains, & avoir quatre pieds, puisqu'aucune de ces deux choses ne se trouve renfermée dans son idée d'*homme* : & dans quelque corps ou figure qu'il trouve la faculté de parler jointe à celle de raisonner, c'est là un homme à son égard, parce qu'ayant une connoissance évidente d'une telle idée complexe, il est certain que ce qui est, est.

J'ai rapporté au long cet exemple de Locke, parce qu'il montre sensiblement combien l'usage des principes abstraits est ridicule. Ici il est aisé de s'en convaincre, parce qu'on les applique à des choses qui nous font familières. Mais, quand il s'agit des idées abstraites de la Métaphysique, des expressions peu déterminées dont cette science est remplie, qu'on juge des contradictions & des absurdités où ils sont tombés. Pour moi, il me paroît que, parmi les métaphysiciens, tout n'est que dispute de mots; & que quiconque sauroit déterminer ses idées, dissiperoit tout le cahos de la Métaphysique.

Mais la méthode que je blâme est trop accréditée pour n'être pas encore longtemps un obstacle aux progrès de l'art de raisonner. Propre à démontrer à notre choix toutes sortes d'opinions, elle flatte également toutes les passions. Elle éblouit l'imagination par la hardiesse des conséquences où elle conduit: elle séduit l'esprit, parce qu'on ne réfléchit pas quand l'imagination & les passions s'y opposent: & par des suites nécessaires elle fait naître & nourrir l'entêtement pour les erreurs les plus monstrueuses, l'amour pour la dispute, l'aigreur avec laquelle on la soutient, l'éloignement pour la vérité, ou le peu de sincérité avec laquelle on la recherche. Enfin, si on se trouve un esprit de critique, on commence à apercevoir les incertitudes où elle jette. Alors, persuadé qu'il ne peut pas y avoir de meilleure méthode, on n'adopte plus aucun *système*, on tombe dans une autre extrémité, & on assure qu'il n'est point de connaissances auxquelles il nous soit permis de prétendre.

Si les philosophes ne s'appliquoient qu'à des matières de pure spéculation, on pourroit s'épargner la peine de critiquer leur conduite. C'est bien la moindre chose qu'on permette aux hommes de déraisonner, quand leurs erreurs ne tiennent pas à conséquence. Mais il ne faut pas s'attendre à les trouver plus sages, lorsqu'ils ont à méditer sur des sujets de pratique. Les principes abstraits sont une source abondante en paradoxes, & les paradoxes sont d'autant plus intéressants, qu'ils se rapportent à des choses d'un plus grand usage. Quels abus, par conséquent, cette méthode n'a-t-elle pas dû introduire dans la Morale & dans la Politique!

La Morale est l'étude de peu de philosophes, c'est peut-être un bonheur. La Politique est la proie d'un plus grand nombre d'esprits, soit parce qu'elle flatte l'ambition, soit parce que l'imagination se plaît davantage dans les grands intérêts qui en sont l'objet. D'ailleurs il y a peu de citoyens qui ne prennent quelque part au gouvernement. Malheureusement pour les peuples, cette science devoit donc avoir plus de principes abstraits qu'aucune autre.

L'expérience n'apprend que trop combien les maximes politiques, qui ne sont vraies que dans

certaines circonstances, deviennent dangereuses, lorsqu'on les prend pour règle générale de conduite; & personne n'ignore que les projets de ceux qui gouvernent ne sont défecueux que parce qu'ils portent sur des principes où l'on ne saisoit qu'une partie de ce qu'on devoit embrasser en entier. L'histoire instruit des abus de ces *systèmes*.

Des hypothèses.

Les philosophes sont fort partagés sur l'usage des hypothèses. Quelques-uns prévenus par le succès qu'elles ont en Astronomie, ou peut-être éblouis par la hardiesse de quelques hypothèses de Physique, n'ont pas douté qu'elles ne fussent un des principaux moyens d'acquérir des connaissances. Cette étude a été pour eux précieuse à toute autre; & quand ils ont trouvé quelques difficultés dans leurs premières suppositions, ils en ont fait de nouvelles pour accommoder la nature à leur *système*. D'autres, voyant l'inutilité & les abus de bien des hypothèses, ont voulu les bannir tout-à-fait des sciences.

Il n'en est pas des hypothèses comme des principes abstraits; il y en a de bonnes & de mauvaises. Pour en connoître la différence, il suffit de démêler les cas où l'on en peut faire. Faute de cette distinction, nous négligeons les secours qu'elles peuvent nous procurer, ou nous tombons dans les abus qu'elles occasionnent.

Nous nous servons de *suppositions* ou d'*hypothèses* pour découvrir des choses inconnues, ou pour expliquer des choses que nous connoissons. L'un de ces objets est celui que les mathématiciens se proposent, l'autre est celui des physiciens. Ces deux mots sont d'ailleurs si synonymes, qu'on les emploie assez indifféremment l'un pour l'autre. Je me conformerai en cela à l'usage.

Pour s'assurer de la vérité d'une supposition, il faut deux choses: l'une, de pouvoir épuiser toutes les suppositions possibles par rapport à une question; l'autre, d'avoir un moyen qui confirme notre choix, ou qui nous fasse reconnoître notre erreur.

Quand ces deux conditions se trouvent réunies, il n'est pas douteux que l'usage des suppositions ne soit utile; il est même absolument nécessaire. L'Arithmétique le prouve par des exemples à la portée de tout le monde, & qui par cette raison méritent d'être prêtés à ceux qu'on pourroit prendre dans les autres parties des Mathématiques.

Premièrement, on peut, dans la solution des problèmes d'Arithmétique, épuiser toutes les suppositions, car il n'y en a jamais qu'un petit nombre à faire. En second lieu, on a une règle pour découvrir si l'opération porte sur des suppositions vraies ou fausses. Que, par exemple, on en ait fait pour diviser un nombre par un autre, on connoîtra si la division est juste en

multipliant le diviseur par le nombre qu'elle a donné.

Nous ne nous conduisons si sûrement dans les opérations d'Arithmétique, que parce qu'ayant des idées exactes des nombres, nous pouvons remonter jusqu'aux unités simples qui en sont les éléments, & suivre la génération de chaque nombre en particulier. Il n'est pas étonnant que cette connoissance nous fournisse les moyens de faire toutes sortes de compositions & de décompositions, & de nous assurer par-là de l'exactitude des suppositions que nous sommes obligés d'employer.

Une science, dans laquelle on se sert de suppositions, sans craindre l'erreur, ou du moins avec certitude de la reconnoître, doit servir de modèle à toutes celles où l'on veut faire usage de cette méthode. Il seroit donc à souhaiter qu'il fût possible dans toutes les sciences, comme en Arithmétique, d'épuiser toutes les suppositions, & qu'on y eût des règles pour s'assurer de la meilleure.

Or, pour avoir ces règles, il faudroit que les autres sciences nous donnassent des idées si nettes & si complètes, qu'on pût par l'analyse remonter aux premiers éléments des choses qu'elles traitent, & suivre la génération de chacune. Elles sont bien éloignées de réunir tous ces avantages: mais, à proportion qu'elles y suppléeront par des équivalens, on y pourra faire un plus grand usage des hypothèses.

Il n'y en a point, après les Mathématiques pures, où les hypothèses réussissent mieux qu'en Astronomie. Car une longue suite d'observations ayant fait remarquer les périodes où les révolutions se répètent, on a supposé à chaque planète un mouvement & une direction qui rendent parfaitement raison des apparences où elles se trouvent les unes à l'égard des autres.

Les idées qu'on s'est faites de ce mouvement & de cette direction sont aussi exactes qu'il le faut pour la bonté d'une hypothèse, puisque nous en voyons naître les phénomènes avec tant d'évidence, que nous les pouvons prédire dans la dernière précision.

Ici les observations indiquent toutes les suppositions qu'on peut faire, & l'explication des phénomènes confirme celles qu'on a choisies. L'hypothèse ne laisse donc rien à désirer.

Mais si, non contents de rendre raison des apparences, nous voulons déterminer la direction & le mouvement absolus de chaque planète; voilà où nos hypothèses ne pourront manquer d'être défectueuses.

Nous ne saurions juger du mouvement absolu d'un corps, qu'autant que nous lui voyons suivre une direction qui l'approche ou qui l'éloigne d'un point immobile: Or, les observations astro-

nomiques ne peuvent jamais conduire à découvrir dans les cieux un point dont l'immobilité soit certaine. Il n'y a donc point d'hypothèse où l'on puisse s'assurer d'avoir donné à chaque planète la quantité précise de mouvement qui lui appartient.

Quant à la direction, les planètes pourroient n'en avoir qu'une simple, produite uniquement par le mouvement qui est propre à chacune; ou elles pourroient en avoir une composée, qui viendrait de ce premier mouvement, & d'un autre qu'elles auroient en commun avec le soleil. En supposant ce dernier cas, il en seroit d'elles comme des corps qui se meuvent dans un vaisseau qui vogue. Voilà des points sur lesquels l'expérience ne peut nous éclairer, nous ne saurions donc connoître la direction absolue d'une planète. Par conséquent nous devons nous borner à juger de la direction & du mouvement relatifs des astres, & ne nous guider que d'après les observations. Nos suppositions seront plus heureuses, à proportion que nous serons observateurs plus exacts.

Une première observation encore grossière a fait croire que le soleil, les planètes & les étoiles fixes tournoient autour de la terre: c'est ce qui a donné lieu à l'hypothèse de Ptolémée. Mais les observations des derniers siècles ont appris que Jupiter & le Soleil tourment sur leur axe, & que Mercure & Vénus tourment autour du soleil. Voilà donc une observation qui indique que la terre peut aussi avoir deux mouvemens, l'un sur elle-même, l'autre autour du soleil. Dès-lors l'hypothèse de Copernic s'est trouvée confirmée autant par les observations que par les phénomènes, qu'elle expliquoit plus simplement qu'aucune autre. On voulut aller plus loin, & connoître quel cercle décrivent les planètes, on en jugea sur les premières apparences, & on supposa que le soleil en occupoit le centre. Mais, en rapprochant cette supposition des observations, on en reconnut le faux, & on vit que le soleil ne pouvoit être au centre des cercles. C'est en continuant à observer avec exactitude, en ne faisant des hypothèses qu'autant que les observations les suggèrent, & en ne les corrigeant qu'autant qu'elles les corrigent, que les astronomes imagineront des *systèmes* toujours plus simples, & en même tems plus propres à rendre raison d'un plus grand nombre de phénomènes. On voit donc que, si leurs hypothèses ne marquent pas la direction & le mouvement absolus des astres, elles ont quelque chose d'équivalent par rapport à nous, quand elles expliquent les apparences. Par-là elles deviennent aussi utiles que celles qu'on fait en Mathématiques.

Les hypothèses de Physique souffrent de plus grandes difficultés: elles sont dangereuses si on ne les fait avec beaucoup de précaution; & sou-

vent il est impossible d'en imaginer qui soient raisonnables.

Placés, comme nous le sommes, sur un atome qui roule dans un coin de l'univers, qui croit que les philosophes se fussent proposé de démontrer en Physique les premiers élémens des choses, d'expliquer la génération de tous les phénomènes, & de développer le Mécanisme du monde entier ? C'est trop augurer des progrès de la Physique que de s'imaginer qu'on puisse jamais avoir assez d'observations pour faire un *système* général. Plus l'expérience fournira de matériaux, plus on sentira ce qui masque à un si vaste édifice. Il restera toujours des phénomènes à découvrir. Les uns sont trop loin de nous pour être observés, & d'autres dépendent d'un mécanisme si subtil, que nous n'avons point de moyens pour en pénétrer les ressorts. Or, cette ignorance nous laissera dans l'impuissance de remonter aux vraies causes qui produisent & lient en un seul *système* le petit nombre de phénomènes que nous connoissons. Car, tout étant lié, l'explication des choses que nous observons, dépend d'une infinité d'autres, qu'il ne nous fera jamais permis d'observer. Si nous faisons des hypothèses, ce sera donc sans avoir pu épuiser toutes les suppositions, & sans avoir de règles qui confirment notre choix.

Qu'on ne dise pas que les choses que nous observons suffisent pour faire imaginer celles qu'il ne nous est pas possible d'observer ; que, combinant les unes avec les autres, nous pourrions en imaginer encore de nouvelles ; & que, remontant de la sorte de causes en causes, nous pourrions deviner & expliquer tous les phénomènes, quoique l'expérience n'en fasse connoître qu'un petit nombre. Il n'y auroit donc rien de solide dans un pareil *système*, les principes en varieraient au gré de l'imagination de chaque philosophe, & personne ne pourroit s'assurer d'avoir rencontré la vérité.

D'ailleurs, quand les choses sont telles que nous ne les pouvons pas observer, l'imagination ne sauroit rien faire de mieux que de nous les représenter sur le modèle de celles que nous observons. Avant d'adopter les principes qu'elle donneroit, il faudroit donc être sûr qu'il y a beaucoup d'analogie entre les premiers principes & les phénomènes connus. Mais quel moyen auroit-on pour s'en assurer ? Si ces principes nous étoient découverts, nous verrions peut-être un monde tout différent de celui que nous connoissons. En vain le chymiste se flatte d'arriver par l'analyse aux premiers élémens : rien ne lui prouve que ce qu'il prend pour un élément simple & homogène ne soit pas un corps composé de principes hétérogènes, mais que la seule imperfection des instrumens ne lui permet pas de découper davantage.

Nous avons vu que l'Arithmétique ne donne des règles, pour s'assurer de la vérité d'une supposition, que parce qu'elle nous met en état d'analyser si parfaitement toutes sortes de nombres, que nous pouvons remonter à leurs premiers élémens, & en suivre toute la génération. Si un physicien pouvoit analyser de même quelqu'un des objets dont il s'occupe, par exemple, le corps humain ; si les observations le conduisoient jusqu'au premier ressort qui donne le mouvement à tous les autres, & lui faisoient pénétrer le mécanisme de chaque partie ; pour lors il pourroit faire un *système* qui rendroit raison de tout ce que nous remarquons en nous. Mais nous ne distinguons dans le corps humain que les ressorts les plus grossiers & les plus sensibles : encore ne pouvons-nous les observer que quand la mort en cache tout le jeu. Les autres sont un tissu de fibres si délicates, si subtiles, que nous n'y saurions rien démêler : nous ne pouvons comprendre ni le principe de leur action, ni la raison des effets qu'ils produisent. Si un seul corps est une énigme pour nous, quelle énigme n'est-ce pas que l'univers !

Que penser donc du projet de Descartes, lorsqu'avec des cubes, qu'il fait mouvoir, il prétend expliquer la formation du monde, la génération des corps, & tous les phénomènes ? Que, du fond de son cabinet, un philosophe essaie de remuer la matière, il en dispose à son gré, rien ne lui résiste. C'est que l'imagination voit tout ce qu'il lui plaît, & ne voit rien de plus. Mais des hypothèses aussi arbitraires ne répandent du jour sur aucune vérité, elles retardent au contraire le progrès des sciences, & deviennent très-dangereuses par les erreurs qu'elles font adopter. C'est à ces suppositions vagues qu'il faut attribuer les chimères des alchimistes, & l'ignorance où les physiciens ont été pendant plusieurs siècles.

Les abus de cette méthode se font sur-tout sentir dans les sciences de pratique : la Médecine en est un exemple.

Par l'ignorance où nous sommes sur les principes de la vie & de la santé, cette science est toute en conjectures, & les cas y varient si fort, qu'on ne sauroit s'assurer d'en trouver deux parfaitement semblables ; les médecins, qui suivent la méthode que je blâme, en font une science qui se connoît intimement à certains principes. Ils rapportent tout aux suppositions générales qu'ils ont adoptées, ils ne prennent conseil ni du tempérament des malades, ni d'aucune des circonstances qui pourroient déranger leurs hypothèses. Ils font donc tout le mal que l'ignorance de ces choses doit naturellement occasionner.

Malheureusement cette méthode leur abrège infiniment la pratique de l'art : avec un *système*

général, il n'est point de maladies dont au premier coup-d'œil ils ne paroissent pénétrer les causes, & voit les remèdes. Leurs suppositions applicables à tout leur donnent encore un air assuré, & une facilité de s'exprimer, qui, à notre égard, leur tiennent lieu de connoissances.

Malgré l'inutilité & les suites dangereuses des hypothèses générales, les physiciens ont bien de la peine à y renoncer. Ils n'oublient pas de relever les hypothèses des astronomes; ils s'imaginent par-là autoriser les leurs: mais quelle différence!

Les astronomes fe proposent de mesurer le mouvement respectif des astres; recherche où l'on peut se promettre le succès: les physiciens entreprennent de découvrir par quelles voies s'est formé & se conserve l'univers, & quels sont les premiers principes des choses; vaine curiosité où l'on ne peut qu'échouer.

Les astronomes partent d'un principe certain, c'est qu'il faut absolument que le soleil ou la terre tourne: les physiciens commencent par des principes dont ils ne sauroient jamais se former d'idée précise.

Disent-ils que les parties qui composent les corps ont chacune une essence particulière, que celles de l'or, par exemple, ont tout une autre essence que celles de l'argent? Ils n'ont point d'idée du mot *essence*. Disent-ils que toutes les parties de la matière sont similaires, & qu'elles forment différens corps suivant les différentes formes qu'elles prennent, & la quantité de mouvement qu'elles reçoivent? il leur est impossible d'en déterminer la figure & le mouvement. Or, quel progrès a-t-on fait, lorsqu'on fait que les premiers principes des corps ont une certaine essence, une certaine figure & un certain mouvement, & qu'on ne peut marquer exactement quelle est cette essence, cette figure & ce mouvement? Une pareille connoissance ajoute-t-elle beaucoup aux qualités occultes des anciens?

Il suffit aux astronomes de supposer l'existence de l'étendue & du mouvement. Nous avons vu comment ils fe bornent à rendre raison des apparences, & avec quelles précautions ils font leurs *systèmes*.

Les hypothèses des physiciens que je critique sont destinées à nous faire pénétrer dans la nature de l'étendue, du mouvement & de tous les corps; & elles sont l'ouvrage de gens qui d'ordinaire observent peu, ou qui même dédaignent de s'instruire des observations que les autres ont faites. J'ai ouï dire qu'un de ces physiciens, se félicitant d'avoir un principe qui rendoit raison de tous les phénomènes de la Chymie, osa communiquer ses idées à un habile chymiste. Celui-ci, ayant eu la complaisance de l'écouter, lui dit qu'il ne lui seroit qu'une difficulté, c'est que les faits étoient tout autres qu'il ne les supposoit. « Hé bien, reprit le physicien, apprenez-

les-moi afin que je les explique ». Cette répartition décèle parfaitement le caractère d'un homme qui néglige de s'instruire des faits, parce qu'il croit avoir la raison de tous les phénomènes quels qu'ils puissent être. Il n'y a que des hypothèses vagues qui puissent donner une confiance aussi mal fondée.

Quand nos suppositions, disent les physiciens, seroient fausses ou peu certaines, rien n'empêche qu'on n'en fasse usage pour arriver à de grandes connoissances. C'est ainsi qu'on emploie, pour élever un bâtiment, des machines qui deviennent inutiles quand il est achevé. Ne sommes-nous pas redevables au *système* cartésien des plus belles & des plus importantes découvertes que l'on ait faites, soit dans le dessein de le confirmer, soit dans le dessein de le combattre? Les expériences de MM. Huyghens, Boile, Mariotte, Newton, sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs en sont des exemples fameux.

Je réponds d'abord que les suppositions sont à un *système* ce que les fondemens sont à un édifice. Ainsi il n'y a pas assez de justice à les comparer avec les machines dont on se sert pour construire un bâtiment.

Je dis ensuite que les découvertes qu'on a faites sur l'air, le choc, la lumière & les couleurs, sont dues à l'expérience, & non point aux hypothèses arbitraires de quelques philosophes. Le *système* de Descartes n'a par lui-même enfanté que des erreurs: il ne nous a conduit à quelques vérités que par contre-coup, c'est-à-dire, qu'en nous donnant la curiosité de faire certaines expériences. Il faut espérer qu'en ce sens les *systèmes* des physiciens modernes seront un jour utiles. La postérité aura bien de l'obligation à des hommes qui auront consenti à se tromper, pour lui fournir une occasion d'acquiescer elle-même, en décevant leurs erreurs, des connoissances qu'elle auroit tenues d'eux s'ils étoient conduits plus sagement.

Mais, dira-t-on, faut-il absolument bannir les hypothèses de la Physique? Non, ce seroit un autre excès: quoiqu'elles ne soient propres ni à expliquer le mécanisme de l'univers, ni à faire connoître les premiers principes d'aucune chose, elles ne sont pas sans avantages. Les physiciens les auroient employées plus utilement s'ils avoient démêlé les occasions où l'on en peut faire usage.

Quelquefois on n'a pour objet dans le choix d'une hypothèse que de rendre les observations plus faciles à faire. Alors il y a peu de conditions à exiger. Il n'est pas même nécessaire de concevoir parfaitement une supposition, il suffit qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité; & si d'ailleurs elle écarte plus de difficultés qu'aucune autre, elle doit être préférée.

Dans la vue d'expliquer le mouvement circulaire des planètes, on a imaginé deux hypothèses qui

qui partagent aujourd'hui les physiciens, & qui vont nous servir d'exemple.

Selon Descartes, Dieu a imprimé un mouvement à toutes les parties de la matière, & chacune a dû tendre à se mouvoir en ligne droite. Si elles n'eussent point trouvé d'obstacle, elles eussent toutes continué à se mouvoir suivant cette direction. Mais ce philosophe, supposant que tout est plein, & que les parties de la matière avoient fait effort dans tous les sens possibles, a jugé avec raison qu'elles avoient été un obstacle au mouvement les unes des autres. Cependant il n'a pas pensé que l'obstacle fût assez grand pour les conserver dans un parfait repos ; & il a cru en voir naître le mouvement circulaire.

Newton trouva trop de difficultés dans ce système pour l'adopter ; & , comme ce n'est pas ici un cas où l'on puisse se flatter de découvrir la vérité, il eut raison, en imaginant une hypothèse, de chercher plus à écarter les difficultés qu'à pénétrer le vrai Mécanisme de l'univers.

Dans cette vue il supposa d'abord un mouvement de projection, par lequel chaque planète doit continuellement tendre à se mouvoir en ligne droite. Ensuite il imagina une attraction, par laquelle elles sont attirées à raison de leur masse & de leur distance, & obligées à décrire une courbe. Telle est son hypothèse : mais il ne nia pas l'impulsion dans les cas où l'on ne peut douter qu'elle n'ait lieu. Il la rejeta seulement, lorsqu'elle lui parut plus propre à multiplier les difficultés, qu'à expliquer les phénomènes.

Les cartésiens lui reprochent qu'on n'a point d'idée de l'attraction ; ils ont raison : mais c'est sans fondement qu'ils jugent l'impulsion plus intelligible. Si le newtonien ne peut expliquer comment les corps s'attirent, il déshonore le cartésien de rendre raison du mouvement qui se communique dans le choc. N'est-il question que des effets ? ils sont connus ; nous avons des exemples d'attraction comme d'impulsion. Est-il question du principe ? il est également ignoré dans les deux systèmes.

Les cartésiens le connoissent si bien, qu'ils sont obligés de supposer que Dieu s'est fait une loi de mouvoir lui-même tout corps qui est choqué par un autre. Mais pourquoi les newtoniens ne supposeroient-ils pas que Dieu s'est fait une loi de mouvoir les corps à raison de leur masse & de leur distance ? La question se réduiroit donc à savoir laquelle de ces deux lois Dieu s'est prescrite, & je ne vois pas pourquoi les cartésiens feroient à ce sujet mieux instruits.

Il est donc certain que dans le principe ces deux hypothèses n'ont pas d'avantages l'une sur l'autre. Il ne reste qu'à examiner quelle est celle qui souffre le moins de difficultés. A cet égard la supposition de l'attraction me paroît préférable.

Encyclopédie, Logique & Métaphysique. Tome II.

ble. J'en juge par les difficultés que les newtoniens ont faites contre l'impulsion, & auxquelles je ne sache pas que les cartésiens aient encore satisfait. Mais, quoique l'hypothèse de Newton paroisse mieux s'accorder avec les observations, on ne sauroit s'assurer qu'elle soit le vrai système de l'univers.

Un autre usage que la Physique peut faire des hypothèses, c'est de les employer pour rendre sensibles certaines vérités que l'expérience fait connoître. Alors elles demandent quelques conditions de plus que dans le cas dont nous venons de parler. Ce n'est pas assez qu'on n'en puisse pas démontrer l'impossibilité ; elles seroient défectueuses si on ne les concevoit point du tout ; car ce qui ne se conçoit pas ne sauroit contribuer à rendre sensible une vérité. Mais aussi il n'est pas nécessaire d'en avoir une idée si complète, qu'on puisse développer dans tout son détail le principe de chaque phénomène : il suffit de les imaginer d'une manière vague, & qui donne l'idée d'une forte de Mécanisme.

Veut-on, par exemple, faire sentir que la facilité de puiser s'acquiert par l'exercice comme toutes les autres habitudes, & qu'on ne sauroit travailler de trop bonne heure à l'acquiescer ? On prend d'abord pour principes des faits que personne ne peut contester : 1°. que le mouvement est la cause de tous les changemens qui arrivent au corps humain ; 2°. que les organes ont plus de flexibilité, à proportion qu'on les exerce davantage.

On suppose ensuite que toutes les fibres du corps humain sont autant de petits canaux où circule une liqueur très-subtile (les esprits animaux), qui se répand dans la partie du cerveau où est le siège du sentiment, & qui y fait différentes traces ; que ces traces sont liées avec nos idées, qu'elles les réveillent ; & on conclut que plus elles se réveillent facilement, moins nous trouverons d'obstacle à penser.

On remarque en troisième lieu que les fibres du cerveau sont vraisemblablement très-molles & très-déliques dans les enfans ; qu'avec l'âge elles se durcissent, se fortifient & prennent une certaine consistance ; qu'enfin la vieillesse d'un côté les rend si inflexibles, qu'elles n'obéissent plus à l'action des esprits, & de l'autre dessèche le corps au point qu'il n'y a plus assez d'esprits pour vaincre la résistance des fibres.

Ces suppositions admises, on imagine facilement par quelles précautions on peut acquiescer l'habitude de penser. Je laisserai parler Mallebranche, car ce système lui appartient plus qu'à personne.

« Nous ne saurions guères, dit-il, être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons » & ne nous la représentons dans le cerveau. Or, » afin que nous puissions imaginer quelques ob- » jets, il est nécessaire que nous fassions plier »

S s

« quelques parties de notre cerveau, ou que nous
 « lui imprimions quelqu'autre mouvement, pour
 « pouvoir former les traces auxquelles sont attachées les idées qui nous représentent ces objets. De sorte que, si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination & du mouvement qu'elles auront eus autrefois. Ainsi, l'ame ne pourra imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle vouloit, mais seulement aux choses qui lui sont familières.

« Delà il faut conclure qu'il est très-avantageux
 « de s'exercer de bonne heure à méditer, sur toutes sortes de sujets, afin d'acquiescer une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car, de même que nous acquerons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières, & avec une très-grande vitesse par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instrumens, ainsi les parties de notre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquiescent par l'usage une certaine facilité à se plier, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude & même de netteté ».

Cette hypothèse fournit encore à Mallebranche des explications de beaucoup d'autres phénomènes. Il y trouve entr'autres choses la raison des différents caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes. Il lui suffit pour cela de combiner l'abondance & la disette, l'agitation & la lenteur, la grosseur & la petitesse des esprits animaux avec la délicatesse & la grossièreté, l'humidité & la sécheresse, la roideur & la flexibilité des fibres du cerveau. En effet, « puisque l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'ame de se former des images des objets, en les imprimant, pour ainsi dire, dans les fibres de son cerveau: plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands & distincts, plus l'ame imaginera fortement & distinctement ces objets. Or, de même que la largeur, la profondeur & la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, & de l'obéissance que rend le cuivre: ainsi, la profondeur & la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux & de la constitution des fibres du cerveau; & c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses, qui fait presque toute cette grande différence que nous remarquons entre les esprits ».

Voilà des explications ingénieuses; mais, si l'on s'imaginait avoir par là une idée exacte de ce qui se passe dans le cerveau, on se tromperait fort. De pareilles hypothèses ne donnent pas la vraie raison des choses, elles ne sont pas faites pour mener à des découvertes, & leur usage doit

être borné à rendre sensibles des vérités dont l'expérience ne permet pas de douter.

Ces hypothèses de Physique sont donc bien moins parfaites que celles qu'on fait en Astronomie. Un astronome a des idées des astres, & de la direction à laquelle il assujettit leur cours, & des phénomènes qui en résultent. Mais Mallebranche ne se représente que fort imparfaitement les esprits animaux, leur circulation dans tout le corps, & les traces qu'ils font dans le cerveau. La nature se conforme au moins en apparence aux suppositions du premier; & paroît plus disposée à s'ouvrir à lui. Pour l'autre, elle lui permet seulement de remarquer que les lois de la Mécanique sont les principes de tous les changemens du corps humain; & si le système des esprits animaux a quelque rapport à la vérité, ce n'est que parce qu'il est une sorte de Mécanisme. Le rapport peut-il être plus vague?

Quand un système rend la vraie raison des choses, tous les détails en sont intéressans. Mais les hypothèses, dont nous parlons, deviennent ridicules, quand leurs auteurs se font une loi de les développer avec beaucoup de soin. C'est que, plus ils multiplient les explications vagues, plus ils paroissent s'applaudir d'avoir pénétré la nature; & on ne leur pardonne pas cette méprise. Ces sortes d'hypothèses veulent donc être exposées brièvement, & elles ne demandent de détails que ce qu'il en faut pour rendre sensible une vérité. On peut juger si Mallebranche est absolument exempt de reproches à cet égard.

Le dernier cas où l'on peut faire des hypothèses, c'est dans l'espérance de deviner la véritable cause de quelques phénomènes, & ce sont celles qui exigent le plus de conditions.

Si on ne les concevoit que d'une manière vague, & qu'elles n'eussent d'autre avantage que de ne pouvoir être démontrées impossibles, ce serait bien témérairement qu'on les prendrait pour les vrais principes des choses. Quand même on les concevrait parfaitement, ce ne serait pas encore assez; il faudrait que, par les explications qu'elles donneraient, tous les phénomènes fussent liés en un seul système, & que la génération de chacun en fût sensiblement développée. Elles seraient moins probables, à proportion qu'il y aurait plus d'effets dont elles ne rendraient pas raison.

Bien plus, comme il est raisonnable de ne chercher à deviner que quand on a des moyens pour reconnaître si on a rencontré la vérité, on ne doit faire de ces sortes d'hypothèses que dans les cas où l'expérience peut les confirmer ou les détruire: on ne doit les mettre qu'au nombre des conjectures tant qu'elles ne sont point autorisées par des observations faites avec la dernière exactitude. Jusques-là il est à craindre qu'on ne vienne à découvrir quelques phénomènes qui détruiraient

les suppositions qu'on a imaginées, & qui en indiquent de toutes différentes.

Les hypothèses, qu'on fait dans des cas où l'expérience ne peut pas faire juger de leur solidité, ne peuvent donc pas conduire à la découverte des vrais principes. Elles n'ont, ainsi que celles dont nous venons de parler, d'autre avantage que de lier en un *système* plusieurs vérités, & de les rendre par-là plus sensibles. Mais celles dont nous traitons actuellement, exigent quelque chose de plus. Venons à un exemple.

Les corps électriques offrent aujourd'hui une grande quantité de phénomènes; ils attirent, ils repoussent, ils jettent des rayons lumineux, des étincelles; ils enflamment l'esprit-de-vin, ils produisent des commotions violentes, &c. Si on imaginait une hypothèse pour rendre raison de ces effets, il faudroit qu'elle fit voir entr'eux une analogie si sensible, qu'ils s'expliquassent tous les uns par les autres. L'expérience nous montre une pareille analogie entre quelques uns de ces phénomènes. Nous voyons, par exemple, qu'un corps électrique attire les corps qui ne le sont pas, & repousse ceux à qui il a communiqué l'électricité. nous voyons encore qu'un corps électrisé perd toute sa vertu, quand il est touché par un corps qui ne l'est pas. Or, ces faits rendent parfaitement raison du mouvement d'une petite feuille qui va alternativement du doigt qui la touche au tube qui la repousse. Elle s'éloigne du tube, lorsque l'électricité lui est communiquée; elle s'en rapproche, lorsqu'elle la perd par l'atouchement du doigt.

L'expérience, en nous faisant voir quelques faits qui s'expliquent par d'autres, nous donne un modèle de la manière dont une hypothèse devroit rendre raison de tout. Ainsi, pour s'assurer de la bonté d'une supposition, il n'y a qu'à considérer si les explications qu'elle fournit pour certains phénomènes, s'accordent avec celles que l'expérience donne pour d'autres; si elle les explique tous sans exception, & s'il n'y a point d'observations qui ne tendent à la confirmer. Quand tous ces avantages s'y trouvent réunis, il n'est pas douteux qu'elle ne contribue aux progrès de la Physique.

On ne doit donc pas interdire l'usage des hypothèses aux esprits assez vifs, pour devancer quelquefois l'expérience. Leurs soupçons, pourvu qu'ils les donnent pour ce qu'ils sont, peuvent indiquer les recherches à faire & conduire à des découvertes. Mais on doit les inviter à apporter toutes les précautions nécessaires, & à ne jamais se prévenir pour les suppositions qu'ils ont faites. Si Descartes n'avoit donné ses idées que pour des conjectures, il n'en auroit pas moins fourni l'occasion de faire des observations: mais, en les donnant pour le vrai *système* du monde, il a engagé dans l'erreur tous ceux qui ont adopté

ses principes, & il a mis des obstacles aux progrès de la vérité.

Il résulte de toutes ces réflexions qu'on peut tirer différents avantages des hypothèses, suivant la différence des cas où l'on en fait usage.

Premièrement, elles sont non-seulement utiles, elles sont même nécessaires, quand on peut épuiser toutes les suppositions, & qu'on a une règle pour reconnoître la bonne. Les Mathématiques en fournissent des exemples.

En second lieu, on ne sauroit se passer de leur secours en Astronomie; mais l'usage en doit être borné à rendre raison des révolutions apparentes des astres. Ainsi elles commencent à être moins avantageuses en Astronomie qu'en Mathématiques.

En troisième lieu, on ne les doit pas rejeter quand elles peuvent faciliter les observations, ou rendre plus sensibles des vérités attestées par l'expérience. Telles sont plusieurs hypothèses de Physique, si on les réduit à leur juste valeur. Mais les plus parfaites dont les physiciens puissent faire usage, ce sont celles que les observations indiquent, & qui donnent de tous les phénomènes des explications analogues à celles que l'expérience fournit dans quelques cas.

Du génie de ceux qui, dans le dessein de remonter à la nature des choses, font des systèmes abstraits, ou des hypothèses gratuites.

On sera peu surpris du grand nombre de *systèmes* abstraits & d'hypothèses gratuites qui ont été reçus avec applaudissement, si on fait attention à la curiosité excessive des hommes, à l'orgueil qui les empêche d'apercevoir les bornes de leur esprit, & à l'habitude qu'ils contractent dès l'enfance, de raisonner sur des notions vagues.

L'expérience auroit dû ouvrir les yeux sur cet abus. Mais les esprits étoient trop prévenus, & on a regardé comme un effort de génie de faire de ces sortes de *systèmes*, ou d'en renouveler quelqu'un oublié depuis long-temps.

En effet, les modèles en ce genre ont tout ce qu'il faut pour faire illusion. Plus poètes que philosophes, ils donnent du corps à tout. Ils ne touchent qu'à la superficie des choses, mais ils la peignent des plus vives couleurs. Ils éblouissent, on croit qu'ils éclairent; ils n'ont que de l'imagination, & on ne balance pas à les regarder comme des hommes d'une intelligence supérieure.

L'imagination a son principe dans la liaison qui est entre les idées, & qui fait que les unes se réveillent à l'occasion des autres. Si la liaison est plus forte, les idées se réveillent plus promptement, & l'imagination est plus vive; si la liaison embrasse une plus grande quantité d'idées, les idées se retracent en plus grand nombre, & l'imagination est plus étendue. Ainsi, l'imagination

ion doit sa vivacité à la force de la liaison des idées, & son étendue à la multitude d'idées qui se retracent à l'occasion d'un seule.

Par la grande liaison que les notions abstraites ont avec les idées des sens, d'où elles tirent leur origine, l'imagination est naturellement portée à nous les représenter sous des images sensibles. C'est pourquoi on l'appelle *imagination* : car imaginer, ou rendre sensible par des images, c'est la même chose. Ainsi, cette opération a pris la dénomination, non de sa première fonction, qui est de réveiller des idées, mais de sa fonction qui se remarque davantage, qui est de les recevoir des images auxquelles elles sont liées. Les langues fournissent beaucoup d'exemples de cette espèce.

Le plus grand avantage de l'imagination, c'est de nous retracer toutes les idées qui ont quelque liaison avec le sujet dont nous nous occupons, & qui sont propres à le développer ou à l'embellir. Voilà le principe auquel l'esprit doit toute la finesse, toute la técondité & toute l'étendue dont il est susceptible. Mais si, malgré nous, les idées se réveillent en trop grand nombre ; si celles qui devraient être le moins liées, l'étoient si fort que les plus éloignées de notre sujet s'offussent aussi facilement, ou plus facilement que les autres ; ou même, si, au-lieu d'y être liées par leur nature, elles l'étoient par ces sortes de circonstances qui associent quelquefois les idées les plus disparates, on feroit des digressions dont on ne s'apercevrait pas ; on supposeroit des rapports où il n'y en a point ; on prendroit pour une idée précise une image vague ; pour une même idée, des idées tout opposées. Il faut donc une autre opération, afin de diriger, de suspendre, d'arrêter l'imagination, & de prévenir les écarts & les erreurs qu'elle ne manqueroit pas d'occasionner. Cette seconde opération, c'est celle que j'appelle *conception* : elle analyse les choses, & démêle tout ce que l'imagination y suppose sans fondement.

Les esprits où l'imagination domine sont peu propres aux recherches philosophiques. Accoutumés à voir mal, ils n'en jugent qu'avec plus de confiance. Jamais ils ne doutent. Une matière où on leur fait voir quelques difficultés, ne peut avoir d'attraits pour eux. Toujours superficiels, ils n'estiment que l'agrément, ils le répandent sans discernement ; & leur langage n'est qu'un tissu de métaphores & d'expressions forcées, que souvent ils n'entendent pas eux-mêmes.

Ceux au contraire qui ont si peu d'imagination, ou qui l'ont si lente, qu'ils sentent faiblement le rapport des notions abstraites aux idées sensibles, ne feroient goûter le mélange que les poètes font de ces idées. Rien ne paroit plus puérile à ces esprits froids, que ces fictions où l'on donne un corps à la renommée, à la gloire,

& où l'on fait mouvoir & agir des êtres aussi abstraits. Ils n'ont égard qu'au fond des choses ; ils aiment à examiner ; ils se décident avec une lenteur extrême ; ils voient, & ils doutent encore ; & s'ils sont propres à dévoiler quelquefois les erreurs des autres ; ils le sont peu à découvrir la vérité, encore moins à la présenter avec grace.

Par l'excès ou par le défaut d'imagination, l'intelligence est donc très imparfaite. Afin qu'il ne lui manque rien, il faut que l'imagination & la conception se tempèrent mutuellement, & se cèdent suivant les circonstances. L'imagination doit fournir au philosophe des agréments, sans rien ôter à la justice ; & la conception donner de la justice au poète, sans rien ôter à l'agrément. Un homme, où ces deux opérations seroient dans un tempérament aussi heureux, pourroit réunir les talens les plus opposés. Mais on aura des talens contraires, & avec plus ou moins de défauts, à proportion qu'on s'éloignera davantage de ce juste milieu pour se rapprocher de l'un ou de l'autre des extrêmes.

Il faudroit être dans ce milieu pour montrer sa place à chaque homme. Ne nous attendons pas à avoir jamais un juge si éclairé : quand nous l'aurions, serions-nous capables de le reconnoître ? Mais il est facile de remarquer les esprits qui sont dans les extrémités.

Il est bien visible, par exemple, que les philosophes que je critique, ne sont pas dans ce juste milieu, où l'intelligence est la plus parfaite. On voit encore que, s'ils s'en écartent, ce n'est pas pour avoir en partage cette analyse exacte, si utile dans les sciences, & où il ne manque que l'agrément. Ils approchent donc de cette extrémité où l'imagination domine. Par conséquent ils n'ont pas l'intelligence que demandent les matières dont ils s'occupent. N'est-ce pas là pour eux proprement en manquer ?

Quoiqu'on entende communément par génie le plus haut point de perfection où l'esprit humain puisse s'élever, rien ne varie plus que les applications qu'on fait de ce mot, parce que chacun s'en sert selon sa façon de penser, & l'étendue de son esprit. Pour être regardé comme un génie par le commun des hommes, c'est assez d'avoir l'art d'inventer. Cette qualité est sans doute essentielle, mais il y faut joindre celle d'un esprit juste, qui évite constamment l'erreur, & qui manie la vérité de la façon la plus propre à la faire connoître.

A suivre exactement cette définition, il ne faut pas s'attendre à trouver de vrais génies. Nous ne sommes pas naturellement faits pour l'infailibilité. Les philosophes qu'on honore de ce titre savent inventer ; on ne peut même leur refuser les avantages du génie, quand ils traitent des matières qui paroissent neuves par les décou-

vettes qu'ils y font, & par la manière dont ils les présentent. Mais, s'ils ne nous conduisent guères au-delà des idées déjà connues, ce n'est point que des esprits au-dessus du médiocre, des hommes à talent tout au plus. S'ils s'égarer, ce sont des esprits faux ; s'ils vont d'erreurs en erreurs, les enchaînement les uns aux autres, ce sont des *systèmes*, ce sont des visionnaires. L'historie de la Philosophie fournit des exemples des uns & des autres.

Cependant, quand nous entreprenons la lecture de ces philosophes, la réputation que leur imagination leur a faite nous prévient en leur faveur. Nous comptons qu'ils vont nous faire part de mille & mille connaissances ; & plus portés à croire que nous manquons d'intelligence, qu'à les soupçonner eux-mêmes de n'en pas avoir, nous faisons tous nos efforts pour les comprendre. Peut-être seroit-il plus avantageux pour nous & pour la vérité de les lire dans une disposition d'esprit toute opposée. Au moins est-il certain que, si l'on veut les entendre, il faut mettre une grande différence entre concevoir & imaginer, & se contenter d'imaginer la plupart des choses qu'ils croient avoir conçues. Il seroit aussi peu raisonnable de prétendre aller au-delà, qu'il le seroit en lisant ces beaux vers de Malherbe,

Le pauvre en sa cabanne, où le chaume le couvre,
Est sujet à ses loix ;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre
N'en défend pas nos rois.

de vouloit concevoir comment des gardes pourroient éloigner la mort du trône, & en garantir nos rois. Nous pouvons concevoir, avec Malherbe, que tous les hommes sont mortels ; mais la mort personifiée, & des gardes mis en opposition avec elle ; parce qu'ils sont préposés pour écarter du trône toute personne qui pourroit attenter à la majesté des rois : voilà des choses qu'il n'a pu qu'imaginer, ainsi que nous.

Cet exemple est d'autant plus propre à éclaircir ma pensée, que la plupart des erreurs des philosophes viennent de ce qu'ils n'ont pas distingué soigneusement ce que l'on imagine de ce que l'on conçoit ; & de ce qu'au contraire ils ont cru concevoir des choses qui n'étoient que dans leur imagination. C'est le défaut qui règne dans leurs raisonnemens.

Ce n'est pas que je veuille refuser à ceux qui font des *systèmes* abstraits, tous les éloges qu'on leur donne. Il y a tels de ces ouvrages qui nous forcent à les admirer. Ils ressemblent à ces palais, où le goût, les commodités, la grandeur, la magnificence concourent à faire un chef-d'œuvre de l'art, mais qui porteroient sur des fondemens si peu solides, qu'ils paroîtroient ne se soutenir que par enchâtement. On donneroit

sans doute des éloges à l'architecte, mais des éloges bien contrebalancés par la critique qu'on seroit de son imprudence. On regarderoit comme la plus insigne folie d'avoir bâti sur de si foibles fondemens un si superbe édifice ; & quoique ce fût l'ouvrage d'un esprit supérieur, & que les pièces en fussent disposées dans un ordre admirable, personne ne seroit assez peu sage pour y vouloir loger.

On peut conclure de ces considérations, qu'il faut apporter beaucoup de précaution dans la lecture des philosophes. Le moyen le plus sûr pour être en garde contre leurs *systèmes*, c'est d'étudier comment ils les ont pu former. Telle est la pierre de touche de l'erreur & de la vérité : remontez à l'origine de l'un & de l'autre, voyez comment elles sont entrées dans l'esprit, & vous les distinguerez parfaitement. C'est une méthode dont les philosophes que je blâme connoissent peu l'usage.

Des cas où l'on peut faire des systèmes sur des principes cognus, par l'expérience.

Par la seule idée qu'on doit se faire d'un *système*, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeler *systèmes* ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits.

Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, méritent mieux le nom de *système*. Nous en avons fait voir les avantages.

Mais, pour ne laisser rien à désirer dans un *système*, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, & où elles se rapportent toutes à un premier principe certain, dont elles dépendent uniquement.

Il est évident qu'on tenteroit inutilement de les disposer de la sorte, si on ne les connoissoit pas toutes, & si on n'en voyoit pas tous les rapports. L'ordre qu'on imagineroit pour les parties qui seroient connues, ne conviendrait point à celles qui ne le seroient pas ; & à mesure qu'on acquerrait de nouvelles connoissances, on remarquerait soi-même l'insuffisance des principes qu'on se seroit trop hâté d'adopter.

Ceux qui, exempts de prévention, ont essayé de faire des *systèmes*, peuvent, par leur propre expérience, se convaincre de ce que je dis. Ils reconnoîtront que, tant qu'ils n'avoient pas assez développé la matière qu'ils vouloient expliquer, ils n'étoient point fixes dans leurs principes. Ils étoient obligés de les étendre, de les restreindre, d'en changer ; & ils ne les rendoient précis qu'à proportion que, creusant davantage leur sujet, ils en distinguoient mieux toutes les parties.

Ce seroit donc bien vaine ment qu'on entreprendroit de faire des *systèmes* sur des matières qu'on

n'auroit pas encore approfondies. Quo' feroit-ce, si on l'entreprenoit sur d'autres qu'il ne seroit pas possible de pénétrer ? Je suppose qu'un homme, qui n'a aucune idée de l'Horlogerie, ni même de la Mécanique, entreprenne de rendre raison des effets d'une pendule : il a beau observer les sons qu'elle rend à certaines périodes, & remarquer le mouvement de l'aiguille, privé de la connaissance de la Statique, il lui est impossible d'expliquer ces phénomènes d'une manière raisonnable.

Engagez-le à faire des observations sur les choses qui ont conduit à l'invention de l'Horlogerie, il pourra parvenir à imaginer des ressorts qui produiront à peu près les mêmes effets. Car il ne paroît pas absolument impossible qu'un art, dont les progrès sont dus aux travaux de plusieurs personnes, fût l'ouvrage d'une seule.

Enfin, ouvrez-lui cette pendule, expliquez-lui en le mécanisme ; aussitôt il saisit la disposition de toutes les parties, il voit comment elles agissent les unes sur les autres, & il remonte jusqu'au premier ressort dont elles dépendent. Ce n'est que de ce moment qu'il connoît avec certitude le vrai *système* qui tend raison des observations qu'il avoit faites.

Cet homme, c'est le philosophe qui étudie la nature. Concluons donc que nous ne pouvons faire de vrais *systèmes* que dans les cas où nous avons assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes. Or, nous avons vu que nous ne saurions observer ni les élémens des choses, ni les premiers ressorts des corps vivans ; nous n'en pouvons remarquer que des effets bien éloignés. Par conséquent les meilleurs principes qu'on puisse avoir en Physique, ce sont des phénomènes qui en expliquent d'autres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoît point.

Il n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des *systèmes* ; mais dans les uns on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, de les préparer & de les faire naître. Le premier objet est celui de la Physique ; le second est celui de la Politique. Il y a des sciences qui ont l'un & l'autre, telles sont la Chymie & la Médecine.

Les arts peuvent aussi se distinguer en deux classes, suivant celui de ces objets qu'on y a plus particulièrement en vue. C'est pour produire certains effets qu'on a imaginé des leviers, des poulies, des roues, & d'autres machines. Ainsi, dans les arts mécaniques, on a commencé par les faits qui devoient servir de principes à un *système*.

Dans les beaux arts, au contraire, le goût seul a produit les effets : on voulut ensuite chercher les principes, & on finit par où l'on avoit commencé dans les autres. Les règles qu'on y

donne sont plus destinées à rendre raison des effets qu'à apprendre à les produire.

Tels sont les cas où les *systèmes* peuvent avoir des faits pour principes. Il ne reste qu'à traiter des précautions avec lesquelles on doit les former. Je commencerai par les *systèmes* de Politique, parce qu'ils sont les moins parfaits.

De la nécessité des systèmes en Politique, des vues & des précautions avec lesquelles on les doit faire.

S'il y a un genre où l'on soit prévenu contre les *systèmes*, c'est la Politique. Le public ne juge que par l'événement ; & parce qu'il a été souvent la victime des projets, il ne craint rien tant que d'en voir former. Cependant est-il possible de gouverner un état, si on n'en embrasse toutes les parties d'une vue générale, & si on ne les lie les unes aux autres, de manière à les faire mouvoir de concert, & par un seul & même ressort ? Ce ne sont pas les *systèmes* qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font.

Les desseins d'un ministre ne seroient être utiles, ils seroient même souvent dangereux, s'ils n'ont été précédés d'un mûr examen de tout ce qui concourt au gouvernement intérieur & extérieur : une circonstance qui n'aura pas été prévue, suffira pour les faire échouer. On doit même être toujours prêt à changer ses principes à chaque circonstance, & un *système* de Politique doit en quelque sorte effluer les mêmes révolutions que l'état pour lequel il est fait.

Un peuple est un corps artificiel ; c'est au magistrat qui veille à sa conservation d'entretenir l'harmonie & la force dans tous les membres. Il est le mécaniste qui doit rétablir les ressorts, & remonter toute la machine aussi souvent que les circonstances le demandent. Mais quel est l'homme sage qui hasarderoit de réparer l'ouvrage d'un artiste, s'il n'en avoit auparavant étudié le mécanisme ? Celui qui en feroit la tentative, ne courroit-il pas risque de le déranger de plus en plus ?

Un ministre qui n'embrasse pas toutes les parties, qui ne saisit pas l'action réciproque des unes sur les autres, sera donc naître de plus grands abus que ceux auxquels il voudra remédier. Pour favoriser un ordre de citoyens, il nuira à un autre. S'il veille aux manufactures, il oubliera l'Agriculture ; s'il multiplie la noblesse, il détruira le commerce. Bientôt il n'y a plus d'équilibre, les conditions se confondent, le citoyen n'a de règle que son ambition, le gouvernement s'altère de plus en plus, enfin l'état est renversé.

L'épée, la robe, l'église, le commerce, la finance, les gens de lettres, & les artisans de toute espèce, voilà les ordres de citoyens. Il faut que, dans le *système* de celui qui les gouverne,

chacun soit aussi heureux qu'il peut l'être, & à que le bien général du corps soit altéré. C'est là ce qui donnera à l'état la constitution la plus robuste. Cela renferme deux choses : la conduite que l'on doit tenir envers le peuple auquel on commande, & celle qu'on doit avoir avec les puissances voisines.

Pour conduire le peuple, il faut établir une discipline qui entretienne un équilibre parfait entre tous les ordres, & qui par-là fasse trouver l'intérêt de chaque citoyen dans l'intérêt de la société. Il faut que les citoyens, en agissant par des vues différentes, & se faisant chacun des *systèmes* particuliers, se conforment nécessairement aux vues d'un *système* général. Le ministre doit donc combiner les richesses & l'industrie des différentes classes, afin de les favoriser toutes sans nuire à aucune, & de n'empêcher ou de ne permettre qu'à propos le passage de l'une à l'autre. De là dépend uniquement l'union qui peut entretenir l'équilibre entre toutes les parties.

L'ordre ainsi établi, le ministre verra sensiblement les forces de l'état ; mais il ne saura point encore avec quelle précaution il en doit faire usage contre les ennemis. Ce qui rend un peuple puissant, c'est autant la faiblesse de ses voisins, que ses propres forces. Le ministre apprendra par la combinaison de ces choses la conduite qu'il doit tenir avec les étrangers.

Ce n'est pas seulement d'après les richesses naturelles des pays voisins, ni d'après l'industrie de leurs habitants qu'il doit faire ses combinaisons ; c'est principalement d'après la nature de leur gouvernement : car c'est-là ce qui fait la force ou la faiblesse d'un peuple. Il est donc nécessaire pour lui de connoître les vues de ceux qui gouvernent ; leurs *systèmes*, s'ils en ont ; & quelquefois même les petites intrigues de cour. Souvent les plus légers moyens sont le principe des grandes révolutions ; & si on remontoit à la source des abus qui ruinent les états, on ne verroit ordinairement qu'une bagatelle, contre laquelle on n'avoit pas songé à se tenir en garde, parce qu'on n'en avoit pas prévu toute l'influence.

Ces connoissances acquises, un roi ne doit pas se faire, par rapport à son peuple, & par rapport aux étrangers, deux *systèmes* à part, & comme séparés l'un de l'autre. Il ne doit avoir qu'une seule vue dans toute sa conduite, & son *système* pour l'extérieur doit être si fort subordonné à celui qu'il s'est prescrit pour l'intérieur, qu'il ne s'en forme qu'un seul des deux. Par-là il acquerra autant de puissance que les circonstances le pourront permettre.

Il est évident qu'un *système* formé suivant ces règles est absolument relatif à la situation des choses. Cette situation venant à changer, il faudra donc que le *système* change dans la même pro-

portion, c'est-à-dire, que les changements introduits doivent être si bien combinés avec les choses conservées ; que l'équilibre continue à se maintenir entre toutes les parties de la société. C'est ce qui ne peut être exécuté avec succès que par celui qui a imaginé, ou du moins parfaitement étudié le *système*.

Mais ceux qui président au gouvernement n'ayant pas toujours toutes les connoissances nécessaires, le public souffre souvent des changements qui se font. Il se prévient aussi-tôt contre toute innovation ; & parce que les nouvelles vues d'un ministre n'ont pas réussi, on juge que celles des autres ne réussiroient pas mieux. Il faut s'en tenir, dit-on, aux établissemens de nos pères ; ils suffisoient de leur tems, pourquoi ne suffiroient-ils pas aujourd'hui ?

Ceux qui adoptent de pareils préjugés ne veulent pas appercevoir que des ressorts suffisans, pour faire mouvoir une machine fort simple, ne le sont plus si elle devient fort composée.

Dans leur origine les sociétés n'étoient formées que d'un petit nombre de citoyens égaux. Les magistrats & les généraux n'avoient de supériorité que pendant l'exercice de leurs fonctions : ce tems passé, ils rentraient dans la classe des autres. Le citoyen n'avoit donc de supérieur que la loi. Par la suite les sociétés s'agrandirent, les citoyens se multiplièrent, & l'égalité s'altéra. Alors on vit naître peu-à-peu différens ordres ; celui des gens de guerre, celui des magistrats, celui des négocians, &c. & chacun de ces ordres prit son rang d'après l'autorité qu'il avoit obtenue. Dans le tems d'égalité, les citoyens n'avoient tous qu'un même intérêt, & un petit nombre de loix fort simples suffisoient pour les gouverner. L'égalité détruite, les intérêts ont varié à proportion que les ordres se sont multipliés, & les premières loix n'ont plus été suffisantes. Il ne faut que cette considération pour sentir qu'avec le *système* on ne peut pas gouverner une société dans son origine, & dans les degrés d'accroissement ou de décadence par où elle passe.

On ne peut donc blâmer ceux qui veulent introduire des changemens dans le gouvernement ; mais il les faut inviter à acquiescer toutes les connoissances nécessaires pour n'en faire que conformément à la situation des choses.

L'occasion la plus délicate pour un roi ou pour un ministre, c'est quand un état ayant été mal gouverné pendant plusieurs règnes, il paroît qu'on n'a plus de plan ni même de principes. Pour lors les abus naissent en abondance, & plus on attend à y remédier, plus on aura d'obstacles à surmonter.

Pour se faire un *système* en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne feroit qu'un roman. Il faut étudier le caractère du peuple, re-

chercher les usages & les coutumes, démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon, on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais : mais ce sera par les voies, qui se conformeront davantage aux mœurs des citoyens. Si le mûlître les choque, ce ne doit être que dans les occasions où il aura assez d'autorité pour prévenir les inconveniens qui naissent naturellement des révolutions trop promptes. Souvent il ne tentera pas de détruire brusquement un abus ; il paroîtra le tolérer, & il ne l'attaquera que par des voies détournées. En un mot, il combinera si bien les changemens avec tout ce qui sera conservé, & avec la puissance dont il jouira, qu'ils se feront sans qu'on s'en apperçoive, ou du moins avec l'approbation d'une partie des citoyens, & sans rien craindre de la part de ceux qui y seroient contraires.

Ceux qui n'apportent pas toute cette circonspection dans la réforme du gouvernement, s'exposent à précipiter la ruine de l'état. Ne combinant qu'une partie des choses auxquelles ils devoient avoir égard, leurs projets font nécessairement défectueux. Mais c'en est assez pour faire voir la nécessité des *systèmes* en Politique, & avec quelles précautions on les doit former.

D: l'usage des systèmes en Physique.

Puisque les physiciens doivent se borner à mettre en *système* les parties de la Physique qui leur sont connues, leur unique objet doit être d'observer les phénomènes, d'en saisir l'enchaînement, & de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Mais cette dépendance ne peut pas consister dans un rapport vague : il faut expliquer si bien les effets, que la génération en soit sentible.

Le phénomène que nous remarquons comme le premier, c'est celui de l'étendue : le mouvement est le second, & par la manière dont il modifie l'étendue, il en produit beaucoup d'autres. Mais de ce que nous ne pouvons pas remonter plus haut, il n'en faudroit pas conclure qu'il n'y a que de l'étendue & du mouvement : il ne faudroit pas non-plus entreprendre d'expliquer ces phénomènes. L'expérience nous manqueroit, & nous ne pourrions imaginer que des principes abstraits dont nous avons vu le peu de solidité.

Il est très-important d'observer, autant qu'il est possible, tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue, & de remarquer sur-tout les variétés qu'il éprouve lorsqu'il passe d'un corps à un autre. Mais, afin qu'il ne se glisse dans les expériences ni erreurs, ni détails superflus, il ne faut arrêter la vue que sur ce qui offre des idées nettes. Il ne faut donc pas entreprendre de déterminer ce qu'on appelle la *force* d'un corps ; c'est-là le nom d'une chose dont nous n'avons point d'idée. Les sens en donnent une du mouvement : nous jugeons de

sa vitesse, nous en mesurons les degrés relatifs en considérant l'espace parcouru dans un certain temps marqué : que faut-il davantage ? Quelle lumière pourroit être répandue sur nos observations par les vains efforts que nous serions pour connaître cette force que nous regardons comme le principe du mouvement ? Il n'y a qu'un cas où l'on puisse employer le mot *force*, c'est quand on considère un corps comme une force, par rapport à un corps sur lequel il agit. Des chevaux, par exemple, sont une force par rapport au char qu'ils traînent ; mais alors ce terme n'exprime pas le principe du mouvement, il indique seulement un phénomène.

Distinguons donc soigneusement les différens cas où l'on peut observer les mobiles. Sont-ce des corps solides ou fluides, élastiques ou non élastiques ? Quels sont ceux qui leur communiquent le mouvement ? quels sont les milieux où ils se meuvent ? Comparons les vitesses & les masses, & remarquons dans quelles proportions le mouvement se communique, augmente, diminue ; quand il s'éteint, & comment il prend différentes directions. Si, à mesure que nous recueillerons des phénomènes, nous les disposons dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers, nous les verrons se prêter mutuellement du jout. Cette lumière nous éclairera sur les expériences qui nous resteroient à faire ; elle nous les indiquera, & nous sera former des conjectures qui seront souvent confirmées par les observations. Par ce moyen nous découvrirons peu-à-peu les différentes loix du mouvement, & nous réduirons à un petit nombre les phénomènes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouverons-nous une loi qui tiendra lieu de toutes les loix, parce qu'elle sera applicable à tous les cas. Alors notre *système* seroit aussi parfait qu'il peut l'être, & il ne manqueroit plus rien à la partie de la Physique qui traite du mouvement des corps.

Tout consiste donc en Physique à expliquer des faits par des faits. Quand un seul ne suffit pas pour rendre raison de tous ceux qui sont analogues, il en faut employer deux, trois ou davantage. A la vérité, un *système* est encore bien éloigné de sa perfection, lorsque les principes s'y multiplient si fort. Cependant il ne faut pas négliger d'en faire usage. En faisant voir une liaison entre un certain nombre de phénomènes, il peut conduire à la découverte d'un phénomène qui suffira pour les expliquer tous. Mais une loi essentielle, c'est de ne rien admettre qui n'ait été confirmé par des expériences bien faites.

Plus d'un exemple prouve combien certains faits sont propres à en expliquer d'autres, & à suggérer des expériences qui contribuent aux progrès de la Physique.

Le phénomène de l'eau qui s'élève au-dessus de son niveau dans une pompe aspirante, &c plusieurs

plusieurs autres ne pouvoient être expliqués par les philosophes anciens. Prévenus que l'air a une légèreté absolue, ils attribuoient tous ces effets à une horreur prétendue de la nature pour le vuide. Un pareil principe n'étoit ni lumineux, ni propre à occahonner des découvertes. Autri ne tut-ce que quand il parut suspect, que les physiciens songèrent à faire les expériences auxquelles ils doivent la connoissance du vrai principe de ces phénomènes. Galilée observa les effets des pompes aspirantes, &c, s'étant alluré que l'eau n'y monte qu'à trente-deux pieds, & qu'au-delà le tuyau demeure vuide, il conclut qu'on n'avoit point connu la vraie cause de ce phénomène. Torricelli la chercha : c'est à lui qu'on doit la première expérience du tube renversé, dans lequel le mercure se soutient à la hauteur de vingt-sept pouces & demi. Il compara cette colonne avec une colonne d'eau de même bâte & de trente-deux pieds de hauteur, elles se trouvoient exactement du même poids. Il conjectura qu'elles ne pouvoient être soutenues que parce qu'elles étoient chacune en équilibre avec une colonne d'air ; & ce fut-là la première preuve de la pesanteur de ce fluide.

Un homme célèbre qui a assez vécu pour sa réputation, mais trop peu pour le progrès des sciences, Pascal sentit combien il étoit important d'assurer le sort de la conjecture de Toricelli. Il jugea que, si l'air est pesant, sa pression doit se faire comme celle des liqueurs, qu'elle doit diminuer ou augmenter selon la hauteur de l'atmosphère, & que par conséquent les colonnes suspendues dans le tube de Toricelli seroient plus ou moins longues, suivant la hauteur plus ou moins grande du lieu où l'expérience seroit faite. Le Puy de Dôme en Auvergne fut choisi à cet effet, & l'événement confirma le raisonnement de Pascal.

La pesanteur de l'air étant constatée, on expliqua d'une manière naturelle les effets qui avoient fait imaginer que la nature a le vuide en horreur. Mais ce ne fut pas là le seul avantage de ce principe.

Le soin qu'on eut de répéter souvent l'expérience de Toricelli, fit bientôt remarquer les variations qui arrivent à la hauteur du mercure dans le tube. On connut que la pesanteur de l'air n'est pas constamment la même, on observa les degrés suivant lesquels elle varie, & on imagina le baromètre, instrument dont les effets sont aujourd'hui connus de tout le monde.

Pour jurer encore mieux des phénomènes produits par la pesanteur de l'air, on chercha les moyens d'avoir un espace d'où l'air fût pompé. On imagina la machine pneumatique : alors on vit plusieurs nouveaux phénomènes qui confirment la pesanteur de l'air, & s'expliquèrent par elle.

C'est ainsi qu'un principe doit rendre raison
Encyclopédie, Logique & Métaphysique, Tome II.

des choses, & conduire à des découvertes. Il seroit à souhaiter que les physiciens n'eussent employé jamais que de cette espèce. Quant aux suppositions qui ne peuvent pas être l'objet de l'observation, nous avons vu combien l'usage qu'ils en peuvent faire est vicié.

Il y a cette différence entre les hypothèses & les faits qui servent de principes, qu'une hypothèse devient plus incertaine à mesure qu'on découvre un plus grand nombre d'effets dont elle ne rend pas raison ; au-lieu qu'un fait est toujours également certain, & il ne peut cesser d'être le principe des phénomènes dont il a une fois rendu raison. S'il y a des effets qu'il n'explique pas, on ne le doit pas rejeter ; on doit travailler à découvrir les phénomènes qui le lient avec eux, & qui forment de tous un seul système.

Il y a aussi une grande différence entre les principes de Physique & ceux de Politique. Les premiers sont des faits dont l'expérience ne permet pas de douter, les autres n'ont pas toujours cet avantage. Souvent la multitude des circonstances & la nécessité de se déterminer promptement contraignent l'homme d'état de se régler sur ce qui n'est que probable. Obligé de prévoir ou de préparer l'avenir, il ne sauroit avoir les mêmes lumières que le physicien qui ne raisonne que sur ce qu'il voit. La Physique ne peut élever des systèmes que dans des cas particuliers ; la Politique doit avoir des vues générales, & embrasser toutes les parties du gouvernement. Dans l'une, on ne sauroit trop tôt renverser les mauvais principes, il n'y a point de précaution à prendre, & on doit toujours saisir sans retardement ceux que fournit l'observation ; dans l'autre, on se conforme aux circonstances, on ne peut pas toujours rejeter tout à-coup un système défectueux qui se trouve établi, on prend des mesures, & on ne tend qu'avec lenteur à un système plus parfait.

Je ne parle pas de l'usage des systèmes dans la Chymie, la Médecine, &c. Ces sciences sont proprement des parties de la Physique : ainsi la méthode y doit être la même.

De l'usage des systèmes dans les arts.

Les arts se divisent en deux classes ; l'une comprend tous les beaux arts, & l'autre tous les arts mécaniques.

La Mécanique pratique est la science qui apprend à appliquer à des machines artificielles les lois du mouvement. C'est une imitation des opérations de la nature. Les systèmes y suivent donc les mêmes règles qu'en Physique. Il faut que dans une machine tout dépende d'un premier ressort, & que les parties en soient dans une si grande proportion, qu'elles agissent sans se nuire, & tendent toutes à la production des mêmes effets.

T

Cette vérité est si reconnue, qu'il est inutile de s'y arrêter.

Quand il nous est permis de découvrir les moyens propres à produire les effets, nous pouvons imiter la nature, & perfectionner de plus en plus les arts mécaniques; mais si ces moyens nous sont cachés, les effets ne sont plus en notre puissance, & nous sentons aussi-tôt les bornes de ces arts.

Dans les beaux arts, au contraire, il n'est pas nécessaire, pour imiter la nature, de connoître le principe qui nous rend capables de cette imitation. Sans cette connoissance, nous pouvons même quelquefois la surpasser. Mais, quoique ce talent soit en nous, rien n'est si difficile que de démêler par quel artifice il produit des effets que nous admirons; & les bons *systèmes* sont ici aussi rares qu'ils sont communs dans les arts mécaniques.

Les moyens en Méchanique sont des machines qui sont presque toujours à notre disposition; c'est pourquoi les bons *systèmes* y multiplient beaucoup les artilles, & donnent à chacun le pouvoir de reproduire, aussi souvent qu'il le veut, les effets qu'il a su produire une fois. Ils ne demandent de la part de l'ouvrier qu'une adresse qui n'est pas bien rare.

Mais dans les beaux arts on ne peut tenir les moyens que d'une organisation qui donne de la sensibilité à certains égards & dans un certain degré. C'est par-là qu'on est poète, orateur, musicien, &c. Les meilleurs *systèmes* ne fauroient donc en pareil cas créer le talent, mais ils contribuent beaucoup à le développer; & c'en est assez pour sentir combien il est important d'en rechercher les règles.

Les *systèmes* dans les beaux arts ont cela de particulier, que tout doit s'y réduire à une idée première, qui soit le germe de toutes les autres. Or, nous connoissons qu'une idée est le germe d'une seconde, d'une troisième, ou d'un plus grand nombre, quand, par l'analyse, nous voyons que chaque idée engendrée n'est que la première modifiée d'une certaine manière. Observons donc chaque idée en particulier, saisissons la première; faisons voir comment elle se modifie différemment, & par-là entendre successivement toutes les autres, & nous aurons un *système* parfait.

Le plus difficile n'est pas de découvrir cette idée première. On est bien sûr qu'elle ne se trouve point parmi les notions abstraites; comme celles-ci sont engendrées, aucune d'elles ne peut être le germe de toutes les autres. On doit donc porter toute son attention sur les idées particulières; ainsi, obligé à n'avoir égard qu'à un petit nombre, on peut davantage se répondre du succès.

Mais la grande difficulté, c'est de suivre cette idée dans toutes les transformations, & de saisir comment elle devient successivement les dif-

férentes parties du *système*, & forme enfin le tout.

Nous n'y réussissons qu'autant que nous concevons parfaitement chaque notion engendrée; car, s'il en est quelques-unes que nous ne concevons pas d'une manière bien nette, comment-serons-nous voir qu'elles ne sont qu'une première idée différemment modifiée?

Or, on ne conçoit proprement une chose que lorsqu'on est en état d'en faire l'analyse. Voulez-vous, par exemple, concevoir une machine, décomposez-la, en remarquant avec soin les rapports où sont toutes ses parties; & à mesure que vous les séparerez, ayez l'attention de les arranger dans un ordre qui préviene toute confusion. Si ensuite vous les rassemblez, en observant comment elles agissent les unes sur les autres, vous saisissez la génération de toute la machine, & vous la concevrez parfaitement. Voilà ce qu'il faut faire sur toutes les idées qui doivent former un *système*.

Cela est d'autant plus nécessaire, que la plupart de nos idées sont à notre égard ce que sont des machines par rapport à ceux qui n'ont aucune connoissance de la Statique. Elles se sont arrangées dans notre esprit toutes faites, & telles que les circonstances, ou ceux qui ont veillé à notre éducation, nous les ont transmises. Si quelquefois nous les avons formées nous-mêmes, c'a été avec si peu de réflexion, que, n'ayant point remarqué l'ordre que nous avons suivi, elles n'offrent rien que de vague. Souvent ce ne sont que des mots auxquels nous serions bien en peine d'attacher une signification.

Nous ne surmonterons ces obstacles que par une grande exactitude à nous rendre compte de tout ce que nous faisons entrer dans les notions que nous avons formées. Il en faut remarquer toutes les idées particulières, les considérer chacune à part, les combiner sous différents rapports, enfin les mettre dans l'ordre où elles conservent entre elles la plus grande liaison. Dès-lors nous les saisirons facilement, nettement, & nous en concevrons toute la génération.

Ce que nous aurons fait sur quelques notions; il le faudra faire sur toutes les parties de l'art que nous voudrions réduire en *système*. Par-là elles s'engendreront si bien, que nous les verrons toutes naître d'une première idée.

Voulez-vous donc savoir si vous êtes en état de faire un *système*, essayez de décomposer toutes les parties qui le doivent former. Ne le pouvez-vous pas, parce qu'il y en a dont vous n'avez qu'une notion vague, ou qui vous sont totalement inconnues? abandonnez votre entreprise.

Si je veux, par exemple, faire un *système* sur l'art de penser, je vois l'entendement humain comme une faculté qui reçoit des idées, & qui en fait l'objet de ses opérations. Mais je remarque sans peine que les notions de faculté, d'idée

& d'opération sont abstraites. Par conséquent aucune d'elles n'est le principe que je cherche. Je décompose donc encore, & je passe en revue toutes les opérations. La conception se présente la première comme la plus paritaire; mais je ne conçois que parce que je juge ou que je raisonne: je ne forme des jugemens ou des raisonnemens que parce que je compare; je ne saurois comparer, sous tous les rapports où j'ai besoin de le faire, si je ne distinguois, composois, décomposois, & ne formois des abstractions. Tout cela demande nécessairement que je sois capable de réfléchir: la réflexion suppose de l'imagination ou de la mémoire: ces deux opérations sont évidemment l'effet de l'exercice de l'attention: celle-ci ne peut avoir lieu sans la perception: enfin, la perception vient à l'occasion des sensations; & elle n'est que l'impression que chaque objet sensible fait sur moi.

Cette décomposition me conduit donc à une idée qui n'est point abstraite; & elle m'indique dans la perception le germe de toutes les opérations de l'entendement. En effet, l'exercice de cette faculté ne sauroit être moindre que d'apercevoir, il ne sauroit commencer ni plutôt ni plus tard. C'est donc la perception qui doit devenir successivement attention, imagination, mémoire, réflexion, & enfin l'entendement même. Mais je ne développerai point ce progrès, si je n'ai une idée nette de chaque opération; au contraire je m'embarasserais, & je tomberais dans des méprises. Voilà, je l'avoue, ce qui m'est arrivé lorsque j'ai traité de l'origine des connoissances humaines. Pour suivre exactement les préceptes que j'indique aujourd'hui, je ne les connoissois pas assez. On ne doit pas s'attendre que je corrige dans cet article les erreurs de ce traité. Je passe donc à un autre exemple.

Je suppose qu'il soit question de faire un *système* pour expliquer les progrès de l'écriture: nous considérerons les différens caractères qui ont été en usage, & nous en trouverons de deux sortes, les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes. Parmi ceux-ci nous découvrirons des traits qui paroissent n'avoir avec les choses qu'un rapport de convention, & nous en trouvons d'autres qui sont la peinture même des objets. Est-il naturel que les hommes aient d'abord imaginé les caractères de l'Alphabet, que ces caractères aient été par des altérations transformés en hiéroglyphes, & soient enfin devenus la peinture des choses qu'on vouloit désigner? Non sans doute: les lettres alphabétiques & les hiéroglyphes sont par eux-mêmes des signes vagues, & qui, pour cette raison, doivent être mis au rang des notions abstraites. Ils en supposent donc d'autres qui les aient précédés. Mais la peinture de l'objet est le signe le plus déterminé qu'on puisse imaginer. Il ne faut donc que considérer les dif-

férentes altérations qu'on a fait éprouver à cette sorte de caractère, & remarquer comment elles l'ont rendu d'un usage plus commode & plus général, pour le voir passer successivement par toutes les transformations des hiéroglyphes, & donner lieu à l'invention des lettres de l'Alphabet.

Il ne me paroît pas possible de se méprendre sur l'idée première qui est le principe de ce *système*. La difficulté est de la suivre & de la reconnoître sous toutes les formes qu'elle prend. Si tous les caractères, qui ont été en usage depuis l'origine de l'écriture, avoient pu venir jusqu'à nous avec une clef qui en donnât l'explication, nous démèlerions ce progrès d'une manière bien sensible. Cependant nous pouvons, avec ce qui nous en reste, développer ce *système*, sinon dans tout son détail, du moins suffisamment pour nous assurer de la génération des différentes sortes d'écritures. L'ouvrage de M. Warburton en est la preuve.

La méthode que j'emploie pour faire ces *systèmes*, je l'appelle *analyse*. On voit qu'elle renferme deux opérations, *décomposer* & *composer*.

Par la première, on sépare toutes les idées qui appartiennent à un sujet; & on les examine jusqu'à ce qu'on ait découvert l'idée qui doit être le germe de toutes les autres. Par la seconde, on les dispose suivant l'ordre de leur génération. Mais on fera d'autant plus éloigné d'en faire la vraie génération, que la décomposition en aura été plus mal faite.

Cependant, au-lieu de décomposer le sujet sur lequel on se propose de faire un *système*, on se borne d'ordinaire à chercher les notions abstraites avec lesquelles il a des rapports; on prend ces notions pour principes, & on n'imagine pas qu'il y ait quelque chose dont elles ne puissent rendre raison. Voilà la méthode qu'on appelle *synthèse*: elle donne aux idées une génération toute différente de celles qu'elles ont en effet.

Ceux qui suivent cette méthode sont dans l'impuissance de trouver les vrais principes des sciences & des arts. Où une seule règle suffiroit, ils en imaginent vingt; encore sont-elles sujettes à mille exceptions. Ils sont si bien, que les principes sont secs & rebutans pour ceux qui les apprennent, & inutiles à ceux qui les ont appris. C'est ce dont on peut se convaincre par la lecture des Grammaires, des Rhétoriques, des Logiques, & de presque tous les ouvrages destinés à former l'esprit.

Mais, disent les défenseurs de la *synthèse*, que faut-il pour bien raisonner, sinon déterminer ses idées par de bonnes définitions, poser des principes certains, & tirer des conséquences nécessaires? Or, la *synthèse* remplit toutes ces conditions.

Je réponds qu'elle les remplit mal. Dans cette

méthode, l'ordre veut qu'on définisse chaque notion par des idées plus générales qu'elle. On définira, par exemple, l'homme, un *animal raisonnable*; l'animal, un *composé de corps & d'ame*; le corps, une *substance étendue*; la substance, un *être qui subsiste par lui-même*; l'être, ce qui n'implique pas contradiction. N'en demandez pas davantage; il n'y a point de termes abstraits au-delà; on ne pense donc pas qu'il reste quelque chose à définir. Mais revenons sur nos pas. En saurons-nous mieux ce que c'est que l'homme? Non sans doute. Ces définitions sont passer l'esprit d'une idée vague à une idée encore plus vague, & ne lui présentent jamais rien qu'il puisse saisir. Un philosophe célèbre, persuadé que les notions les plus générales sont la voie des découvertes, a fait, pour expliquer les propriétés de l'être abstrait, un gros volume in-4°, préliminaire à huit ou dix autres volumes de Métaphysique. Je conviens que ses définitions sont aussi bonnes qu'elles peuvent l'être, suivant les règles de la synthèse; mais, quoi qu'en disent ses partisans, il s'en faut bien que sa méthode soit scientifique.

Les définitions & les principes ne sont bons qu'autant qu'ils sont le résultat d'une analyse bien faite. C'est donc l'analyse seule qui détermine les idées, & on est bien éloigné d'en avoir d'exactes, quand on ne connoît que l'usage des définitions synthétiques.

Mais, dira-t-on encore, vous ne sauriez convenir que la synthèse ne soit au moins fort propre à établir la vérité.

Je réponds que l'analyse a seule cet avantage. Peut-il en effet y avoir une meilleure manière de démontrer une vérité, que d'en faire voir la génération par une suite d'idées bien déterminées? Pourquoi donc avoir recours à une méthode où l'on commence par des idées vagues, peu lumineuses, & qui dispose toujours les choses dans un ordre différent de celui des découvertes.

Ce sont les mathématiciens qui ont donné lieu à l'erreur où l'on est à ce sujet. L'analyse algébrique a l'inconvénient de conduire dans les calculs compliqués par des routes quelquefois si secrètes, que les découvertes paroissent l'effet du hasard. Dès-lors elle ne permet qu'aux plus habiles d'examiner la génération des idées. Il seroit à souhaiter que ceux-ci la tendissent sensible aux autres; & que, pour démontrer les vérités dont ils veulent nous instruire, ils suivissent la même méthode qui les leur a fait découvrir. Mais, parce qu'ils sont moins curieux de tracer scrupuleusement la route qu'ils ont tenue, que de prouver qu'ils ont fait des découvertes, ils préfèrent la synthèse. En voilà assez pour que tous les philosophes, qui se piquent également de faire des démonstrations, donnent aussi la préférence à cette méthode.

Dans l'analyse algébrique, l'esprit n'opère que

sur les signes; c'est pourquoi l'obscurité devient d'autant plus grande, qu'on s'engage dans une plus longue suite de calculs. Cette méthode est cependant d'un grand secours. Sans elle, l'esprit seroit souvent retardé, & peut-être quelquefois absolument arrêté par la nécessité où il seroit de porter la vue sur un trop grand nombre d'objets. En exprimant beaucoup d'idées en peu de signes, elle facilite le passage d'une vérité à une autre; & si elle produit quelque obscurité, ce n'est que pour un tems: à peine est-on arrivé au terme qu'on se proposoit, que la lumière se répand sur toute la route par où on a passé.

Quand l'analyse algébrique n'éclaire pas l'esprit, ce n'est donc pas qu'elle n'ait par sa nature tout ce qu'il faut pour l'éclairer; c'est que l'algèbre sacrifie à la facilité & à la promptitude des opérations une lumière qu'il est toujours sûr de se procurer. Je parle ici d'après le témoignage des mathématiciens mêmes.

Cette méthode est donc l'unique principe de toutes les découvertes qu'on fait en Mathématiques. En effet, si on ouvre les ouvrages des géomètres modernes qui ont le plus employé la synthèse, & qui en ont fait le plus d'usage, on y reconnoît sans peine une analyse déguisée. Mais ces grands hommes n'auroient-ils pas mieux fait, pour l'avancement des sciences, de révéler eux-mêmes leur secret, que de nous faire marcher après eux en nous cachant le chemin par où ils nous conduisent?

L'analyse métaphysique a l'avantage de ne cesser jamais d'éclairer l'esprit: c'est qu'elle le fait toujours opérer sur les idées, & qu'elle l'oblige d'en suivre la génération d'une manière si sensible, qu'il ne la sauroit perdre de vue. Ainsi, elle ne découvre point de vérité qu'elle ne la démontre. Le métaphysicien est d'autant plus blâmable d'avoir recours à la synthèse, que ses idées sont naturellement vagues, & que l'analyse peut seule leur donner & leur conserver de la précision. Le géomètre est plus excusable, parce que les idées des grandeurs étant par elles-mêmes parfaitement bien déterminées, l'analyse n'est pas aussi nécessaire à ses démonstrations. S'il doit lui donner la préférence, c'est moins pour une plus grande exactitude, que pour être plus à la portée du lecteur, & pour lui appren- dre l'art de faire des découvertes.

Je ne m'arrêterai pas à montrer davantage en quoi l'analyse métaphysique diffère de l'analyse algébrique. Je crois avoir fait connoître l'idée que je me fais de la première; & la seconde est connue par les ouvrages des géomètres. Il me suffit d'avoir prouvé qu'on ne doit pas suivre d'autre méthode, soit qu'on aspire à de nouvelles connoissances, soit qu'on veuille démontrer quelque vérité.

C'est sur-tout à l'analyse métaphysique à don-

ner le vrai *système* de chaque art. Il n'y a qu'elle qui puisse montrer la génération des règles, les réduire au plus petit nombre possible, & rendre la théorie des arts aussi utile qu'elle peut l'être.

Peut-être jugera-t-on cette méthode impraticable dans des occasions où il n'y aura que des difficultés à surmonter. Il est rare qu'on puisse embrasser d'une même vue toutes les parties d'un art, les lier, & en faire un *système*. C'est-là ce

qui caractérise l'homme de génie. Ceux qui ne voient jamais les choses que par un côté, & qui n'en saisissent pas les différents rapports, peuvent avoir de grands talens, mais ce ne sont que des hommes du second ordre. Quant aux philosophes, qui s'imaginent devoir beaucoup à des principes abstraits & à des suppositions gratuites, nous en avons suffisamment parlé. (CONDILLAC.)

Fin du Tome second.

ORDRE DE LECTURE que l'on peut suivre pour le Dictionnaire de Métaphysique & de Logique.

TOUT doit être suivi dans l'étude de la Métaphysique; on ne peut la présenter dans une forme de dictionnaire, que l'ordre des idées ne soit à chaque instant rompu par celui de l'Alphabet auquel on est assujéti. Cette forme a cependant un avantage réel qui l'emporte de beaucoup sur les inconvéniens qui en sont inséparables. c'est de fixer l'attention sur un seul point de discussion, de traiter tout ce qui lui appartient, & de rejeter tout ce qui lui est étranger. L'esprit a souvent besoin de cette méthode dans l'étude d'une science où la confusion des objets peut conduire à toutes les erreurs. Une discussion complète & satisfaisante, sur un point de Métaphysique ou de Logique donne un grand intérêt, & fait une excellente préparation pour en approfondir d'autres. Il n'en est aucun qui ne doive conduire à un autre; si l'on s'attachoit à un seul, on y trouveroit nécessairement le germe de tous les principes qui sont développés dans les articles où ils tiennent plus particulièrement. Mais, pour se dispenser de consulter ces articles, il faudroit un excellent esprit qui eût assez de force pour pénétrer les principes, sans voir leur application particulière, & qui s'en souvint à propos, quand cette application se présenteroit à faire. L'objet de ce Dictionnaire n'est point de favoriser cette paresse ou cette présomption. Au contraire, il est fait pour engager à parcourir dans toute son étendue une science dont les objets sont les plus grands de la nature. Mais on peut, & c'est ce que l'on a cherché, cacher l'immensité & applanir les difficultés du travail, en ne présentant que des articles séparés, dont la lecture ne paroît engager à rien, mais qu'on ne peut lire avec fruit, sans se pénétrer du désir d'en lire d'autres. D'un autre côté, il falloit éviter de tourmenter le lecteur par des renvois continuels, en lui offrant le détail de tous les mots qui peuvent entrer dans la nomenclature de cette science; il a paru plus simple d'en renfermer plusieurs sous un mot générique. On a fait une division naturelle de tous ceux qui pouvoient en contenir d'autres. On a cherché sur tout à mettre de l'accord dans les principes, quoiqu'il y eût de la variété dans les sources où il falloit puiser. On a plutôt rapproché les opinions des auteurs, que fondé leurs styles. Cette dernière diversité, que l'on a entièrement conservée, n'a nul inconvénient, & peut avoir plusieurs avantages. En nous livrant à la supposition que l'objet de notre travail est rempli, & que la lecture d'un seul ar-

ticle seja un attrait pour en consulter d'autres, & insensiblement tous; il nous reste à les disposer maintenant de manière à ce que le lecteur suive d'assez près l'ordre naturel des idées.

Le mot *Encyclopædie*, pris de l'ancien dictionnaire, peut être lu comme une espèce d'avertissement. Il trace d'une main ferme les défauts de ce premier dépôt des sciences, que nous avons dû faire disparaître de celui-ci autant qu'il étoit possible.

L'article *art de raisonner* doit être lu ensuite. Tous les principes de la Logique y sont exposés & rapprochés d'une manière lumineuse. C'est la méditation de ce excellent morceau qui nous a indiqué l'ordre que nous avions à suivre, & surtout tout ce que nous devons rejeter pour éviter à nos lecteurs un embarras de formes, de subtilités & de systèmes, qui a si long-tems retardé le progrès de cette science. La méthode que l'auteur indique, & qu'il préfère à toute autre dans l'*art de raisonner*, l'*analyse* & l'*analogie*, sont les guides que nous avons suivis. C'est toujours par leur moyen que nous avons reconnu que les principes de divers auteurs s'accordoient réellement, malgré une apparente opposition qui ne tombe point sur le fond des idées, & que la plus légère attention du lecteur peut concilier. C'est ainsi qu'en passant à l'article *Logique*, traité par une autre main, l'esprit, quoique porté sur de nouveaux détails, suit le développement des principes qu'il vient de méditer, & ne perd point de vue leur application, lors même que l'auteur paroît s'en écarter. Ce seroit sans doute la perfection d'un dictionnaire de Métaphysique, que de rassembler sur un même plan toutes les connaissances acquises dans cette science. Mais un tel travail, en supposant que tous les articles en soient traités par le même auteur, peut fort bien ne donner que l'ordre systématique des opinions d'un même homme; ce qui est bien loin du but d'un dictionnaire encyclopédique; & si, comme ici, il est composé d'articles pris dans un certain nombre d'auteurs qui se sont aidés des lumières que d'autres philosophes avoient répandues avant eux dans cette science, pour développer & étendre leurs découvertes, sans doute il est bon de tendre au meilleur rapprochement de leurs principes, mais espérer d'y réussir tout-à-fait est une chimère dont la moindre connaissance de l'esprit humain doit garantir.

Si nous proposons ces trois articles; d'abord, ce n'est pas que nous ne les regardions comme très-composés, & qu'il se soit possible de com-

meneet par de plus simples. Mais en Logique il en est tout autrement qu'en Géométrie. Les premiers principes y sont sujets à une discussion, & cette discussion est aride & difficile. L'esprit, pour se soulager d'un exercice fatigant; a besoin au moins de connoître le but auquel on le conduit. Si dans les Mathématiques la connoissance des premiers principes paroit indifférente & sèche, parce que l'on n'en peut imaginer les riches applications; c'est bien pis ici où ils sont hérissés de difficultés.

L'article *seus* du P. Mallebranche renferme des principes importants, dont les vastes conséquences embrassent toutes les parties de la Métaphysique; il eût été difficile de le dégager de ce qu'il peut avoir de systématique & de trop subtil, sans nuire à l'ensemble du morceau. Le lecteur peut le faire plus aisément par une simple opération de l'esprit. Il est naturel de le faire réfléchir d'abord sur les sens, qui sont les instrumens de toutes les idées, avant de l'entretenir des idées même & des connoissances qu'elles procurent.

Le mot *seus* contient l'admirable morceau qui seul eût fait la réputation de Cordillac. Il n'en est aucun qu'il soit plus important d'étudier, & qui fatigue moins l'attention que celui là. La forme agréable & méthodique, dont il s'est servi pour expliquer la génération de nos idées, conduit l'esprit sans effort à des découvertes importantes. Il a d'ailleurs l'avantage de développer les principes qu'on vient de méditer avec quelque travail dans Mallebranche, & de préparer aux notions les plus claires sur l'article des *idées*. On peut lire encore auparavant ce dernier celui des *perceptions*.

L'article des *idées* doit être considéré comme le point central de la Logique, auquel tout se rapporte. Nous l'avons emprunté des *essais philosophiques* de Hume. Cet auteur ne le regarde point lui-même comme un traité assez complet; mais il le divient dans notre dictionnaire par les articles qui précèdent, & par ceux qui doivent être lus à la suite.

Mémoire & imagination offrent une différence aussi importante que délicate à saisir. Il est nécessaire de les lire ensemble. L'un est traité avec beaucoup plus d'étendue; mais les effets sont bien plus intéressans. Il est inutile de prévenir que Mallebranche a parlé avec trop de prévention de l'imagination. Quelqu'exercès qu'il mette dans les reproches qu'il fait à cette faculté de notre esprit, on n'auroit rien pu substituer non-seulement d'aussi brillant, mais encore d'aussi utile à ce morceau.

Le mot *jugement* paroit être ici dans son ordre naturel; mais, comme il se divise en avant d'articles particuliers, qu'il y a de manières de juger, on n'a eeu devoir en donner qu'une notion générale.

La *connaissance* n'est considérée par plusieurs philosophes, & par ceux sur-tout que nous consultons le plus ici, que comme une espèce de

perception de convenance ou de disconvenance. Nous aurions pu la rapporter au mot de *perception*. Mais ces mêmes auteurs, en l'appliquant aux objets les plus abstraits de la Métaphysique & d'autres sciences, semblent, d'un autre côté, la regarder comme un premier jugement que l'esprit forme. C'est sous ce dernier rapport que nous classons ici cet article traité par M. Forney avec beaucoup de justesse & de sagacité.

Relation offre quelque chose de plus que *connaissance*. C'est suivre la gradation de notre jugement, que de lire ce mot dans l'ordre que nous indiquons.

L'*affectation d'idées* n'est point non plus précisément un jugement, elle diffère même par les points les plus essentiels de la *relation* & de la *connaissance*; & c'est pour ne la point confondre avec celle-ci, qu'il faut lire ici la définition que nous en avons tirée de Locke.

C'est l'affirmation qui fait le jugement. L'évidence & la certitude en doivent être les bases. Ces trois articles ont entr'eux une liaison nécessaire, & cette liaison n'est point rompue par la diversité des auteurs que nous avons consultés.

Mot, nombre, langage étant l'expression de toute idée & de tout jugement, & fournissant une vaste matière à de nouvelles idées, nous les plaçons ici. & c'est par eux que nous allons entrer dans la partie de la Logique qui concerne les notions que l'art de raisonner fait découvrir.

Tous les articles précédens n'ont pour objet que la manière dont l'esprit acquiert les idées. Il faut examiner maintenant comment il acquiert les notions des *modes* ou des *modifications* des idées. Cette partie de la Logique n'est pas la plus facile; elle demande une attention très-souvent. L'article des *modes* sur-tout demande d'être étudié avec soin. Il faut y joindre quelques articles qui y correspondent naturellement, tel que celui de la *durée* qui a elle-même plusieurs modes. L'*infini* est un de ces modes, & son article trouve ici sa place. Il faut passer de-là aux articles *existence*, *essence*, *diversité*, *cause*, *accidents* & *absolu*. Il est indifférent de lire le mot *abstraction* avant ou après ceux-ci.

Ce sont les *modifications* qui seules peuvent donner lieu aux jugemens faux & aux grandes erreurs de l'esprit. Il faut donc chercher à se former une notion exacte, & reconnaître ici le principe de nos erreurs, & la manière de les éviter.

L'article *méthode* est d'un grand secours dans cette recherche. Ceux d'*erreur*, d'*attention*, d'*autorité* & d'*enthousiasme* doivent aussi fournir d'utiles avertissemens. *Doute*, *probabilités*, *hypothèses*, *systèmes*, *axiomes* terminent ce qui concerne particulièrement la Logique.

L'article *Métaphysique* s'offre le premier dans l'étude de cette science: il présente dans sa brièveté la division des objets qu'elle embrasse, & prépare l'esprit à s'élever au plus sublime de tout,

à Dieu. C'est Fénelon qui nous a fourni ce grand article où les transports de la plus belle ame se joignent aux lumières du plus beau génie. On s'est permis d'y ajouter un autre discours qui résume avec énergie les preuves éclatantes de l'existence de Dieu.

Les articles *création* & *conservation* ont une dépendance naturelle précédente. Les mots *athée* & *athéisme* répondent aux objections ; on doit les lire après avoir suivi le tableau des preuves. Ces divers articles , traités par différens auteurs , ont la plus parfaite union de principes , & ce concert n'a rien d'étonnant sur un sujet où l'évidence parle de même à tous les hommes. C'est ici le lieu d'examiner la diversité que les religions ont établie dans le culte qu'elles rendent à l'être suprême. Le mot *religion* comprend ce développement , & renferme les mots *polithéisme* , *idolâtrie* & *superstition* , dont on n'a pas cru devoir faire des articles séparés , après les avoir enveloppés dans une même discussion. Ceci pourroit être considéré comme formant la première division de la Métaphysique , mais il faut y joindre encore les mots *bon* , *mal*. Le mot *beau* , traité par M. Marmontel & M. Panckoucke , s'étend jusqu'aux beaux arts , qui ne sont point la matière de ce dictionnaire. On pouvoit le rapporter à *sensation* ; mais

cette discussion , malgré sa justesse & son agrément , auroit pu embrasser dans cet ordre ; elle trouve mieux ici sa place après les deux articles précédens qui ont avec lui des relations.

L'article *ame* est d'une telle importance & d'une telle étendue , que l'on ne pouvoit se dispenser de consulter plusieurs auteurs. L'ancienne Encyclopédie & les élémens de Philosophie de d'Alembert le remplissent à-peu-près tout entier. Les autres morceaux qui entrent dans ce même article ne servent qu'au développement des principes puisés dans ces deux ouvrages. Le mot *immortalisme* fait partie en quelque sorte de cette discussion. *Passions* & *affections* doivent être lus ensuite. *Agir* & *puissance* sont aussi considérés par rapport à l'ame. Le mot *raison* doit terminer l'étude de cette partie.

Il est quelques articles que nous avons insérés dans ce dictionnaire , qui tiennent aux deux parties qui le composent , mais qui n'entrent point naturellement dans l'ordre que nous venons d'indiquer ; tels sont , *harmonie préétablie* , *monades* , *divination*.

On a quelquefois marqué des renvois pour des articles qui sont dans le dictionnaire d'autres parties de l'Encyclopédie.

FIN.

A V E R T I S S E M E N T.

DE toutes les parties de l'ancienne Encyclopédie, la Morale est celle où l'on trouve le plus de bons articles & de noms distingués ; & l'on conçoit cela par l'extrême intérêt qu'elle offre aux auteurs & aux lecteurs : cependant c'est de toutes la plus incomplète & la plus inégalement traitée ; c'est qu'on n'avoit eu ni le tems de la méditer sur un seul plan, ni les moyens de rallier tous les articles à ce seul plan : ce sont sur-tout ces deux défauts qu'on doit corriger dans la nouvelle Encyclopédie ; pour cela, il a été nécessaire de commencer dans cette partie par où l'on a fini dans toutes les autres, par la refaire en entier, & ce n'étoit pas une entreprise de peu de soin & d'étendue.

Dans tous les tems la Morale a été la science la plus importante & même la plus aimable. Dans aucun siècle elle n'a été mieux développée. Ce ne sont plus les secours qui manquent, il n'y a plus que leur abondance qui nuise.

La Morale tient à tous les objets qui intéressent l'homme & la société. Elle est répandue dans toutes les espèces d'écrivains : philosophes, historiens, poètes & romanciers, tous s'en sont occupés, tous l'ont enrichie. Indépendamment de ces richesses accessoires, elle a eu parmi les anciens & les modernes, & dans toutes les nations éclairées, une foule d'écrivains qui se sont particulièrement dévoués à ses recherches, & auxquels elle a donné son nom.

On pourroit combiner ensemble tant de richesses, les fondre dans un seul système, les rassembler dans un seul livre ; mais ce projet seroit encore plus difficile qu'utilement conçu.

Tout ne se range pas en système, parce qu'on le veut : & quand on voit un système tout formé, on sent tous les vices de ce genre de travail. On y voit avec dépit l'esprit d'un homme substitué au développement de l'esprit humain. On aime mieux parcourir tous les systèmes sur une science, que de la voir réunie en un seul. Tel ne doit pas être sur-tout le but d'un ouvrage comme l'Encyclopédie, qui doit plutôt être un dépôt des connoissances humaines, que l'essai téméraire & beaucoup trop prématuré de leur réforme.

Pour mieux faire, on n'a donc songé qu'à moins entreprendre : en un mot, on ne s'est proposé qu'un bon choix dans des matériaux si abondans & si précieux. On ne s'est réservé que de remplir un grand nombre de lacunes qui restent encore dans la science, & d'ajouter quelques articles nouveaux à tous ceux que fournissent une foule de bons livres, dans la littérature nationale & étrangère.

On a cru qu'une seule bonne vue sur la science pourroit guider dans ce choix ; & voici celle à laquelle on s'est fixé.

La Morale, considérée dans tous ses objets & ses rapports, doit expliquer la nature humaine par ses premiers penchans, la suivre & la peindre dans toutes ses modifications, poser ses principes, exposer tous les moyens par lesquels on peut la diriger au but que la nature lui a fixé. Ainsi, l'étude de la société entière entre de toute part dans celle de l'homme.

La science de l'homme porte donc sur plusieurs bases principales.

Elle a ses faits, qui sont les facultés & les penchans de l'homme : ses principes, autrement les règles qui résultent de la constitution physique & morale de cet être, les préceptes qui sont des conséquences des principes appliquées aux différentes positions de la vie domestique & publique ; ses développemens en observations, en tableaux, en réflexions, ce qui comprend toutes les modifications que les passions primitives de la nature & les règles de la vie civile ont reçues de toutes les causes qui influent sur l'homme & la société : son histoire, qui est l'examen & l'appréciation des grandes vérités toujours plus ou moins aperçues dans les différens tems, dans les diverses nations ; des erreurs les plus funestes qui se sont répandues

dues dans les parties de cette science ; l'examen & l'appréciation des grands écrivains qui y ont imprimé les caractères de leur génie. En expliquant ainsi toute la nature humaine, au milieu du cours de la société, l'utilité générale de la Morale est de rapprocher sans cesse l'homme de son bonheur, c'est-à-dire, de la vertu, de le détourner du vice, qui est son plus grand danger.

Il nous semble que ce plan réunit tout ce que l'on doit chercher dans ce recueil ; & nous sommes étonnés qu'aucun ouvrage n'ait encore embrassé la Morale avec cette étendue & cette précision que nous désirerions y porter.

Nous tâcherons que chacune des parties de ce plan puisse, de tous les articles qui y seront relatifs, former une espèce de tout, qui complète ces divisions considérées chacune à part. Nous disons une espèce, car rien ne seroit plus difficile, que d'arriver au mérite d'un entier complément à cet égard.

Nous tâcherons aussi que la filiation & l'enchaînement des unes aux autres soient encore le mieux marqués qu'il sera possible. Nous prévenons que nous ne pouvons promettre ici que les efforts de notre zèle.

Pour accorder ces deux points principaux de notre Dictionnaire, sur chaque article important, nous chercherons dans les meilleurs auteurs ce qui remplira le mieux nos divisions : quelquefois un seul nous suffira ; plus souvent encore nous en réunirons plusieurs. Nous ne nous sommes réservés que de remplir les nombreuses lacunes qui sont encore dans cette science.

Un tel ouvrage peut conduire à un résultat général sur l'étude de la Morale. Nous espérons que sa rédaction nous instruira assez nous-mêmes, pour nous permettre d'essayer de tracer ce résultat. Ce sera l'objet d'un grand discours, qui sera la dernière partie de notre travail.

DICTIONNAIRE D'ÉDUCATION.

IL manquoit à l'Encyclopédie une partie précieuse de la science morale, & qui est si étendue elle-même, qu'elle doit en être séparée. C'est un recueil des principes, des vices, des systèmes divers sur l'éducation. Notre siècle & sur-tout notre nation se sont beaucoup occupés de ce grand objet. Il a fait naître un assez grand nombre de bons & utiles ouvrages, pour qu'il soit nécessaire d'en rassembler la substance. Un tel ouvrage, en rapprochant tout, fera mieux connoître ce que l'on doit adopter & rejeter. Nous suivrons les écrivains dans leurs divers objets d'éducation physique, publique, particulière, de l'enfance de la jeunesse, relativement aux études, aux choses physiques & morales. Nous le terminerons aussi par une appréciation de ces écrivains ; nous observerons le bien & le mal qu'ils ont produit, & ce qui reste à faire sur cet objet.



A.

ABATTEMENT, f. m. C'est un sentiment profond d'impuissance ou de regrets. Il succède ordinairement aux accès d'un violent désespoir ; mais les effets en sont très-différens , quoique la cause en soit la même. L'un est une fureur aveugle dont les mouvemens inconsidérés menacent ceux-mêmes qui n'en sont pas les objets ; l'autre est une tristesse morne , qui ne veut point se communiquer ni se soulager par des mouvemens emportés. Dans le désespoir , l'homme cherche à écarter le sentiment qui l'afflige ou l'humilie , par les actes apparens d'une vaine puissance sur les objets qui l'entourent : dans l'*abattement* , il rejette cette consolation illusoire , & considère en silence , mais en l'exagérant , toute l'étendue du mal qui l'affecte. C'est-là seulement que la douleur commence , que rien ne l'adoucit ou la trompe. Il inspire peu la compassion , parce qu'il ne lui offre point le tableau des souffrances profondes qu'il endure , & il la fatigue par son opiniâtreté à refuser les secours qu'elle lui offre. Cette résistance ne peut donner un air de force , & de fermeté à ce sentiment , qui est le comble de la foiblesse. Les âmes passionnées , qui s'attachent à la poursuite d'un objet , sont sujettes à tomber dans l'*abattement*. Elles avoient mis toute leur espérance de félicité dans un objet qui leur échappe ; elles ne voient plus ceux que la nature a formés avec une aimable diversité , pour entretenir l'homme au moins dans l'espérance. L'*abattement* est l'état le plus contraire au vœu de cette mère prévoyante. Elle n'a multiplié ses divers ouvrages autour de nous , & n'a ouvert notre cœur à leurs impressions que pour prévenir l'effet accablant que nous causeroit la perte de quelques uns. L'homme passionné rend inutiles pour lui ces tendres soins. L'univers ne lui présente qu'un objet dont la possession attire tous ses vœux , dont la perte éteint toutes ses espérances. Il arrive souvent que plusieurs sentimens paroissent partager le cœur d'un homme. L'un d'eux ne peut être satisfait , & il ne cherche point de consolation dans les autres ; c'est que dans la réalité un seul absorboit toutes les facultés de son cœur. Quand les soins de l'amitié ne consolent pas , au moins lentement , d'une perte irréparable que l'amour a faite , c'est que cette dernière prison a exclu l'autre.

Le désespoir ne peut durer long-tems. La violence même l'épuise & le détruit. L'*abattement* , qui , comme je l'ai déjà dit , lui succède ordinairement , ne peut durer non-plus , parce qu'il est opposé à deux mobiles trop puissans , l'amour

propre & l'espérance dont l'action ne peut être long-tems interrompue. Il ne faut pas en conclure qu'il n'ait point de suites funestes. Souvent la triste influence a usé les ressorts physiques qui ont besoin d'être entretenus par des sensations auxquelles on s'est refusé dans l'*abandonnement* , & dont la foiblesse cause presque toujours celle des actions morales. Souvent aussi l'*abattement* , en rompant tous les liens qui attachent l'homme à ses semblables , lui a laissé voir tous les vices qu'un sentiment de bienveillance voiloit. Peut-être il s'attachera à ces tristes découvertes faites , il est vrai , sans passion , mais dans le trouble de son esprit. Les vrais misanthropes , non pas ceux qui haïssent le genre humain , ce sont des monstres , mais ceux qui le méprisent ont formé leur fatal système au milieu des rêveries sombres d'un *abattement* qu'avoit occasionné une passion violente.

Brutus n'eut qu'une passion , & ce fut la plus noble de toutes , l'amour de sa patrie. Il lui sacrifia tous les sentimens qui pouvoient diviser son cœur. Il ne put sauver sa patrie , après lui avoir immolé une victime bien chère , & Brutus expira en prononçant cet affreux blasphème : « ô vertu , tu n'es qu'un phantôme ». Voy. AFFLICTION , CHAGRIN & DÉSPOIR.

ACARIATRE, f. m. C'est le caractère d'un esprit prompt , ardent & inquiet , qui s'étonne du calme qu'il voit aux autres , & le trouble par des reproches remplis d'aigreur. Il entre peu de méchanceté dans ce caractère ; il est très-comparable avec un bon cœur , il agit même souvent avec lui , mais il en rend les soins incommodes & les conseils insupportables. Il se montre peu dans la société , parce que les objets qui s'y présentent sont trop indifférens pour exciter sa fâcheuse activité. Il est plus particulièrement le fléau de la vie domestique. Il veut y entretenir l'ordre , & il y détruit la paix. Comme il lui faut un prétexte & un aliment continu , il exige la plus sublimé perfection dans les moindres détails , espérant bien ne la rencontrer jamais. Il a souvent l'accent de la colère , souvent même il en prend toute l'impétuosité , lorsqu'on répond par un froid dédain à ses vains emportemens.

Ce caractère est plus communément celui des femmes. L'extrême mobilité de leur imagination , une sensibilité trop délicate , pour n'être pas inquiète , sont le premier germe de ce défaut qui s'accroît tous les jours en elles des chagrins & des peines que le tems leur apporte. Ce germe est caché long-tems , & non pas étouffé par la contrainte

de leur éducation. L'âge des passions commence à le développer. La jalousie est la première à l'annoncer. Mais c'est au moment où le mariage leur impose de nouveaux devoirs & leur donne de nouveaux soins, lorsqu'elles s'exagèrent l'importance des plus légers, qu'elles se livrent le plus à ces fréquentes impatiences que le désir de plaire fait réprimer chez des femmes plus dissipées, & moins fidèles aux devoirs de la vie domestique.

Tout dépend donc pour les maris, qui doivent être les premières victimes de cette humeur *avaricère*, de ne leur faire perdre jamais ni l'intérêt ni l'espoir de leur plaire, & elles veilleront davantage à écarter d'elle un défaut qui obscurcit celui de leurs charmes, dont l'effet est le plus long & le plus certain, la *douceur*.

ACTION, s. f. La louange ou le blâme, dus à une *action* quelconque, appartiennent nécessairement, 1^o, ou à l'intention & à l'affection d'où elle procède; 2^o, ou à l'*action* extérieure, c'est-à-dire, au mouvement du corps qu'elle occasionne; 3^o, ou enfin aux bonnes ou mauvaises conséquences qui s'ensuivent actuellement & de fait. Ces trois choses constituent toute la nature & les circonstances de l'*action*, & doivent être le fondement de toutes les qualités qu'on lui attribue.

Il est évident que les deux dernières de ces circonstances ne peuvent être le fondement de la louange ni du blâme, & personne n'a jamais avancé le contraire; l'*action* extérieure ou le mouvement du corps est souvent le même dans les *actions* les plus innocentes & les plus criminelles. Celui qui tire sur un oiseau & celui qui tire sur un homme sont tous les deux le même mouvement, ils tirent la détente d'un fusil. Les conséquences qui suivent une *action* réellement & de fait, sont, s'il est possible, encore moins susceptibles de louange & de blâme, que le mouvement extérieur du corps. Comme elles ne dépendent point de l'agent, mais de la fortune, elles ne peuvent être le fondement légitime d'aucun sentiment que nous ayons de sa conduite & de son caractère.

Les seules conséquences dont il est responsable, & par lesquelles il peut mériter d'être approuvé ou désapprouvé, sont celles qu'il avoit en vue de manière ou d'autre, ou du moins celles qui découvrent quelque qualité agréable ou choquante dans l'intention qui le faisoit agir. Il faut donc que toute espèce de louange ou de blâme, toute espèce d'approbation ou d'improbation, qu'on peut donner à une *action* quelconque, appartiennent en dernier ressort à l'intention ou à l'affection du cœur, à la condescendance ou à la disconvenance, à la bienveillance ou à la malignité des desseins de l'agent.

Il n'y a personne qui n'admette cette maxime

ainsi proposée d'une manière générale & abstraite. Tous les esprits sont frappés de son évidence, & le genre humain s'y rend tout d'une voix. Chacun convient que, quelque différentes que soient les *actions* par les conséquences accidentelles qu'on ne s'est point proposées & qu'on n'a point prévues, pourvu que les intentions & les affections soient les mêmes, c'est-à-dire, pourvu qu'elles soient également bien ou malveillantes, le mérite & le démérite sont toujours les mêmes, c'est-à-dire, que l'agent devient également l'objet, soit de l'ingratitude, soit du ressentiment.

Mais, quelque persuadés que nous paroissions être de cette équitable maxime ainsi énoncée en termes généraux, il se trouve dans les cas particuliers que les conséquences actuelles, résultantes d'une *action*, font le plus grand effet sur les sentimens que nous avons du mérite ou du démérite, soit pour les fortifier, soit pour les affaiblir, & que de compte fait a peine y a-t-il une occasion où ils soient entièrement d'accord avec cette règle à laquelle nous reconnaissons tous qu'il faudroit les conformer.

Je vais tâcher d'expliquer cette irrégularité de sentiment que tout le monde sent, contre la quelle presque personne n'est assez en garde, & que personne n'avoue volontiers. J'examinerai, 1^o, les causes ou le mécanisme par lequel la nature la produit; 2^o, l'étendue de son influence; & en dernier lieu, à quel but elle répond ou quelle est sa fin dans les desseins de l'auteur de la nature.

Quelles que soient les causes de la peine & du plaisir, & de quelque manière qu'elles agissent dans tous les animaux, il paroît que ce sont elles qui excitent en eux les deux passions de la gratitude & du ressentiment. Les objets animés ne sont donc pas les seuls qui les excitent. Nous sommes fâchés pour un moment contre une pierre qui nous blesse. Un enfant la bat, un chien l'aboie, un homme emporté la maudit. A la vérité, la moindre réflexion corrige ce sentiment, & nous nous apercevons sur-le-champ que ce qui est inanimé n'est nullement un objet propre de vengeance. Quand le mal est fort grand, l'objet qui nous l'a fait nous devient à jamais désagréable, & nous prenons plaisir à le brûler ou à le détruire. Nous traiterions de la même manière l'instrument qui auroit accidentellement causé la mort d'un ami, & nous nous croirions coupables d'une sorte d'inhumanité, si nous manquions d'exercer sur lui cette vengeance ridicule.

Nous concevons de même une sorte de gratitude pour les objets inanimés, qui nous ont causé de grands ou de fréquens plaisirs: le martelot, qui, ayant gagné le rivage, allumeroit son feu avec la planche qui vient de le sauver du naufrage, nous donneroit une mauvaise idée de son naturel. Il semble qu'il devroit plutôt la

conserver avec soin & avec affection comme l'instrument de son salut. Un homme s'attache à une tabatière, à un canif, à un bâton qui lui ont servi long-tems, & il conçoit pour eux quelque chose qui ressemble à un amour réel. S'ils viennent à se casser ou à se perdre, il les regrette, sans comparaison plus qu'ils ne valent. Nous regardons avec une espèce de vénération la maison que nous avons habitée long-tems, l'arbre qui nous a prêté long-tems sa verdure & son ombre. La décadence de l'un & la chute de l'autre nous inspirent une sorte de mélancolie, quoique d'ailleurs nous n'y perdions rien. Les dryades & les lares des anciens, sortes de génies qu'ils attribuoient aux arbres & aux maisons, tiennent probablement leur origine de cette espèce d'affection que les auteurs de ces superstitions sentoient pour ces objets, & qui auroit paru déraisonnable si l'on n'y avoit supposé quelque chose d'animé.

Mais, pour qu'une chose puisse être l'objet propre de la gratitude ou du ressentiment, il faut qu'elle ne soit pas seulement capable de donner du plaisir ou de la peine, mais qu'elle le soit aussi d'en prendre, sans quoi ces passions ne trouvent pas à se satisfaire. Comme elles sont exercées par les causes de la peine & du plaisir, leur satisfaction consiste à faire éprouver ces mêmes sensations aux choses qui les leur ont occasionnées, ce qui n'est pas possible à l'égard des êtres insensibles. C'est pour quoi les animaux prêtent plus à la gratitude & au ressentiment, que les êtres purement matériels. On punit un chien qui mord & un bœuf qui frappe de la corne. S'ils sont cause de la mort de quelqu'un, le public & les parens du mort ne sont pas contents qu'on ne les ait fait mourir à leur tour; ce qui ne se fait pas simplement pour la sûreté des vivans, mais pour venger l'injure du mort. Les animaux qui ont rendu quelque service considérable à leurs maîtres deviennent au contraire les objets d'une vive reconnaissance. On est révolté de la brutalité de cet officier dont parle l'*espion turc*, qui poignarda le cheval sur lequel il avoit traversé un bras de mer, pour l'amour de la renommée, & pour l'empêcher qu'il rendit jamais à personne le même service.

Mais, quoique les animaux soient capables de nous faire de la peine ou du plaisir, & d'en sentir eux-mêmes, il s'en faut bien qu'ils soient entre des objets complets de gratitude ou de ressentiment. Tant que ces passions ne s'exercent que sur eux, elles trouvent toujours quelque chose à redire à leur satisfaction. Ce que la gratitude se propose n'est pas seulement de rendre plaisir pour plaisir, c'est sur-tout que le bienfaiteur sache que c'est sa conduite passée qu'on veut reconnaître, qu'il s'approuve du bien qu'il a fait, & qu'il voie que la personne qui l'a reçu n'en

étoit pas indigne. Ce qui nous charme le plus dans notre bienfaiteur, c'est l'accord de ses sentimens avec les nôtres, par rapport à ce qui nous touche d'aussi près que l'excellence de notre caractère & l'estime qui nous est due. Nous sommes enchantés de trouver quelqu'un qui nous apprécie autant que nous croyons valoir, & qui nous distingue du reste des hommes à-peu près avec la même attention que nous nous en distinguons nous-mêmes. Une des principales vues que nous ayons en cherchant à le payer de retour, c'est d'entretenir en lui des sentimens si agréables & si flatteurs pour nous. Une amitié généreuse rejette souvent avec dédain l'idée intéressée d'obtenir de nouvelles faveurs par ce qu'on peut appeler les importunités de la reconnaissance; mais la plus grande ame ne regarde point comme indigne d'elle de conserver & d'augmenter l'estime de son bienfaiteur, & c'est-là le fondement de ce que j'ai observé, que, quand nous ne pouvons entrer dans les motifs de celui qui nous oblige, quand nous ne jugeons pas que sa conduite & son caractère soient dignes de notre approbation, quelle que soit la grandeur de ses services, notre reconnaissance en est sensiblement affoiblie. Nous sommes moins flattés de la distinction qu'il fait de nous, & nous croyons que l'estime d'un patron aussi foible & aussi peu judicieux ne vaut pas par elle-même la peine que nous prendrions à la conserver.

Ce que le ressentiment se propose, au contraire, n'est pas tant de rendre à un ennemi le mal pour le mal, que de lui faire sentir qu'on le traite ainsi pour sa conduite passée, de l'obliger à se repentir, & à reconnoître que la personne qui est offensée ne méritoit pas de l'être. Ce qui nous révolte le plus contre celui qui nous attaque & nous insulte, c'est le peu de cas qu'il paroît faire de nous, c'est la préférence déraisonnable qu'il se donne sur nous, c'est cet amour-propre extravagant, par lequel il semble s'imaginer qu'il peut sacrifier tous les autres à son intérêt & à son caprice. L'irrégularité frappante de cette conduite, l'injustice & l'insolence grossière qu'elle paroît renfermer nous choque & nous agrit plus que le mal que nous avons souffert; souvent le principal but de notre vengeance est de le réduire à un sentiment plus juste de ce qu'il doit à nous & aux autres, & du tort qu'il nous a fait; & jusqu'à ce que nous l'ayons amené là, notre vengeance est toujours imparfaite. Lorsque notre ennemi ne paroît pas nous avoir fait aucune injustice, lorsque nous sentons que sa conduite à notre égard est parfaitement convenable, qu'à sa place nous eussions agi comme lui, & que nous méritions le mal qu'il nous a fait, pour peu que nous ayons de candeur & d'équité, nous ne pouvons garder de rancune contre lui.

Il faut donc trois qualités dans une chose pour qu'elle puisse être l'objet propre & complet de

la gratitude & du ressentiment; la première, qu'elle cause du plaisir ou de la peine; la seconde, qu'elle soit capable elle-même de ces sensations; la troisième, qu'elle les ait produites à dessein & par une intention que nous approuvons ou que nous blâmons. Par la première de ces qualités, un objet excite ces deux passions; par la seconde, il a de quoi les satisfaire; par la troisième, il a de quoi les satisfaire complètement; & comme cette dernière qualité rend le sentiment du plaisir & de la peine plus particulier & plus exquis, elle est aussi une cause additionnelle productive de ces mêmes passions.

Ce qui donne de la peine ou même du plaisir, étant donc la seule cause qui excite la gratitude ou le ressentiment, quelles que soient les intentions de la personne qui agit, quelque convenance ou disconvenance, quelque bonté ou malice qu'on leur suppose, si elle ne fait pas le bien ou le mal qu'elle avoit en vue, comme il manque alors une cause excitante, il semble qu'elle mérite moins de gratitude ou de ressentiment; & au contraire, quoi qu'il n'y ait ni bienveillance, ni mauvaise volonté dans l'agent, si ses *actions* sont suivies d'un grand bien ou d'un grand mal, comme il y a pour lors une cause excitante, on est assez porté à concevoir quelque degré de gratitude ou de ressentiment pour ou contre la personne. Elle semble avoir l'ombre du mérite ou du déshonneur, & comme les conséquences des *actions* dépendent entièrement de l'empire de la fortune, il arrive de-là qu'à l'égard du mérite & du déshonneur, elle influe sur les sentimens des hommes.

L'effet de cette influence de la fortune est 1°. de diminuer le sentiment que nous avons du mérite ou du déshonneur de ces *actions* qui partent des motifs les plus louables ou les plus blâmables, quand elles manquent de produire le bien ou le mal qu'on s'en étoit proposé. 2°. D'augmenter le sentiment du mérite ou du déshonneur des *actions* au-delà de ce qui est dû aux motifs ou aux affections d'où elles partent, quand elles occasionnent accidentellement quelque plaisir ou quelque peine extraordinaire.

Je dis, premièrement, que telle convenance ou disconvenance, telle bonté ou telle malice qu'on suppose dans les intentions d'une personne, son mérite ou son déshonneur sont imparfaits, si elles manquent à produire leurs effets. Et cette irrégularité de sentimens n'est pas seulement sensible à ceux qui sont immédiatement affectés par les conséquences de l'*action*, elle l'est même en quelque sorte au spectateur impartial. Un homme qui sollicite un emploi pour un autre est regardé comme son ami, & paroît digne de son affection; mais celui qui l'obtient est regardé particulièrement comme son patron & son bienfaiteur, & il a droit à son respect & à sa reconnaissance. La personne obligée peut, selon nous, se mettre

sans injustice au niveau du premier, mais nous ne pouvons entrer dans ses sentimens, si elle ne se reconnoît pas inférieure au second. Rien n'est à la vérité plus commun que de dire qu'on n'a pas moins d'obligation à celui qui a taché de nous rendre service, que s'il nous l'avoit rendu réellement; c'est un propos qu'on ne manque jamais de tenir à chaque tentative de cette espèce qui demeure sans succès; mais comme beaucoup d'autres beaux discours, il a besoin d'un peu d'indulgence. Les sentimens qu'un homme généreux a pour son ami qui échoue, peuvent être à-peu près les mêmes que ceux qu'il a pour un ami qui réussit, & plus il sera généreux, moins il y mettra de différence. Les gens de cette trempe sont plus flattés & plus reconnoissans de l'estime & de l'amitié de ceux qu'ils regardent eux-mêmes comme estimables, que de tous les avantages qu'ils en pourroient espérer. Aussi, la perte de ces avantages n'est-elle pour eux qu'une bagatelle à peine digne de leur attention. Avec tout cela, ils y perdent toujours quelque chose, & par conséquent leur plaisir & leur gratitude ne sont pas aussi complets qu'ils pourroient l'être; & toutes choses d'ailleurs égales, il est sûr qu'entre deux amis dont l'un réussit & l'autre ne réussit pas dans ce qu'il entreprend pour obliger, c'est le premier qui aura toujours la préférence dans les ames les plus pures & les plus nobles. Nous sommes même si injustes à cet égard, que si le succès n'est pas l'ouvrage d'un seul, nous croyons devoir moins de reconnaissance à chacun de ceux qui, avec la meilleure attention du monde, n'ont pu faire autre chose que d'y contribuer. Notre reconnaissance se partageant alors entre les différentes personnes qui ont concouru à nous faire plaisir, il nous semble que la part, due à chacun d'eux, doit être moindre. Un tel, disons-nous ordinairement, avoit sans doute l'intention de nous rendre ce service, & nous sommes persuadés qu'il s'y est porté de la meilleure grâce; cependant ce n'est point à lui que nous en avons l'obligation, parce que la chose auroit manqué si d'autres ne s'en étoient pas mêlés. Nous croyons que cette considération diminue notre dette aux yeux mêmes du spectateur impartial. Que dis-je? la personne même qui a fait de vains efforts pour nous ne croit pas avoir le même droit sur notre reconnaissance, & n'a pas la même sentiment de son mérite à notre égard que si l'effet eût répondu à sa bonne volonté.

Le mérite même des talens & de la capacité perd aux yeux de ceux qui en doutent le moins, quand par malheur ils ont manqué leur effet. Un général, que la jalousie des ministres empêche de remporter quelque grand avantage sur l'ennemi, regrette toute sa vie l'occasion qui lui eût échappé. Il n'en est pas sâché seulement par rapport au bien public, il regrette qu'on lui ait ôté les moyens d'ajouter un nouveau lustre à son cara-

rière, tant à ses propres yeux qu'aux yeux des autres. On a beau dire que le plan & les mesures étoient tout ce qui dépendoit de lui, qu'il ne faisoit pas plus de capacité pour l'exécution que pour le dessein, & que, si on l'eût laissé faire, le succès étoit infaillible. Tout cela ne contente ni lui ni les autres. Ce n'en n'a pas été exécuté, cela suffit, & quoiqu'il ait le mérite de la grandeur & de la sagesse du dessein, il n'a pas celui d'une grande *exécution*. Rien n'est plus odieux que de s'approprier un homme chargé d'une affaire pour le public, au moment où il alloit la finir. Puisqu'il avoit amené les choses à leur point de maturité, il falloit donc, disons-nous, lui permettre de recueillir le fruit de ses peines, & ne pas lui dérober le mérite d'achever ce qu'il avoit si fort avancé. On a reproché à Pompée de s'être approprié les victoires de Lucullus, & d'avoir moissonné des lauriers dus à la fortune & à la valeur d'un autre. Dans l'opinion des amis même de Lucullus, la gloire de ce général souffroit de ce qu'on ne lui permettoit pas de terminer une conquête que sa conduite & son courage avoit rendue facile pour tout autre. Un architecte est mortifié quand ses plans ne sont pas suivis ou qu'ils le sont mal. Cependant le plan est tout ce qui dépend de lui, & les connoisseurs y découvrent tout son génie aussi-bien qu'ils le seroient dans l'exécution. Mais un beau plan ne donne jamais le même plaisir, même aux plus habiles, qu'un beau bâtiment. Ils peuvent bien trouver autant de goût & de génie dans l'un que dans l'autre; mais les effets de l'un & de l'autre sont fort différens, & l'amusement que leur procure la vue du premier n'approche pas de l'étonnement & de l'admiration que produit quelquefois le second. On peut croire de certains hommes qu'ils ont des talens supérieurs à ceux d'Alexandre & de César, & qu'à la place de ces deux grands hommes ils seroient encore de plus grandes choses qu'ils n'en ont fait. Mais on ne les regarde pas pour cela avec cette surprise & cette admiration que ces deux héros ont excitée chez toutes les nations & dans tous les siècles. Ils peuvent prétendre à une plus grande approbation, lorsque l'ame juge tranquillement & de sang-froid; mais ils n'ont point cet éclat des grandes *actions* qui l'éblouit & la transporte. La supériorité de celles-ci fait plus d'effet sur nous que celle même que nous reconnoissons dans les vertus & les talens.

Si le défaut de succès diminue le mérite des bonnes intentions aux yeux de noire espèce ingrate, il diminue également le démerite des mauvaises. Le dessein de commettre un crime, quelque évidentes qu'en soient les preuves, n'est presque jamais puni avec autant de sévérité que le crime même. Le cas de la trahison est peut-être le seul excepté. Il attaque l'essence même du gouvernement qui est plus jaloux de sa conser-

vation que de toute autre chose. En le punissant, le souverain venge une injure qui s'adresse directement à lui. En punissant d'autres crimes, il ne fait que venger celles qu'on lui a fait d'autres, & écouter le ressentiment de ses sujets. Dans le premier cas, comme il est juge dans sa propre cause, il ne manque guères d'être plus violent & plus sanguinaire dans ses châtimens, que ne le seroit un spectateur impartial. Aussi, son ressentiment s'allume aux moindres occasions, & il n'attend pas que le crime soit commis, ni même qu'on ait tenté de le commettre. Une conspiration, quoiqu'il n'y ait rien eu de fait ni de tenté, une simple conversation entre des conjurés est punie dans plusieurs pays de la même manière que la trahison effective. A l'égard des autres crimes, le dessein qui n'a été suivi d'aucune tentative, est rarement puni, & jamais sévèrement. On peut dire, il est vrai, qu'un dessein criminel & en *action* criminelle ne supposent pas nécessairement le même degré de malice, & ne doivent pas conséquemment pas être soumis aux mêmes peines; on peut dire que nous sommes capables de projeter, de préparer, d'attacher bien des choses que nous sommes absolument incapables de faire au moment de l'exécution. Mais cette raison ne peut avoir lieu quand le dessein est poussé jusqu'à l'*action*. Cependant il n'y a presque point de nation où celui qui tire un coup de pistolet sur un homme, & qui le manque, soit puni de mort. Par une ancienne loi d'Ecce, un assassin qui blesse n'est pas dans le cas du dernier supplice, à moins qu'il la mort du blesé ne s'ensuive dans un tems limité. Le ressentiment des hommes contre ce crime est pourtant si fort, & la terreur qu'il leur inspire est si grande, qu'il semble que la seule tentative devoit en être punie de mort. Celle qu'on fait pour commettre de moindres crimes, est punie légèrement, & quelquefois point du tout. Le voleur, auquel on prend la main dans la poche avant qu'il en ait rien tiré, en est quitte pour de l'ignominie; on l'eût fait pendre s'il en avoit tiré un mouchoir. Un autre, qu'on prend dressant une échelle à la fenêtre de son voisin, mais qui n'a point pénétré dans la maison, n'a rien à craindre pour sa vie. Le rapt est autrement puni que la tentative de ravir. Il n'y a point de châtimement pour celle qu'on fait de séduire une femme mariée, tandis qu'il y en a de rigoureux pour la séduction. Notre ressentiment pour la personne qui s'est mise en devoir de nous faire du mal, est rarement assez fort pour que nous cherchions à nous venger, comme s'il l'eût fait réellement. Dans le premier cas, le sentiment que nous avons quelquefois de l'atrocité de sa conduite, est adouci par la joie de notre délivrance; dans l'autre, il est agité par le chagrin de notre infortune. Cependant son démerite est indubitablement le même dans les deux cas, puisque ses intentions étoient également crimi-

nelles. A cet égard, il y a dans les sentimens de tous les hommes une irrégularité, & je crois en conséquence un relâchement dans les loix des nations les plus civilisées comme les plus barbares. Chez un peuple civilisé, l'humanité porte à épargner ou adoucir les châtimens toutes les fois que l'indignation naturelle n'est pas aiguillonnée par les suites du crime. Chez un peuple barbare on n'est pas fort curieux ni fort délicat sur les motifs d'une *allion*, quand il n'en est rien arrivé.

Si quelqu'un par passion, ou par la contagion de la mauvaise compagnie, a résolu de faire un crime, qu'il ait pris des mesures pour cela, & qu'un accident l'ait heureusement empêché de le commettre, pour peu qu'il lui reste de conscience, il bénira toute sa vie l'obstacle qui l'a retenu, il n'y pensera jamais sans rendre grâces au ciel d'avoir bien voulu lui épargner un forfait qui eût changé sa vie en une scène d'horreur, de remords & de repentir. Quoique son cœur soit aussi coupable que s'il eût exécuté ce qu'il avoit si pleinement résolu, la considération de cette inexécution allège considérablement le poids qu'il a sur la conscience, bien qu'il sache que ce n'est point à sa vertu qu'il en a l'obligation. Il se regarde toujours comme moins digne de punition & de ressentiment, & l'idée de son bonheur affaiblit ou même efface entièrement le sentiment qu'il a de son crime. Quand il se souvient à quoi il tenoit qu'il ne fût consommé, plus il étoit près de le commettre, plus il trouve extraordinaire & miraculeux d'en être échappé, car il songe toujours à ce bonheur, & il voit le risque auquel le repos & la tranquillité de son âme étoient exposés avec le même effroi qu'un homme voit un précipice où il étoit sur le point de tomber, & qui frissonne d'horreur à l'idée du danger qu'il a couru.

Le second effet de cette influence de la fortune est d'augmenter le sentiment du mérite ou du démérite des *allions* au-delà de ce qui est aux motifs & aux affections d'où elles procèdent, quand elles produisent accidentellement quelque peine ou quelque plaisir extraordinaire. Les suites agréables ou désagréables d'une *allion* jettent une ombre de mérite ou de démérite sur l'agent, quoiqu'il n'y ait rien de louable ni de blâmable dans ses intentions. C'est ainsi qu'un porteur de mauvaises nouvelles nous déplaît, & qu'au contraire nous sentons une espèce de gratitude pour celui qui nous en apporte de bonnes. Dans le premier moment nous les regardons comme les auteurs, l'un de notre bonne, l'autre de notre mauvaise fortune, & nous les considérons en quelque sorte comme s'ils étoient la cause des événemens qu'ils nous apprennent. Le premier, auteur de notre joie, est naturellement l'objet d'une reconnaissance passagère, nous l'embrassons avec chaleur & affection, & dans l'instant de

notre prospérité nous le récompenserions volontiers comme s'il nous avait rendu quelque signalé service. L'usage de toutes les cours est qu'un officier qui apporte les nouvelles d'une victoire ait par-là même des prétentions à des grades considérables; & le général ne manque jamais de choisir un de ses favoris pour un message si agréable. Au contraire, le second, auteur de notre chagrin, est tout aussi naturellement l'objet d'un ressentiment passager; à peine pouvons-nous prendre sur nous de ne pas le voir avec dégoût, & les gens justes & brutaux sont sujets à décharger sur lui la colère que leur occasionne la fâcheuse nouvelle qu'il leur apprend. Tigranes, roi d'Arménie, fit sauter la tête à celui qui lui annonça l'approche d'un ennemi formidable. Il nous parait barbare & inhumain de punir ainsi l'auteur de mauvaises nouvelles, mais nous ne trouvons pas mauvais qu'on récompense celui qui en apporte de bonnes, & nous croyons que cela sied bien à la bonté des rois. Or, pourquoi faisons-nous cette différence, puisqu'il n'y a pas plus de faute à l'un que de mérite à l'autre? C'est parce que la moindre raison suffit pour autoriser l'exercice des affections sociales & bienfaisantes, au-heu qu'il faut les raisons les plus solides & les plus essentielles pour nous faire approuver les affections contraires.

Mais, quoiqu'en général nous ayons de l'éloignement pour les affections contraires à la bienveillance & à la sociabilité, quoique nous posions pour règle que nous ne devons jamais approuver qu'on les suive, à moins que la personne qui en est l'objet n'y ait donné quelquefois lieu par l'injustice & la malice de ses intentions; nous ne laissons pas de rabattre beaucoup de cette sévérité dans plusieurs occasions. Lorsqu'un homme a causé, sans le vouloir, du dommage à un autre par sa négligence, nous entrons généralement assez avant dans le ressentiment de celui qui le souffre, pour approuver qu'il le punisse beaucoup au-delà de ce que l'offense nous auroit paru mériter, si elle n'avait pas eu cette malheureuse conséquence.

Il y a un degré de négligence qui sembleroit mériter quelque châtimement, quand même il ne causeroit de préjudice à personne: tel est le cas de celui qui jetteroit par-dessus le mur une grosse pierre dans la rue, sans avertir les passans, & sans se mettre en peine où elle peut tomber. Une police exacte le puniroit d'une *allion* si absurde, quand il n'auroit blessé personne. Celui qui en est coupable fait voir un mépris insolent du bonheur & de la sûreté des autres; il y a une injustice réelle dans sa conduite, il expose follement ses semblables à un malheur auquel nul homme, qui a son bon sens, ne voudroit s'exposer, & il pèche évidemment par le sentiment de ce qu'il leur doit, sentiment qui est la base de la justice & de la société. Voilà pourquoi les loix disent qu'une négligence grossière est presque équivalente à une mauvaise

mauvaise intention. Lorsqu'il en arrive des suites fâcheuses, le coupable est souvent puni comme si elles avoient été l'objet de son intention, & sa conduite qui n'étoit qu'imprudente & insolente, & qui par-là méritoit quelque châtement, est regardée comme atroce & digne de la punition la plus sévère. Par les loix de différens pays, particulièrement par une ancienne loi d'Ecosse, celui qui auroit tué un homme, en jetant imprudemment une pierre, auroit été puni de mort, & quoique cela soit extrêmement rigoureux, il n'est pas tout-à-fait opposé à nos sentimens naturels. Notre juste indignation pour une folie si dépourvue d'humanité est excitée par la sympathie avec le malheureux qui en est la victime. Cependant rien ne choquerait davantage notre équité naturelle que de voir conduire un homme à l'échafaud uniquement parce qu'il auroit jeté une pierre dans la rue sans blesser personne. Sa folie ne serait pourtant pas différente, mais nos sentimens ne seraient pas à beaucoup près les mêmes; & cette différence nous montre combien l'indignation même du spectateur est agitée par les conséquences actuelles de l'action. Dans ces sortes de cas, on trouveroit, si je ne me trompe, autant de sévérité dans les loix de presque toutes les nations, qu'on y trouve de relâchement dans les cas opposés dont j'ai parlé.

Il y a un autre degré de négligence qui ne renferme aucune sorte d'injustice. La personne qui en est coupable traite son prochain comme elle se traite elle-même, elle n'entend faire de mal à qui que ce soit, & elle est bien éloignée de ce mépris insolent pour le bonheur & la sûreté des autres. Elle n'est cependant pas aussi soigneuse & aussi circonspecte dans sa conduite qu'elle devoit l'être, & par-là elle mérite quelque degré de blâme ou de censure, mais non aucune sorte de châtement. Toutefois si, par une négligence de cette espèce, elle occasionne quelque dommage à un autre, je pense que les loix de tous les pays l'obligent à le réparer. Or, quoique ce soit là une véritable punition qu'on n'auroit jamais songé à lui infliger sans l'accident que sa conduite a occasionné, cette décision des loix ne laisse pas d'être approuvée par les sentimens naturels de tous les hommes. Selon nous, un homme ne doit pas souffrir de la négligence d'un autre, & s'il en souffre, rien n'est plus juste que de le faire indemnifier du dommage par celui qui en est la cause.

Enfin, il y a une troisième sorte de négligence qui consiste à n'avoir pas la timidité & la circonspection la plus scrupuleuse, par rapport à toutes les conséquences possibles de nos actions. Tant s'en faut que le défaut de cette attention pénible soit regardé comme blâmable, quand il n'a point de mauvaise suite, qu'on blâme plutôt la qualité opposée. Cette circonspection timide, qui a peur de tout, n'a jamais passé pour une

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

vertu, mais pour une qualité qui, plus que toute autre, nous rend incapables d'action & d'affaires. Cependant, lorsque, faute de cette scrupuleuse attention, il arrive quelque dommage à un autre, les loix obligent souvent à le réparer. Par exemple, si un cavalier, ne pouvant retenir son cheval qui a pié le mors aux dents, renverse un esclave & le tue, la loi anglaise le condamne à dédommager le propriétaire de l'esclave. En pareil cas, nous disons que le cavalier n'auroit pas dû monter le cheval, & nous traitons son entreprise de légèreté impardonnable. S'il n'en arrive rien, non-seulement cette réflexion ne nous vient point, mais, s'il n'avait pas voulu le monter, nous aurions regardé son refus comme une pusillanimité, une foiblesse & une inquiétude ridicule, par rapport à de simples possibilités qui nous tiendraient toujours en transe, si nous voulions y prendre garde. La personne même qui a été blessée un autre involontairement par un de ces accidents, semble avoir quelque sentiment de son propre déshonneur par rapport à lui; elle accourt naturellement lui témoigner son chagrin, lui demander pardon & lui offrir tous les secours qui sont en son pouvoir. Pour peu qu'elle ait de sensibilité, elle souhaite nécessairement compenser le dommage, & faire tout ce qui peut apparaître ce ressentiment purement animal, qui est presque inévitable dans celui qui souffre. Celui qui ne serait point d'excuse, qui n'offrirait pas de réparer le mal autant qu'il le peut, passerait pour un homme de la plus grande brutalité. Cependant pourquoi seroit-il des excuses plutôt que tout autre, n'étant pas moins innocent que tout autre? Pourquoi le choisit-on parmi tous les hommes pour être le réparateur d'un tort dont il n'est pas plus coupable qu'eux? Sûrement cette tâche ne lui seroit pas imposée, s'il n'y avoit, même dans le spectateur impartial, une certaine indulgence pour le ressentiment d'un autre en pareil cas, tout injuste qu'il est.

Tel est l'effet des conséquences bonnes ou mauvaises de nos actions, tant sur nos sentimens que sur ceux des autres; & c'est ainsi que la fortune, qui gouverne le monde à de l'influence où nous serions le plus éloignés de lui en accorder, & qu'elle dirige nos sentimens par rapport au caractère & à la conduite tant des autres que de nous-mêmes. Que le monde juge par l'événement & non par l'intention, c'a toujours été le grand grief & le grand découragement de la vertu. Chacun adopte la maxime générale, que comme l'événement ne dépend pas de celui qui agit, il ne doit point influer sur nos sentimens par rapport au mérite ou à la convenance de sa conduite; mais à peine trouvons-nous un exemple particulier où ils soient exactement conformes à ce que dicte cette règle générale de l'équité. L'issue heureuse ou malheureuse d'une action ne nous donne pas seulement bonne ou mauvaise opinion

Tome II.

B

de celui qui l'a faite, mais elle excite presque toujours notre gratitude ou notre ressentiment, & produit par-là notre sentiment sur le mérite ou le démérite de l'intention.

Cependant la nature, en jetant dans le cœur humain les semences de cette irrégularité, paroît, comme dans toutes les autres occasions, avoir eu pour but le bonheur & la perfection de l'espèce. Si l'envie de nuire ou la malice de l'affection étoit la seule cause de notre ressentiment, toutes les furies de cette passion nous agiteroient dès que nous soupçonnerions ou croirions à quel'un de pareilles intentions ou affections à notre égard, quand il ne les auroit manifestées par aucune *action*. Si la mauvaise volonté, qui n'agit point, paroît exiger aux yeux des hommes la même vengeance qu'une mauvaise *action*, chaque cour de Judicature deviendroit bientôt une véritable inquisition : la conduite la plus innocente & la plus circonspecte ne seroit pas en sûreté, on pourroit toujours suspecter les desirs, les vœux, les intentions ; ce qui nous exposerait continuellement au ressentiment & aux châtimens. C'est pourquoi l'auteur de la nature a voulu qu'il n'y eût d'autre objet propre & approuvé de ces passions que les *actions* qui produisent un mal actuel, ou qui, allant le produire, nous mettent par-là immédiatement dans le cas de le craindre. Quoique les sentimens, les dessein, les affections soient le principe de tout le mérite ou le démérite, à s'en rapporter au jugement de la froide raison, le grand juge des cœurs les a placés hors des limites de toute juridiction humaine, & il en a réservé la connoissance à son propre & infailible tribunal. Cette règle essentielle de justice, que les hommes en cette vie n'ont point, & que pour leurs *actions*, & non pour leurs dessein & leurs intentions, est fondée sur cette irrégularité salutaire & utile des sentimens humains touchant le mérite & le démérite, qui, au premier abord, nous paroît si absurde & si inexplicable. C'est ainsi que chaque partie de la nature, quand on l'approfondit avec soin, démontre également la providence attentive de son auteur, & c'est ainsi que nous pouvons admirer la sagesse & la bonté de Dieu jusques dans la faiblesse & la folie des hommes.

Ce n'est pas non plus sans utilité que cette même irrégularité diminue le mérite d'une tentative infructueuse, pour rendre service, & réduit presque à rien celui de la simple bonne volonté, ou du désir d'obliger. L'homme est fait pour agir & opérer par l'usage de ses facultés. Les changemens les plus favorables dans les circonstances où il est, tant pour son bonheur, que pour celui des autres. Il ne faut pas qu'il se contente d'une bienveillance indolente, ni qu'il s'imagine être l'ami des hommes, parce que dans son cœur il desireroit leur prospérité. Afin qu'il emploie toute sa vigueur, & qu'il s'avance

de toutes ses forces vers les fins auxquelles il doit rendre, la nature lui apprend qu'à moins d'y arriver, ni lui, ni les autres ne seront jamais pleinement satisfaits de sa conduite, & que le mérite des bonnes intentions, sans celui des bons offices, ne lui vaudra jamais ni une grande approbation de la part de son cœur, ni de hautes acclamations de la part de ses semblables. Celui qui ne s'est pas distingué par une seule *action* d'importance, mais seulement par les sentimens les plus justes, les plus nobles & les plus généreux, n'a droit à aucune récompense éclatante, ne lui eût-il jamais manqué que l'occasion de se rendre utile. S'il y prétend, il n'y a point de blâme à la lui refuser. Qu'avez-vous fait ? peur - on lui demande ; où sont les services réels qui sont votre titre ? Nous vous aimons, nous vous estimons, mais nous ne vous devons rien. Récompenser la vertu cachée, qui, faute d'occasions, eût demeurée inutile aux autres, lui décerner les honneurs & les dignités qu'on peut dire qu'elle mérite en quelque sorte, mais qu'elle ne sauroit exiger, c'est l'effet d'une bienveillance divine. Punir au contraire les seules affections du cœur, lorsqu'il n'y a point eu de délit commis, c'est l'effet de la tyrannie la plus insolente & la plus barbare. On doit aux affections bienfaisantes les plus grands éloges, quand, pour agir, elles n'attendent pas que l'insaction soit un crime ; les affections contraires ne sauroient être trop lentes, trop tardives, trop difficiles à se mettre en *action*.

Il est encore utile que le mal fait sans dessein soit regardé comme un malheur pour celui qui l'a fait, ainsi que pour celui qui le souffre. Cela nous montre à respecter le bonheur de nos frères, à trembler qu'il ne nous échappe, même à notre insu, quelque chose qui le détruise ou qui le dérange, & à craindre ce ressentiment machinal prêt à s'élever contre celui qui, sans le vouloir, devient l'instrument de leur malheur.

Malgré toutes ces apparentes irrégularités des sentimens, si un homme a le malheur de faire le mal qu'il ne veut pas, & de ne pas faire le bien qu'il veut, la nature a pourvu à ce que son innocence ne demeurât pas entièrement sans consolation, ni sa vertu sans récompense. Il appelle alors à son secours cette maxime juste & équitable, que les événemens, étant hors de notre puissance, ne doivent pas diminuer l'estime qui nous est due. Il ramasse tout ce qu'il a de force & de grandeur d'âme, & s'efforce de se considérer, non dans le jour où il paroît, mais dans celui où il auroit paru, si ces généreux dessein avoient eu leur effet ; dans celui où il doit paroître & où il paroîtroit encore, malgré le défaut de succès, s'il n'y avoit point d'inconsequence dans les sentimens des hommes, & qu'ils ne manquaient jamais de candeur ni d'équité.

Ceux qui en ont le plus approuvent pleinement les efforts qu'il fait pour le maintenir dans la bonne opinion qu'il a de lui-même; ils mettent en œuvre leur propre générosité & leur grandeur d'âme pour corriger en eux cette irrégularité de la nature humaine, & tâchent de regarder la magnanimité infortunée des mêmes yeux qu'ils l'auraient regardée naturellement & sans effort, si elle eût été secondée de la fortune, ou couronnée par des succès. (*Théorie des sentimens moraux, traduite de SMITH.*)

ADMIRATION, *subst. fém.* C'est ce sentiment qu'excite en nous la présence d'un objet, quel qu'il soit, intellectuel ou physique, auquel nous attachons quelques perfections. Si l'objet est vraiment beau, l'admiration dure; si la beauté n'étoit qu'apparente, l'admiration s'évanouit par la réflexion; si l'objet est tel que, plus nous l'examinons, plus nous y découvrons des perfections, l'admiration augmente. Nous n'admirons guères que ce qui est au-dessus de nos forces ou de nos connoissances. Ainsi l'admiration est fille tantôt de notre ignorance, tantôt de notre capacité; ces principes sont si vrais, que ce qui est admirable pour l'un, n'attire pas seulement l'attention d'un autre. Il ne faut pas confondre la surprise avec l'admiration. Une chose laide ou belle, pourvu qu'elle ne soit pas ordinaire dans son genre, nous cause de la surprise; mais il n'est donné qu'aux belles de produire en nous la surprise & l'admiration; ces deux sentimens peuvent aller ensemble & séparément. Saint-Evremond dit que l'admiration est la marque d'un petit esprit: cette pensée est fautive; il eût fallu dire, pour la rendre juste, que l'admiration d'une chose commune est la marque de peu d'esprit: mais il y a des occasions où l'étendue de l'admiration est, pour ainsi dire, la mesure de la beauté de l'âme & de la grandeur de l'esprit. Plus un être créé & pensant voit loin dans la nature, plus il a de discernement & plus il admire. Au reste, il faut un peu être en garde contre ce premier mouvement de notre âme à la présence des objets, & ne s'y livrer que quand on est assuré par ses connoissances, & sur-tout par des modèles auxquels on puisse rapporter l'objet qui nous est présent. Il faut que ces modèles soient d'une beauté universellement convenue. Il y a des esprits qu'il est extrêmement difficile d'étonner; ce sont ceux que la Métaphysique a élevés au-dessus des choses faites; qui rapportent tout ce qu'ils voient, entendent, &c., au possible, & qui ont en eux-mêmes un modèle idéal, au-dessous duquel les êtres créés restent toujours.

ADVERSITÉ, *subst. fém.* La raison veut que l'on supporte patiemment l'adversité, qu'on n'en aggrave pas le poids par des plaintes inu-

tiles, qu'on n'estime pas les choses humaines au-delà de leur prix, qu'on n'épuise pas, à pleurer ses maux, les forces qu'on a pour les adoucir, & qu'enfin l'on songe quelquefois qu'il est impossible à l'homme de prévoir l'avenir, & de le connoître assez lui-même pour savoir si ce qui lui arrive est un bien ou un mal pour lui. C'est ainsi que se comportera l'homme judicieux & tempérant, en proie à la mauvaise fortune. Il tâchera de mettre à profit ses revers même, comme un joueur prudent cherche à tirer parti d'un mauvais point que le hasard lui amène; & sans se lamenter comme un enfant qui tombe & pleure auprès de la pierre qui l'a frappé, il saura porter, s'il le faut, un fer salutaire à sa blessure, & la faire saigner pour la guérir. *Voyez ci-après AFFLICTION.*

ADULTÈRE, *s. m.*, est l'infidélité d'une personne mariée, qui, au mépris de la foi conjugale qu'elle a jurée, a un commerce charnel avec quelqu'autre que son épouse ou son époux; ou le crime d'une personne libre avec une autre qui est mariée. *Voyez FORNICATION, MARIAGE.*

ADULTÈRE. Je ne mettrai point ici en question si l'adultère est un crime, & s'il défigure la société. Il n'y a personne qui ne sente en sa conscience que ce n'est pas là une question à faire, s'il n'affecte de s'étourdir par des raisonnemens qui ne sont autres que les subtilités de l'amour-propre. Mais une autre question, bien digne d'être discutée, & dont la solution emporte aussi celle de la précédente, seroit de savoir lequel des deux fait le plus de tort à la société, ou de celui qui débauche la femme d'autrui, ou de celui qui voit une personne libre, & qui évite d'assurer l'état des enfans par un engagement régulier.

Nous jugeons avec raison, & conformément au sentiment de toutes les nations, que l'adultère est, après l'homicide, le plus punissable de tous les crimes, parce qu'il est de tous les vols le plus cruel, & un outrage capable d'occasionner les meurtres & les excès les plus déplorables.

L'autre espèce de conjonction illégitime ne donne pas lieu communément aux mêmes éclats que l'adultère. Les maux qu'elle fait à la société ne sont pas si apparens: mais ils ne sont pas moins réels, & quoique dans un moindre degré d'énormité, ils font peut-être beaucoup plus grands par leurs suites.

L'adultère, il est vrai, est l'union de deux cœurs corrompus & pleins d'injustice, qui devroient être un objet d'horreur l'un pour l'autre, par la raison que deux voleurs s'estiment d'autant moins qu'ils se connoissent mieux. L'adultère peut extrêmement nuire aux enfans qui en proviennent, parce qu'il ne faut attendre pour eux ni les effets de la tendresse maternelle de la part d'une femme qui ne voit en eux que des sujets d'inquiétude.

Où des reproches d'infidélité, ni aucune vigilance sur leurs mœurs de la part d'une mère qui n'a plus de mœurs, & qui a perdu le goût de l'innocence. Mais, quoique ce soient-là de grands défordres, tant que le mal est fecet, la société en souffre peu en apparence : les enfans sont nourris, & reçoivent même une sorte d'éducation honnête. Il n'en est pas de même de l'union passagère des personnes qui sont sans engagement.

Les plaisirs que Dieu a voulu attacher à la société conjugale, tendent à faire croire le genre humain ; & l'effet suit l'institution de la providence ; quand ces plaisirs sont assujettis à une règle ; mais la ruine de la fécondité & l'opprobre de la société sont les suites infaillibles des liaisons irrégulières.

D'abord elles font la ruine de la fécondité : les femmes qui ne connoissent point de devoirs, aiment peu la qualité de mère, & s'y trouvent trop exposées, ou si elles le deviennent, elles ne redoutent rien tant que le fruit de leur commerce. On ne voit qu'avec dépit ces malheureux enfans arriver à la lumière ; il semble qu'ils n'y aient point de droit, & l'on prévient leur naissance par des remèdes meurtriers, ou on les tue après qu'ils ont vu le jour, ou l'on s'en délivre en les exposant. Il se forme de cet amas d'enfans, dispersés à l'aventure, une vile populace sans éducation, sans biens, sans profession. L'extrême liberté, dans laquelle ils ont toujours vécu, les laisse nécessairement sans principe, sans règle & sans retenue. Souvent le dépit & la rage les faussent, & pour se venger de l'abandon où ils le voient, ils se portent aux excès les plus funestes.

Le moindre des maux que puissent causer ces amours illégitimes, c'est de couvrir la terre de citoyens infortunés, qui périssent sans pouvoir s'allier, & qui n'ont causé que du mal à cette société, où on ne les a vus qu'avec mépris.

Rien n'est donc plus contraire à l'accroissement & au repos de la société, que la doctrine & le célibat infâme de ces faux philosophes qu'on écoute dans le monde, & qui ne nous parlent que du bien de la société, pendant qu'ils en ruinent en effet les véritables fondemens. D'une autre part, rien de si salutaire à un état que la doctrine & le zèle de l'église, puisqu'elle n'honore le célibat que dans l'intention de voir ceux qui l'embrassent en devenir plus parfaits & plus utiles aux autres ; qu'elle s'applique à inculquer aux grands comme aux petits la dignité du mariage, pour les fixer tous dans une sainte & honorable société ; puisqu'enfin c'est elle qui travaille avec inquiétude à recouvrer, à nourrir & à instruire ces enfans, qu'une Philosophie toute bestiale avoit abandonnés. (*Ancienne Encyclopédie.*)

La sainte Morale n'approuvera pas davantage les maximes d'une Morale lubrique & corrompue, qui prétend justifier l'infidélité conjugale,

ou du moins atténuer l'horreur qu'elle devoit inspirer. Si ces principes conviennent aux mœurs dépravées de quelques nations, ils sont évidemment contredits par la nature même du mariage, dont le bonheur dépend de l'union, de l'amitié, de l'estime, encore bien plus que des plaisirs passagers qu'il procure. Tout s'accorde à nous montrer que l'adultère est propre à bannir sans retour ces sentimens désirables, & que rien ne peut justifier un crime qui doit par son essence anéantir le plus sacré des nœuds.

De quelque côté que vienne l'infidélité, elle est également condamnable. Un mari, parce qu'il est le plus fort, acquiert-il donc le droit d'être injuste envers celle à qui il doit exclusivement son amour & ses soins ? Si la femme est déshonorée aux yeux du public, pour avoir violé les règles de la pudeur, pourquoi le mari, coupable du même crime, lève-t-il la tête à l'égard au milieu d'un public partial qui n'ose lui imprimer l'opprobre qu'il mérite ? Quelle étrange jurisprudence donne au mari la liberté de commettre impunément des injustices, qu'il a le droit de punir avec rigueur, lorsque qu'une femme le permet la même chose ? La faiblesse d'une femme donne-t-elle à son tyran le droit exclusif de lui ravir son cœur, & de violer la foi qu'il lui avoit jurée ? Gardons-nous de le croire ; les saintes d'un mari, à qui l'on doit supposer plus de force, de raison, de prudence, sont plus imparadonnables que celles d'une femme dont la faiblesse est le partage. « Il y a, dit Plutarque, des maris assez injustes » pour exiger de leurs femmes une fidélité qu'ils » violent eux-mêmes ; ils ressemblent à ces gé- » néraux d'armées qui, fuyant lâchement de- » vant l'ennemi, veulent pourtant que leurs sol- » dats soutiennent ses efforts avec courage ».

C'est trop communément à la conduite injuste des maris, à leur inconstance, à leur vie déréglée, à leurs mauvaises manières, que l'on doit imputer les faiblesses de leurs femmes : il faudroit en effet supposer en elles une force & une grandeur d'âme bien rares, si, trop souvent dédaignées, rebutées, outragées par des tyrans séroces, elles ne prétendoient jamais l'oreille aux discours des séducteurs, autant fournis, respectueux, complaisans, que leurs maris le sont peu. Un tyran n'est point fait pour fixer le cœur d'une femme : en portant à d'autres la bonne humeur, les douceurs, l'amour qu'il lui doit, ne semble-t-il pas l'inviter à suivre son exemple ? Il faudroit du moins bien plus de vertu que l'on n'en rencontre dans des nations vicieuses, pour qu'une infortunée, accablée de chagrin, & souvent baignée dans ses larmes, se refusât aux consolations de celui qui met tout en œuvre pour lui faire oublier son devoir.

Nous voyons presque en tout pays l'opinion publique imprimer une sorte de honte ou de ridicule aux maris dont les femmes sont infidèles.

Quoi qu'au premier coup-d'œil cette façon de penser paroisse injuste, & le soit très-souvent, quoiqu'elle semble bleffer l'humanité, qui veut que l'on plaigne les malheureux ; on pourroit néanmoins trouver à cette façon de penser un motif raisonnable. Le préjugé qui rend un mari responsable de la conduite de sa femme, ne pourroit-il pas venir de ce que l'on a pensé qu'il n'y avoit que la négligence, l'inconduite, les défauts ou les vices révoltans du premier qui pussent être la cause des dégâts d'une femme, qu'il auroit dû contenir par sa vigilance, par son exemple & par son autorité ? L'opinion qui, souvent très-mal-à-propos, déshonore un mari dont la femme est sans mœurs, paroîtroit donc être de la même nature que celle qui rend un père responsable des désordres ou des crimes de son fils : l'on a pu croire que, sans des qualités méprisables ou incommodes dans le mari, une femme honnête & bien élevée ne se feroit jamais portée à des excès qui la déshonorent.

Quoi qu'il en soit de cette opinion défavorable au mari, la raison nous prouvera toujours que l'infidélité conjugale est un mal que la Morale ne peut point traiter légèrement. Ce qui tend évidemment à faire disparaître la félicité domestique, la concorde, l'estime & la tendresse d'entre les époux, est une chose que la seule sagesse puisse faire regarder comme indifférente. En supposant même que, de part & d'autre, des époux s'accordassent à ne point se troubler dans leurs désordres, il en résultera toujours que la concorde & l'amitié sont totalement étrangères pour des êtres capables de prendre de pareils arrangements. D'ailleurs, le dérèglement des pères & mères n'est-il pas fait pour insinuer de la façon la plus fâcheuse sur les mœurs des enfans ? Nés de pères vicieux, qui se méprisent ou se détestent, ces enfans recevront une éducation capable de les rendre à jamais malheureux. Quels citoyens peuvent former à la société des époux en discord, ou qui ne sont d'accord que dans leurs dérèglemens ?

En général, l'homme est jaloux ; il veut posséder sans partage ce qui lui appartient : bien plus, il desireroit être aimé de ceux même qu'il n'aime que faiblement. Les époux qui consentent à leurs infidélités mutuelles, annoncent très-clairement qu'il n'existe plus dans leurs âmes la moindre étincelle de l'attachement si nécessaire à leur état, ou qu'une affreuse antipathie a détruit en eux les sentimens les plus naturels. Cette haine ou cette indifférence doit s'étendre sur des enfans, dans lesquels un mari doit craindre de ne voir que le fruit des amours déshonnêtes de sa femme. Comment accorderoit-il des soins paternels, une tendresse véritable à des êtres qu'il peut supposer ne lui tenir par aucun lien ?

La raison nous montre que, dans l'union con-

jugale, le mari appartient à sa femme, de même que la femme appartient à son mari. L'un & l'autre ne peuvent, sans risquer leur bien-être, renoncer au droit de cette propriété réciproque : l'un & l'autre doivent éviter avec soin ce qui peut altérer l'harmonie nécessaire à leur félicité domestique, que rien au monde ne pourra remplacer.

D'après ces principes, la coquetterie dans une femme est une disposition à laquelle la Morale ne peut aucunement conriver : elle annonce une vanité méprisable, un désir de faire naître des passions déshonnêtes, afin d'exercer un despotisme auquel une femme vertueuse ne doit pas prétendre. N'est-ce pas un crime que d'allumer des feux criminels dans des cœurs qui ne doivent point les éprouver ? N'est-ce pas une cruauté que d'exciter des desirs, dans l'espérance de faveurs que l'on ne peut ni ne veut point accorder ? N'y a-t-il pas de l'imprudence & de la légèreté à donner, soit au public qu'on doit respecter, soit à son époux, dont on doit ménager la délicatesse, des soupçons capables de se déshonorer soi-même ?

Sous quelque point de vue que l'on envisage la coquetterie elle dénote toujours des dispositions très-blâmables. Elle maique une volonté permanente de troubler la félicité des autres ; elle indique une légèreté condamnable dans une matière importante ; elle annonce une vanité que rien ne peut justifier. Une femme qui veut plaire à tout le monde, quand elle auroit le cœur pur, a du moins l'esprit gâté. Une femme vraiment honnête ne peut plaire qu'à son mari ; une femme vraiment sensée évite tout ce qui pourroit lui faire ombre, parce qu'elle fait que son bonheur dépend des sentimens qu'elle trouvera dans son cœur. L'estime, la paix, la confiance sont des dispositions permanentes, bien plus nécessaires au bonheur des époux, que l'amour sujet à s'exhaler dès qu'il est satisfait.

L'amour dans les deux sexes est, comme on l'a dit ailleurs, une passion naturelle, excitée par le tempérament, & nourrie par l'imagination, qui sollicite plus ou moins vivement les deux sexes à s'unir, dans la vue de se procurer les plaisirs attachés à cette union. La beauté du corps fait pour l'ordinaire éclore subitement cette passion ou ce désir. Dans le choix d'une femme, la figure est souvent la première qualité à laquelle on s'arrête ; elle n'est sans doute aucunement à négliger : mais, comme l'expérience nous prouve que l'amour est une passion peu durable, que la possession le fait très-promptement disparaître, la prudence & la prévoyance doivent faire sentir à ceux qui veulent s'unir, qu'il est des qualités plus solides que la beauté que l'on doit chercher dans le mariage. La beauté sur souvent comparée à une fleur passagère, & l'amour au papillon léger. La femme la plus belle devient en peu de

tems une femme très-ordinaire aux yeux du mari qui l'avoit adorée. « La beauté, disoit Socrate, est une tyrannie de courte durée ».

Rien de plus rare que de voir réussir les mariages qui n'ont eu que l'amour aveugle & la beauté pour motifs. Les passions violentes n'ont que peu de durée; l'imprudence des époux enivrés leur fait bientôt abuser des plaisirs qu'ils auroient dû sagement économiser. Le mariage doit être chaste : « la pudeur, dit madame de St. Lambert, doit être consacrée dans le tems même destiné à la perdre ». Les époux doivent respecter les liens sacrés qui les unissent, & ne jamais se permettre la licence, presque toujours suivie du dégoût. D'ailleurs, un mari sage doit craindre d'allumer dans l'imagination d'une femme un goût pour des voluptés qu'elle ne pourroit satisfaire qu'aux dépens de sa vertu. Plutarque nous apprend que les grecs avoient élevé un temple à Venus voilée : sur quoi il observe que l'on ne peut entourer cette déesse de trop d'ombre, d'obscurité & de mystères.

L'effet de la beauté est d'exciter des desirs : elle expose communément les femmes à des séductions & à des dangers. Antisthène, consulté par un jeune homme sur le choix d'une femme, lui répondit : « si vous la prenez très-belle, vous ne la posséderez pas tout seul ; si vous ne la prenez trop laide, vous vous en dégoûtez » : ce promptement : il vaut donc mieux pour vous qu'elle ne soit ni trop belle ni trop laide ».

Les qualités du cœur, les agréments de l'esprit, la douceur, la sensibilité sont des dispositions que la raison nous dit de préférer, soit à la beauté sujette à se flétrir, soit aux richesses incapables de remplacer la vertu, & de procurer un vrai bonheur à des époux, sur-tout quand ils ignorent la façon de s'en servir.

« La beauté, disoit un ancien sage, est le bien d'autrui ». En effet, comme dit Juvénal, « il est rare de rencontrer la pudeur & la beauté réunies dans un même sujet ». Les charmes de la figure, qui, par un effet naturel, fascinent & frappent ceux qui les considèrent, empêchent très-souvent une femme de cultiver ou d'acquiescer les dispositions les plus nécessaires à la félicité conjugale. Une belle femme n'est pas la dernière à s'apercevoir du pouvoir de ses charmes : cette idée la rend vaine ; elle est communément trop occupée d'elle-même, pour songer au bonheur des autres : elle s'aime exclusivement ; elle a l'ambition d'exercer son empire ; il lui faut une cour : idolâtre d'elle-même, elle veut être adorée ; elle est perpétuellement entourée d'ennemis qui, sans cesse occupés à lui plaire, conspirent contre son cœur, ou sa vertu n'est guères en état de défendre. Rien de plus rare qu'une femme d'une grande beauté qui ne se croie point dispensée de montrer à son mari l'attachement & les soins que

son état lui prescriroit : accoutumée à régner, elle consent rarement à se prêter aux volontés de celui à qui elle doit de la déférence & des complaisances ; son empire finit en présence de l'époux ; conséquemment elle ne tarde point à le fuir, à le haïr, & souvent à se livrer à quelque adorateur soumis, qui bientôt régné en maître.

Ainsi, cet empire, qui paroît si flatteur à la vanité des femmes, n'a nulle solidité ; elles finissent le plus souvent par être méprisées de ceux-mêmes à qui elles font les plus grands sacrifices. Mais leur sort devient plus déplorable encore, quand leurs appas flétris ne leur permettent plus de jouer un rôle dans la société : abandonnées pour lors de leurs esclaves affranchis, vous les voyez communément livrées à une sombre mélancolie ; une dévotion chagrine est une faible ressource pour remplacer les plaisirs auxquels elles s'étoient accoutumées ; elles vivent dans l'oubli, & passent leurs tristes jours à regretter un pouvoir évanoui. Tel est le sort de ces imprudentes que le vice a dégradées. La vertu seule donne des droits imprescriptibles, une puissance que rien ne peut ébranler. Le règne de la vertu est pour toute la vie. Il y a peu de tems à être belle, & beaucoup à ne l'être plus.... Des mœurs pures, un esprit juste & fin, un cœur droit & sensible sont des beautés renaissantes & toujours nouvelles. Elles sont faites pour fixer la tendresse & l'amitié de tout mari sensé, & pour attirer à tout âge l'admiration & les respects des autres ; sentimens plus durables & plus flatteurs que les fleuriettes dont se repaît une sorte vanité.

Nonobstant les opinions reçues parmi des nations sans mœurs, la Morale ne cessera de répéter aux maris d'être justes, de ne point se prévaloir de leur autorité, pour exercer la tyrannie sur des êtres pour qui leur faiblesse même devroit intéresser ; elle leur dira d'aimer leurs femmes, de ne point rougir, aux yeux du public, d'un attachement qui doit les rendre estimables aux yeux des personnes sensées : leur suffrage est sans doute préférable à celui d'un tas de libertins, qui n'ont aucune idée, ni de l'importance, ni de la sainteté des nœuds faits pour unir les époux. Le mari qui se rend le tyran de sa femme, est un lâche, un homme sans cœur, un barbare dont les loix devroient châtier la férocité. Tout époux infidèle, qui prive sa femme des marques de sa tendresse, est un homme injuste, qui, en lui ravissant la récompense qu'il doit à sa vertu, semble l'inviter au désordre.

Il n'est pas de vice qui, dans une société corrompue, ne trouve des apologistes ; il n'est point de désordre que des exemples fréquens ne semblent ennoblir ou du moins justifier. Cependant nul exemple criminel ne peut autoriser le crime. La raison ne cessera donc de représenter à une femme que son intérêt le plus cher est de mé-

rager la tendresse de celui que la nature & les loix tendent l'arbitre de son sort. Cette raison lui recommandera de le ramener à son devoir par une grande indulgence ; d'opposer la patience à son délire ; de le forcer de rougir de ses injustices & de ses mépris. La patience & la douceur ont quelque chose de sublime & d'imposant pour le vice lui-même. Quelle supériorité une femme vertueuse ne prend-elle pas sur un homme dépourvu de raison & de mœurs ? Est-il rien de plus noble & de plus généreux qu'une beauté que les déréglemens de son mari ne peuvent écarter du sentier de la vertu ?

Une femme qui, par des infidélités, se venge des outrages qu'elle reçoit de son époux, est sans doute moins coupable que celle qui la première provoque sa colère & sa jalousie par une conduite déréglée ; cependant elle pèche toujours contre ses propres intérêts ; elle ne fait qu'augmenter la discorde ; elle se prive de la considération d'un public qui, malgré la dépravation générale des mœurs, veut toujours que la vertu ne se démente pas au milieu des épreuves. La force, la grandeur d'âme sont des qualités tellement admirées, que l'on desire de les trouver, même dans le sexe le plus foible. Quoiqu'au premier coup d'œil ce sentiment paroisse injuste, il est pourtant fondé ; on suppose qu'une femme bien élevée, doit avoir de la fermeté, quand il s'agit de la pudeur, dans laquelle, dès l'enfance, on lui apprend à faire consister son bonheur & sa gloire : l'on croit que, parvenue une fois à franchir cette barrière, que l'éducation avoit pris soin de fortifier, il n'en est plus d'assez puissante pour la contenir dans les choses les plus importantes de la vie.

En effet, si, par un hasard peu commun, quelques femmes, nonobstant leurs faiblesses, conservent encore les vertus sociales, ces vertus sont anéanties dans la plupart de celles qui ont franchi les limites de l'honneur. On les voit pour l'ordinaire dépourvues de franchise, perpétuellement occupées à tromper, à faire une habitude du mensonge, de la trahison, de la fausseté. Rien de moins sûr que le commerce de la plupart des femmes galantes, dont la vie ne devient le plus souvent qu'une intrigue continue, une imposture perpétuelle. Toute conduite qui doit être cachée demande une vigilance, un manège & des soins incroyables, pour se soustraire à la censure médisante. D'ailleurs, le goût de la débauche oblige la femme qui s'y livre à tromper la foule de ceux dont elle reçoit les hommages. Enfin, toute femme corrompue, pour avoir des complaisances, cherche à corrompre les autres.

Joignez à ces dispositions dangereuses, dans le commerce de la vie, la longue suite d'extravagances dans lesquelles une femme galante est continuellement entraînée : toute occupation utile

lui paroît odieuse ; sa maison lui devient insupportable ; il lui faut un tourbillon, une dissipation perpétuelle, pour l'étourdir sur les reproches de sa conscience & sur ses chagrins domestiques. Ses folles dépenses se multiplient ; les enfans équivoques qu'elle donne à son mari, sont totalement négligés ; ils n'y trouvent jamais les caresses ou les tendres sollicitudes d'une mère évaporée, que ses vices rendroient totalement incapable de leur former le cœur & l'esprit.

Des époux défunis par le caractère ou par le vice, ne peuvent pas mettre dans l'éducation de leurs enfans cet accord, cette heureuse harmonie des sentimens & des préceptes, nécessaires pour les faire fructifier. Si l'un des parens est vertueux, l'imprudence, l'humeur & l'exemple de l'autre rendront à tout moment ses leçons inutiles. Un père déréglé peut frustrer, par son exemple, tous les soins de la mère la plus tendre. Une femme légère, vaine & sans conduite, peut déranger à chaque instant tous les projets d'un mari raisonnable sur ses enfans.

Voilà comment les défordres des époux, après avoir banni d'entr'eux la concorde, influent encore de la façon la plus terrible sur leur postérité ; celle-ci, déstituée d'instructions & de bons exemples, ne manquera pas d'imiter à son tour les déréglemens qu'elle a vu pratiquer à ses parens. Tels sont les effets déplorables que produisent dans la société la galanterie, la coquetterie, les infidélités que quelques moralistes relâchés ont traitées avec tant de légèreté ; tandis que l'on voit à tout moment résulter des mariages malheureux, des fortunes dissipées, des enfans qui se trouvent corrompus dès l'âge le plus tendre.

Ces effets doivent être attribués à l'imprudence avec laquelle les mariages sont communément contractés. Si c'est l'amour aveugle qui ferme les yeux des époux, cet amour, enivré par la beauté, ne songe aucunement aux qualités de l'esprit ou du cœur, si nécessaires pour rendre ces nœuds durables ; désestimés par la jouissance, les époux ne tardent pas à se voir tels qu'ils sont, & se deviennent incommodes par des défauts, qui, à la longue, les rendent réciproquement insupportables.

Mais, dans les nations livrées au luxe & aux préjugés, c'est rarement l'amour qui préside au mariage : un intérêt fardé, la vanité de la naissance, des idées fausses de convenance sont uniquement consultés dans les alliances. Les talens, les sentimens, la conformité des humeurs & des caractères, la bonne éducation, la douceur, la complaisance, le bon sens, la raison n'entrent point dans les calculs de ces êtres mercenaires & vains, qui ne cherchent qu'à combiner l'opulence & la naissance. Quel bonheur peut-il résulter de ce trafic honteux de la richesse & de la vanité ?

au sortir du couvent, c'est-à-dire, d'une prison dans laquelle une fille sans expérience a tristement végété, sans consulter son inclination, des parens inhumains la font passer dans les bras d'un homme qu'elle n'a jamais vu, dont ils ne connoissent souvent eux-mêmes que le nom ou la fortune, & dont les qualités intérieures ne les occupent nullement. Ainsi, des époux se trouvent liés sans se connoître; ils se méprisent dès qu'ils se sont connus: ils finissent communément par se haïr & s'éviter autant qu'il est possible.

A ces causes, déjà très-suffisantes pour faire du mariage une source de désagréemens, il faut joindre encore la jeunesse, l' inexpérience, la déraison de ceux qui s'y engagent. Une sage législation ne devrait-elle pas mettre obstacle à ces mariages précoces, qui n'unissent d'ordinaire que des enfans peu mûrs, & pour le corps, & pour l'esprit? On ne peut attendre de ces alliances inconsidérées eu dictées par des intérêts mal entendus, que des unions malheureuses, des imprudences continuelles, des désordres fréquens, & une race sans vigueur. Les grands ne se marient que pour perpétuer leur race; follement occupés de transmettre leur nom à la postérité, ils semblent tout oublier pour de vaines chimères.

Faut-il après cela s'étonner de voir, sur-tout dans un rang élevé & dans une fortune brillante, si peu d'époux heureux contre une foule d'imprudens qui passent leur vie, soit à se tourmenter sans relâche, soit à fuir incessamment? Privés presque toujours des consolations & des charmes que le mariage eût fait pour procurer, nous voyons communément les grands & les riches chercher dans des dépenses énormes, dans des plaisirs coûteux, dans des dissipations continuelles, dans des voluptés coupables, des moyens de remplacer la paix & les douceurs que la vie domestique leur refuse. Combien de dépenses, d'inquiétudes, de mouvemens, pour suppléer au bonheur paisible, à la sérénité continue dont la raison & la vertu feroient jouir à tout moment des époux unis par les liens de l'affection, de l'estime, de la confiance! Mais des êtres inconsidérés n'ont pas même l'idée de ces avantages inestimables; ils ne sont satisfaits pour être sentis que par des êtres raisonnables, qui seuls en connoissent le prix.

Peut-il y avoir un renversement plus complet dans les idées, que l'opinion dépravée qui, dans un rang distingué, fait que des époux rougissent de la tendresse que par ént ils se doivent l'un à l'autre? Est-il rien de plus insensé qu'une corruption capable d'étouffer dans les cœurs les sentimens les plus essentiels, les plus légitimes, les plus faits pour être avoués? Ceux qui s'annoncent dans le monde par de semblables travers, ne devroient-ils pas être accablés d'opprobre & d'infamie?

L'ignorance & les préjugés sont la source des maux qui troublent continuellement la félicité publique & particulière. Que dirons-nous de la folle vanité de ces hommes nouvellement enrichis, qui ont la manie de faire contracter à leurs enfans des alliances avec des familles illustres, où leurs filles, ainsi qu'eux-mêmes, n'éprouveront par la suite que des mépris insultans? Les nobles & les grands ne se regardent pas comme unis par le sang à des êtres inférieurs par la naissance; orgueilleux & vains au sein même de l'indigence, ils s'imaginent que la richesse est trop payée par l'honneur de leur alliance.

Mais l'expérience la plus répétée ne peut guérir des hommes enivrés de leurs préjugés: tout conspire à les y maintenir: tout continue à leur persuader que la richesse & la grandeur sont les seuls biens désirables; tandis qu'elles ne seront jamais que les moyens de se procurer le bien être par l'usage sensé que la vertu seule en peut faire. L'éducation des riches & des grands ne leur fournit aucunement les lumières dont ils auroient besoin pour se rendre heureux; elle les rend avarés & vains, & ne développe nullement en eux ni les sentimens du cœur, ni l'art de bien raisonner.

Nous aurons lieu de parler dans la suite de celle que l'on donne à ce sexe que la nature avoit fait pour le bonheur du nôtre. Nous verrons que, loin de cultiver & d'orner l'esprit fin, l'imagination vive, le cœur sensible que cette nature accorde aux femmes, loin de leur inspirer les idées, les sentimens & les goûts qui contribueroient à leur félicité véritable, & à celle des époux que le sort leur destine, l'éducation ne semble se proposer que d'en faire des êtres totalement incapables de songer à leur propre bonheur & à celui de leur famille.

Dans des nations dépravées par le luxe & par l'oisiveté, une femme d'un certain ordre se trouve complètement désœuvrée; elle se croiroit avilie, si elle prenoit quelque soin de sa maison; elle n'a donc, pour s'occuper, d'autre ressource que des amusemens continuels qui rendent tous à l'écart de ses devoirs: ils consistent dans un jeu habituel dont la manie peut avoir les plus fâcheuses conséquences, dans des bals où la vanité déploie toutes les ressources de la coquetterie, dans des spectacles où tout respire la volupté, & semble exciter les femmes à mépriser les vertus faites pour les rendre chères à leurs maris; enfin, ces passe-tems consistent dans la lecture des romans, dont le but est d'allumer sans cesse l'imagination pour des plaisirs que la vertu défend.

Comment une conduite si déraisonnable formeroit-elle des épouses vertueuses, attentives, occupées du soin de plaire à leurs maris? Des femmes dont la tête n'est remplie que de frivolités, d'images déshonnêtes, d'amusemens per-

niceux,

ricieux, deviendront-elles des compagnes sédentaires, des mères économes & réglées, des amies assidues & sincères, capables de consoler & de conseiller des époux dont la présence seule les effarouche & les ennuie ? Des êtres que tout ramène sans cesse au jeu, à la volupté, à la dissipation, à la coquetterie, donneront-ils à leurs enfans les soins & la vigilance que leur état leur impose ? Enfin, des êtres ennemis de toute réflexion travailleront-ils à l'ouvrage sérieux de leur propre bonheur, intimement lié à celui de tous ceux qui les entourent.

Graces au peu de soin que l'on donne à l'instruction des grands & des riches, au lieu d'être des maris tendres, humains & sensibles, ils ne font pour l'ordinaire que d'indignes despotes, méprisés & détestés par des femmes, que, sous les beaux dehors de la décence, ils traitent souvent secrètement en esclaves, & sur lesquelles ils croient pouvoir impunément exercer leur injustice, leur humeur, leurs caprices. Des pères guidés par leur avarice, ou leurs indignes préjugés, ont livré à ces lâches tyrans des victimes que la loi rigoureuse force presque en tout pays de gémir dans l'affliction pendant tout le cours de leur vie. On ne consulte, comme on a vu, dans les alliances, que l'ambition, l'orgueil, la cupidité, que l'on décore du nom de *convenance*. Par-là, des mariages mal assortis ne font que rapprocher des ennemis, qui se font éprouver à tout moment des contrariétés & des déboires, qui soupirent après le moment qui déliera leurs chaînes, ou qui, lorsque les choses ne sont point portées à cet excès, vivent dans une indifférence complète, sont séparés d'intérêts, ne s'occupent aucunement de leur félicité réciproque, non plus que de celle des enfans auxquels ils n'ont donné le jour que pour n'y plus songer.

Rien dans le mariage ne peut suppléer à l'union des cœurs, à cet heureux accord si nécessaire au bien-être des époux. La fortune la plus ample est toujours insuffisante pour fournir aux dépenses, aux amusemens, aux caprices sans nombre, par lesquels on tâche de rassembler le contentement solide qu'on devrait trouver chez soi. Un mari peu attaché à sa femme, livré à la dissipation, au jeu, au libertinage, lui refuse souvent le nécessaire. De son côté, une femme, dépourvue de raison & d'économie est perpétuellement irritée de celle que son mari plus sage oppose à ses desirs insatiables ; elle le regarde comme l'ennemi de son bonheur.

Quant à l'homme du peuple qui, faute de culture, conserve presque toujours des mœurs sauvages, incapable de mettre un frein à ses passions, il regarde sa femme comme une victime destinée à souffrir ses violences.

Rien de plus respectable & de plus saint que l'union conjugale, quand les époux remplissent

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

fidèlement l'objet qu'elle doit leur proposer : alors, de l'observation réciproque des devoirs qu'elle impose, il résulte un bien réel pour les époux, pour leurs enfans, pour la société toute entière. Si l'amour a formé ces nœuds si doux, l'estime, la tendresse, la concorde les retiennent à tout moment ; ils empêchent l'inconscience de les rompre. L'inconscience n'est que le fruit du vice inquiet & mécontent : la vertu, toujours tranquille & modérée, fortifie les liens qui subsistent entre les époux ; elle leur apprend qu'ils doivent se montrer du moins une indulgence réciproque. La raison leur prouvera que, faits pour vivre ensemble, la familiarité qui règne entre eux ne doit nullement exclure les prévenances, les attentions, les soins si propres à réveiller & cimenter l'affection ; ils éviteront donc tout ce qui peut blesser ou choquer l'objet dont chacun d'eux voudra toujours mériter l'estime & l'affection. Le monde est rempli d'époux qui ne semblent réserver leurs attentions, leurs complaisances, leurs soins & en même temps leur belle humeur, que pour des étrangers & des inconnus, & qui regardent leurs femmes & leurs enfans comme des esclaves, faits pour effuser à tout moment leur brutalité & leur mauvaise humeur ; ils ne voient pas, les insensés, que c'est chez soi qu'il faut le repos & le bien-être ! L'intimité ne dispense nullement les époux de se montrer de bons procédés, de la complaisance, des égards ; au contraire même la fréquentation continuelle les rend plus nécessaires entre des êtres qui se voient incessamment. La raison prescrit au mari d'adoucir son empire par sa tendresse ; elle recommande à la femme la soumission, la patience ; céder pour elle, c'est remporter la victoire ; la douceur est l'arme la plus forte qu'elle puisse opposer aux passions d'un mari, que la contradiction ne ferait qu'aliéner ou rendre plus intraitable. Quel cœur assez féroce pour n'être point déformé par la patience & par les larmes touchantes d'une femme douce, aimable, vertueuse !

Faute d'observer ces règles importantes, on voit souvent dans le mariage des dégâts réciproques succéder quelquefois à l'amour le plus vif. Une conduite sage & mesurée est sur-tout nécessaire dans une association faite pour durer toujours ; les égards & la complaisance ne sont point des gênes, quand on sent l'intérêt que l'on a de se plaire sans cesse ; l'attention sur soi, le soin d'éviter tout ce qui peut altérer l'harmonie ou refroidir la tendresse, deviennent faciles quand on en a contracté l'habitude : par un abus trop commun, la familiarité des époux fait qu'ils sont très-peu soigneux de ménager leur délicatesse ; la femme coquette veut plaire à tout le monde, hormis à son mari.

Il n'est point de bonheur comparable à celui de deux êtres sincèrement unis par les liens de l'amour, de la fidélité, de la cordialité, &c.

G

chez qui ces sentimens, le succédant pour & tout, se varient sans jamais s'épuiser. Quoi de plus attendrissant que le spectacle d'un époux occupé du bonheur d'une femme chérie, qu'il ne quitte qu'avec peine, qu'il ne retrouve jamais sans un nouveau plaisir! Est-il une félicité plus grande pour ces heureux époux, que lire à tout moment dans leurs yeux le contentement que chacun s'approprie d'y faire éclorre? Leur propre maison a pour eux des charmes qu'ils cherchoient vainement au-dehors ou dans le tumulte des plaisirs. La solitude, un désert n'ont rien d'affligeant pour des êtres qui se suffisent, qui trouvent l'un dans l'autre les charmes de la conversation, les douceurs de l'amitié. Est-il une joie plus pure pour eux, que de se voir entourés d'enfans qui, formés par leurs soins réunis, seront sages & vertueux, & serviront un jour de consolation & de support à leur vieillesse? (*Morale universelle.*)

Les anciens romains n'avoient point de loi formelle contre l'adultère; l'accusation & la peine en étoient arbitraires. L'empereur Auguste fut le premier qui en fit une, qu'il eut le malheur de voir exécuter dans la personne de ses propres enfans : ce fut la loi *Julia* qui portoit peine de mort contre les coupables ; mais, quoiqu'en vertu de cette loi, l'accusation du crime d'adultère fût publique & permise à tout le monde, il est certain néanmoins que l'adultère a toujours été considéré plutôt comme un crime domestique & privé, que comme un crime public ; en sorte qu'on permettoit rarement aux étrangers d'en poursuivre la vengeance, sur-tout si le mariage étoit paisible, & que le mari ne se plaignit point.

Aussi quelques-uns des empereurs qui suivirent, abrogèrent-ils cette loi qui permettoit aux étrangers l'accusation d'adultère, parce que cette accusation ne pouvoit être intentée sans mettre de la division entre le mari & la femme, sans mettre l'état des enfans dans l'incertitude, & sans attirer sur le mari le mépris & la risée ; car, comme le mari est le principal intéressé à examiner les actions de sa femme, il est à supposer qu'il les examine avec plus de circonspection que personne ; de sorte que, quand il ne dit mot, personne n'est en droit de parler.

Voilà pourquoi la loi en certains cas a établi le mari juge & exécuteur en sa propre cause, & lui a permis de se venger par lui-même de l'injure qui lui étoit faite, en surprenant dans l'action même les deux coupables qui lui ravissoient l'honneur. Il est vrai que, quand le mari faisoit un commerce infâme de la débauche de sa femme, ou que, témoin de son désordre, il le dissimuloit & le souffroit, alors l'adultère devenoit un crime public, & la loi *Julia* décernoit des peines contre le mari même aussi-bien que contre la femme.

A présent, dans la plupart des contrées de l'Europe, l'adultère n'est point réputé crime public ; il n'y a que le mari seul qui puisse accuser sa femme : le ministère public même ne le pourroit pas, à moins qu'il n'y eût un grand scandale.

De plus, quoique le mari qui viole la loi conjugale soit coupable aussi-bien que la femme, il n'est pourtant point permis à celle-ci de l'en accuser, ni de le poursuivre pour raison de ce crime. *Voy. MARI, &c.*

Socrate Sozomène rapporte que, sous l'empereur Théodose, en l'année 380, une femme convaincue d'adultère fut livrée pour punition à la brutalité de quiconque voulut l'outrager.

Lycurge punissoit un homme convaincu d'adultère comme un parricide ; les locriens lui crevoient les yeux ; & la plupart des peuples orientaux punissent ce crime très-sévèrement.

Les saxons anciennement brûloient la femme adultère ; & sur ses cendres ils élevoient un gibet où ils étrangloient le complice. En Angleterre le roi Edmond punissoit l'adultère comme le meurtre : mais Canut ordonna que la punition de l'homme seroit d'être banni, & celle de la femme d'avoir le nez & les oreilles coupés.

En Espagne, on punissoit le coupable par le retranchement des parties qui avoient été l'instrument du crime.

En Pologne, avant que le christianisme y fût établi, on punissoit l'adultère & la formation d'une façon bien singulière. On conduisoit le criminel dans la place publique ; là on l'attachoit avec un crochet par les testicules, lui laissant un rafoir à sa portée ; de sorte qu'il falloit de toute nécessité qu'il se mutilât lui-même pour se dégager ; à moins qu'il n'aimât mieux périr dans cet état.

Le droit civil, réformé par Justinien, qui, sur les remontrances de sa femme Théodora, modéra la rigueur de la loi *Julia*, portoit que la femme fût soustraite & enfermée dans un couvent pour deux ans ; & si durant ce tems le mari ne vouloit point se résoudre à la reprendre, on lui coupoit les cheveux & on l'enfermoit pour toute sa vie. C'est-là ce qu'on appella *euthénique*, parce que la loi qui contenoit ces dispositions étoit une authentique ou nouvelle.

Les loix, concernant l'adultère, sont à présent bien mitigées. Toute la peine qu'on inflige à la femme convaincue d'adultère, c'est de la priver de sa dot & de toutes les conventions matrimoniales, & de la reléguer dans un monastère. On ne la fouette même pas, de peur que, si le mari se trouvoit disposé à la reprendre, cet affront public ne l'en détournât.

Cependant les héritiers ne seroient pas reçus

à intenter contre la veuve l'action d'*adultère*, à l'effet de la priver de ses conventions matrimoniales. Ils pourroient seulement demander qu'elle en fût déçue, si l'action avoit été intentée par le mari; mais il leur est permis de faire preuve de son impudicité pendant l'an de deuil, à l'effet de la priver de son douaire.

La femme, condamnée pour *adultère*, ne cesse pas pour cela d'être sous la puissance du mari.

Il y eut un tems où les lacedémoniens, loin de punir l'*adultère*, le permettoient, ou au moins le toléroient, à ce que nous dit Plutarque.

L'*adultère* rend le mariage illicite entre les deux coupables, & forme ce que les théologiens appellent *impedimentum criminalis*.

Les grecs & quelques autres chrétiens d'Orient font dans le sentiment que l'*adultère* rompt le lien du mariage; en sorte que le mari peut, sans autre formalité, épouser une autre femme. Mais le concile de Trente condamne ce sentiment, & anathématise en quelque sorte ceux qui le soutiennent.

En Angleterre, si une femme mariée abandonne son mari pour vivre avec un *adultère*, elle perd son douaire, & ne pourra pas obliger son mari à lui donner quelque autre pension.

Sponte virum mulier fugiens, & adultera facta, Dotē suā careat, nisi sponso sponte retractā.

AFFABILITÉ. Voyez AMÉNITÉ.

AFFECTATION, f. f. Celle qui est dans les manières n'est point ici notre objet, nous voulons examiner celle qui est pour le caractère & l'esprit.

La nature ne fait rien en vain; le créateur de l'univers a destiné chaque être à un certain usage, & il a si bien déterminé la sphère de leur activité, ou la route qu'ils doivent suivre, que, s'ils viennent à s'en détourner le moins du monde, ils se rendent incapables de répondre au but de leur création. Dans l'économie civile qui regarde les sociétés, il en est à-peu-près de même que dans la naturelle; l'une & l'autre forment une espèce de chaîne, où le désordre se met dès qu'un seul chaînon y manque. Il est aussi clair que la plupart du ridicule qu'on voit entre les hommes, vient sur-tout de ce qu'ils affectent des caractères, pour lesquels ils ne sont pas propres, & que la nature ne leur avoit pas destinés.

Chaque homme a une ou plusieurs qualités, qui le peuvent rendre utile à lui-même & aux autres: la nature ne manque jamais de les indiquer; & pendant que l'enfant est sous sa direction, elle a soin de le conduire dans ses premières démarches; elle s'offre même ensuite de le guider jusqu'à la fin de sa course. S'il l'accepte,

il ne sauroit presque échouer: la nature est toujours exacte: à s'acquitter de ses engagements; comme elle ne promet jamais ce qu'elle n'est pas en état de tenir, aussi ne manque-t-elle jamais d'exécuter ce qu'elle promet. Le malheur est que les hommes dédaignent ce en quoi ils pourroient se rendre habiles, & qu'ils affectent des choses pour lesquelles ils ne sont pas nés; ils se croient déjà les maîtres de ce à quoi leur génie les dispose, & ils tournent tout leur ambition à exceller dans ce qui n'est pas à leur portée: ils deviennent les ennemis de leurs talens, à-peu-près comme les avares le sont de leur repos; ils ne goûtent aucun plaisir dans la jouissance de ce qu'ils ont, par la forte envie qui les ronge de vouloir obtenir ce qu'ils n'ont pas, & qu'ils n'obtiendront peut-être jamais.

Cléanthe a du bon sens, la mémoire heureuse, & un esprit qui, joint à la vigueur de son corps, le rend capable de la plus grande application; en un mot, il n'y a pas une seule profession honnête où il n'eût pu réussir, & paroît même avec quelque éclat. Mais il ne veut pas s'y borner; il est follement enfiévré du caractère d'un gentilhomme poli; toutes ses pensées se tournent de ce côté-là, au lieu de s'appliquer à l'Anatomie, de fréquenter les cours de Justice, ou d'étudier les Pères. Cléanthe lit des Comédies, il danse, il s'amuse, & il perd son tems à des visites inutiles; au lieu d'être un fameux avocat, un habile ministre, Cléanthe est un vrai fat, & il fera l'objet du mépris de ceux qui le connoissent pour avoir mal appliqué ses talens. C'est à cette *affectation* que le monde est redevable de toute la race des fats qu'on y voit: la nature, dans toutes ses différentes scènes, n'a jamais donné un tel rôle à jouer: elle a quelquefois produit un fat; mais un fat est de la fabrique des hommes qui emploient leurs talens d'une toute autre manière qu'elle ne l'exige. Aussi ne manque-t-elle pas de s'en ressentir, & de se venger tôt ou tard de ceux qui la croient. On n'a gueres plus de succès à la contrequarrer sur cet article, que dans la production des végétaux; avec le secours de l'art & une bonne couche, l'on peut en extorquer une plante ou une talade précoce; mais quelle fadeur & qu'elle insipidité n'y trouve-t-on pas? C'est l'emblème de Valérien & de sa Poésie: Valérien a du savoir, il sent le juste, il parle correctement, il est civil & poli; en un mot, on le croyoit un génie universel; & cela étoit si vrai qu'il n'y avoit qu'une seule chose à laquelle il ne fût pas propre, il n'avoit pas de talent pour la Poésie: malgré tout cela, il veut être poète; il fait des vers, & il met son esprit à la torture pour convaincre la ville qu'il n'est pas un génie aussi extraordinaire qu'on l'avoit d'abord cru.

Si les hommes se bemoient à greffer sur la nature, & à vouloir aider ses opérations, quels

succès n'en devoit-on pas attendre ? Cicéron ne seroit pas le seul orateur, ni Virgile le seul poëte, ni César le seul général d'armée. Bâti sur la nature, c'est poser le fondement sur une roche ; tout s'y place, pour ainsi dire de soi-même, & l'ouvrage n'est pas plutôt commencé, qu'il est à moitié fait. Le génie de Cicéron le portoit à l'éloquence, & celui de Virgile à cultiver les Muses ; ils obéissent l'un & l'autre à leur instinct, & ils en furent dignement récompensés. Si Virgile eût suivi le Barreau, sa vertu franche & modeste n'y auroit pas trop brillé ; & si l'orateur romain se fût adonné à la Poësie, son talent pour la déclamation ne lui auroit presque de rien servi. La nature laissée à elle-même nous montre le meilleur chemin ; elle ne veut pas qu'on la force, ni qu'on la contraigne ; & si nous négligeons de la suivre, nous en souffrons toujours les premiers.

Par-tout où la nature a dessein de produire quelque chose, elle ne manque jamais d'en fournir les semences, qui ne sont pas moins nécessaires à la production des qualités morales ou intellectuelles, qu'à la formation des plantes ; & je ne sais comment il arrive qu'un homme, qui veut versifier en dépit de la nature, n'est pas trouvé aussi ridicule que le seroit un jardinier qui prétendrait avoir des jonquilles ou des tulipes, sans le secours de leurs oignons.

Puisqu'il n'y a point de bonne ou de mauvaise qualité qui ne regarde les deux sexes, il n'y a nul doute que les dames ne souffrent, pour le moins autant que les hommes, d'une *affection* de cet ordre. On n'en feroit mieux voir le ridicule que dans les deux caractères opposés de Célie & de Rusticane : la première est environnée de charmes & d'un naturel fort doux ; mais elle n'a point d'esprit, & sa voix est très-désagréable ; l'autre est laide & incivile ; mais elle a de l'esprit & du bon-sens. Si Célie vouloit garder le silence, ses spectateurs l'adoreroient ; si Rusticane vouloit parler, ses auditeurs l'admiretoient ; mais Célie est une causeuse insatiable ; & Rusticane se donne des airs moroses & languissans : de sorte qu'on a de la peine à croire que l'une soit belle & que l'autre ait de l'esprit. Chacune d'elle néglige ses bonnes qualités, & affecte celles de l'autre ; Célie voudroit qu'on la crût spirituelle, & Rusticane voudroit passer pour une beauté.

Le pis est que par cette *affection* les hommes perdent non-seulement une bonne qualité, mais qu'ils en contractent une mauvaise ; non-seulement ils deviennent incapables de ce à quoi ils étoient propres, mais ils se destinent à ce pour quoi ils n'ont aucun talent : de sorte qu'au lieu de se distinguer par un endroit, ils se rendent fort ridicules par un autre. Il en est de même à l'égard des dames : si Négrille n'eût pas cherché à donner de l'éclat à son teint, elle seroit

encore prônée sous le nom de la *beauté altérée* ; mais elle a voulu y mêler du blanc & du rouge, & on la distingue aujourd'hui par la *dame qui fait bien peindre*. En un mot, si l'on pouvoit engager le monde à pratiquer cet avis, *suivez la nature*, que l'oracle de Delphes prononça lorsque Cicéron lui demandoit à quoi il devoit se destiner, nous verrions presque tous les hommes aussi habiles dans leur vocation, que cet illustre romain l'étoit dans la sienne ; les femmes banniroient bientôt l'imperpénence & l'efféminé, & l'on ne verroit plus entre nous des faits ni des caractères empruntés. (*Le spectateur.*)

Les fots qui connoissent souvent ce qu'ils n'ont pas, & qui s'imaginent qu'ils n'est que faute de s'en être avisés, voyant le succès de la singularité, se font singuliers, & l'on sent ce que ce projet bizarre doit produire.

Au-lieu de se borner à n'être rien, ce qui leur convenoit si bien, ils veulent à toute force être quelque chose, & ils sont insupportables. Ayant remarqué ou plutôt entendu dire que des génies reconnus ne sont pas toujours exempts d'un grain de folie, ils tâchent d'imaginer des folies, & ne sont que des sottises.

La fausse singularité n'est qu'une privation de caractère, qui consiste non-seulement à éviter d'être ce que sont les autres, mais à tacher d'être uniquement ce qu'ils ne sont pas.

On voit de ces sociétés où les caractères se sont partagés comme on distribue des rôles. L'un se fait philosophe, un autre plaisant, un troisième homme d'humeur. Tel se fait caustique qui penchoit d'abord à être complaisant, mais il a trouvé le rôle occupé. Quand on n'est rien, on a le choix de tout.

Il n'est pas étonnant que ces travers entrent dans la tête d'un sot, mais on est étonné de les rencontrer avec de l'esprit. Cela se remarque dans ceux qui, nés avec plus de vanité que d'orgueil, croient rendre leurs défauts brillans par la singularité, en les outrant plutôt que de s'appliquer à s'en corriger. Ils jouent leur propre caractère, ils étudient alors la nature pour s'en écarter de plus en plus, & s'en former une particulière ; ils ne veulent rien faire ni dire qui ne s'éloigne du simple ; & malheureusement, quand on cherche l'extraordinaire, on ne trouve que des platitudes. Les gens d'esprit même n'en ont jamais moins, que lorsqu'ils tâchent d'en avoir.

On devroit sentir que le naturel qu'on cherche ne se trouve jamais, que l'effort produit l'excès, & que l'excès déceit la fausseté du caractère.

On veut jouer le brusque, & l'on devient féroce ; le vis, & l'on n'est que pétulant & étourdi ; la bonté jouée dégénère en politesse contrainte,

& se trahit enfin par l'aigreur : la fausse sincérité n'est qu'offensive, & quand elle pourroit s'imiter quelque tems, parce qu'elle ne consiste que dans des actes passagers, on n'atteindroit jamais à la franchise qui en est le principe, & qui est une continuité de caractère. Elle est comme la probité ; plusieurs actes qui y sont conformes n'en font pas la démonstration, & un seul de contraire la détruit.

Enfin, toute *affection* finit par se déceler, & l'on retombe alors au-dessous de sa valeur réelle. Tel est regardé comme un sot après, & peut-être pour avoir été pris pour un génie. On ne se vange point à demi d'avoir été la dupe.

Soyons donc ce que nous sommes ; n'ajoutons rien à notre caractère ; tâchons seulement d'en retrancher ce qui peut être incommode aux autres & dangereux pour nous-mêmes. Ayons - le courage de nous soustraire à la servitude de la mode, sans passer les bornes de la raison. (*Duclos, considérations sur les mœurs.*)

AFFECTION, f. f. Notre cœur est borné dans la faculté la plus douce, celle d'aimer. Elle n'a toute son activité que lorsqu'elle s'attache à peu d'objets, souvent même à un seul ; divisée entre plusieurs, elle perd beaucoup de sa force. Ce sont les passions qui lui donnent toute son énergie. On nomme *affection* le sentiment plus faible qui peut se partager entre divers objets. Il précède ordinairement les passions ; souvent même elles ne le détruisent pas tout-à-fait : il remplit avec douceur les fréquents intervalles où elles font moins sentir leur empire, & , lorsqu'elles s'éteignent, il leur survit. Elles s'attachent, ainsi que lui, à ceux dans lesquels l'amour-propre est charmé de trouver des rapports & des ressemblances ; & si elles vont plus loin, c'est qu'elles ont des mobiles de plus dans les biens & les plaisirs qu'elles espèrent trouver en eux. Elles ont le desir ; avec un attrait aussi puissant qui les entraîne, il ne faut pas s'étonner qu'elles forment des jugemens plus précipités & des choix plus inconsidérés. Lorsque ce desir ne s'est point fait entendre, il n'y a point de passion, & l'on peut mieux apprécier l'objet avec lequel on a des rapports ; mais on ne cherche & on n'aime en lui que les traits les plus beaux qu'on aime dans soi-même. Il ne faut pas qu'ils y soient dans un degré bien supérieur, car alors ils peuvent n'exercer qu'un sentiment d'admiration ou d'estime peu affectueux ; dans un degré égal ou inférieur, ils inspirent plus d'intérêt. La conformité d'inclinations ou de pensées me paroît nécessaire pour produire cet effet. Je sais que dans des liaisons, où le plaisir de la société paroît seul recherché, ainsi que dans les attachemens les plus intimes, il est ordinaire de voir ensemble des caractères qui paroissent opposés. Un homme vif vit souvent & ne peut vivre qu'avec un homme froid. Mais cette

différence, que leur humeur semble mettre entre eux, n'exclut pas plusieurs rapports essentiels, qui doivent être dans leurs sentimens & leurs opinions.

Le caractère affectueux a encore une autre bête, c'est la confiance. Aussi est-il le partage ordinaire de la jeunesse où l'expérience n'a point encore enlevé ce bien précieux. Il est vrai que cet âge est aussi celui des passions ; mais, comme elles n'y sont point dans toute leur énergie, elles laissent subsister un sentiment tranquille qui ne les combat point. Toutes les *affections* qu'un desir violent ne précipite point au-delà des bornes, supposent la pureté des sentimens naturels dans ceux qui les conçoivent. C'est ainsi que la bienveillance pour tous les hommes peut subsister malgré les intérêts contraires que la société fait naître, & malgré le mépris ou l'honneur qu'inspirent quelques-uns, lorsque des passions innées ne rendent point ces intérêts trop opposés, & qu'elles ne donnent point à cette horreur une cause injuste. C'est ainsi que le penchant, pour des hommes qui nous offrent l'image des vertus, que nous aimons ou que nous souhaitons dans nous-mêmes, ne s'affaiblit en nous qu'avec l'amour même de ces vertus. Quand ce penchant se porte longtemps vers le même objet, il conduit à un sentiment par dans les progrès comme dans son origine. Il est fondé sur une convenance qui a été examinée long-tems, & sans une forte prévention. L'imagination ne l'a point d'abord exagérée. C'est la raison qui l'a naturellement développée. Tous les traits en ont été vu successivement ; le jugement n'a point été troublé par leur confusion. La plupart des attachemens qui étonnent par leur confiance, n'ont point eu d'autre principe. Combien d'amitiés solides se sont essayées, pour ainsi dire, dans une *affection* douce & tranquille avant d'être bien tendre, agréable avant d'être un besoin ! L'amour même doit quelques choix excellens, quelques unions longues & délicieuses à ce penchant trop faible dans son origine, pour écarter la raison, qu'elle dirige avec trop de soin pour en rien craindre ensuite.

C'est une sympathie aperçue qui commence les attachemens, c'est une sympathie éprouvée qui les anime & les soutient.

AFFLICTION, f. f. On emploie ce mot pour désigner tout mal qui accable l'âme & qui l'abat ; calamités publiques ou particulières, infirmités ou maladies douloureuses, indigence ou privation de plusieurs choses nécessaires, travail trop long ou trop pénible, mépris, contradictions, injustices, persécutions, contre-tems, accidens & revers, perte de biens, deuils occasionnés par la mort de parens ou de personnes qui nous sont chères, honte & remords causés par le sentiment de nos péchés & de nos imprudences, la mort enfin avec tous ces avant-coureurs, telles

sont les principales *afflictions* dont la vie humaine est traversée. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Les Anglois, les pleurs immolérés, savez vous d'où ils viennent ? du désir de se montrer sensible. On ne cède pas à la douleur, on veut en faire parade : ce n'est jamais pour soi seul qu'on est affligé. Malheureuse folie ! la douleur même a son ostentation !

La tristesse est, de tous les tableaux, celui dont les spectateurs se laissent le plus promptement. Récente, elle trouve des consolateurs, elle intéresse quelque âme sensible. Vieillesse elle ; on s'en moque ; & l'on fait bien ; car elle est ou fautive ou insensée.

Une âme qui connoît la vérité, qui fait distinguer le bien du mal, qui n'apprécie les objets que d'après leur nature, & non d'après l'opinion, qui, par la pensée, se porte dans tout l'univers, en suit tous les mouvemens, mais revient de la spéculation à la pratique ; une âme dont la grandeur & la force ont pour base la justice, qui résiste aux menaces comme aux caresses, qui commande à la mauvaise fortune comme à la bonne, qui s'élève au-dessus des événemens nécessaires ou fortuits, qui ne voudroit pas de la beauté sans décence, de la force sans tempérance & sobriété ; en un mot, une âme intèpre, inébranlable, que la violence ne peut abattre, ni le sort enorgueillir ou humilier : une telle âme est le tableau de la vertu.

Le guerrier qui veille sur les retranchemens, sans craindre aucune invasion, peut être aussi brave que celui qui, les jambes coupées, se traîne encore sur les genoux, & s'obstine à ne pas rendre les armes : mais les acclamations ne retentissent que pour ceux qui reviennent sanglans du champ de bataille. J'aime la vertu qui s'est exercée, débattue, fatiguée contre la fortune. Quoi ! je ne préférerois pas à la main saine & entière du guerrier le plus intèpre, la main tronquée, les chairs retirées de Mutius Scævola ? Bravant à la fois la flamme & l'ennemi, il se tient immobile, il regarde fixement sa main couler sur des charbons, jusqu'à ce que Porfenna, insensible à son supplice, mais jaloux de sa gloire, fit arracher de force le brasier. Je ne mettrois pas cet héroïsme au premier rang ! Oui, je le préfère à ces tranquilles vertus que la fortune n'a jamais éprouvées. Pourquoi ? parce qu'il est plus rare de vaincre un ennemi par le sacrifice de sa main, que par les traits dont elle est armée. Eh quoi ! me dira-t-on, souhaiteriez-vous un semblable bonheur ? Pourquoi non ? l'on est incapable de pareilles actions, quand on ne va pas jusqu'à les désirer.

Quand un sage résiste à la douleur, peut-être a-t-il toutes les vertus à ses ordres, quoiqu'on n'en voie qu'une, & sur tout la patience. Il a le courage ; c'est lui qui souffre, qui endure,

qui persévère : la prudence ; c'est elle qui inspire les résolutions fortes, qui conseille de souffrir courageusement ce qu'on ne peut éviter : la constance ; c'est elle qui rend l'homme inébranlable dans les projets, & supérieur à la violence : enfin, il a tout le cortège des vertus, elles sont inséparables ; toutes les actions honnêtes sont exécutées par une seule vertu, mais de l'avis de toutes. (*Morale de Sénèque.*)

AIMABLE. Voyez PLAIRE.

AMBITION, f. f. C'est la passion qui nous porte avec excès à nous agrandir. Il ne faut pas confondre tous les ambitieux : les uns attachent la grandeur solide à l'autorité des emplois ; les autres à la richesse ; les autres au faîte des titres, &c. Plusieurs vont à leur but sans nul choix des moyens ; quelques-uns par de grandes choses, & d'autres par les plus petites : ainsi celle ambition passe pour vice, telle autre pour vertu ; telle est appelée *force d'esprit*, telle *orgueil* & *bas-esse*.

Toutes les passions prennent le tour de notre caractère. Il y a, s'il est permis de s'exprimer ainsi, entre l'âme & les objets, une influence réciproque. C'est de l'âme que viennent tous les sentimens : mais c'est par les organes du corps que passent les objets qui les excitent ; selon les couleurs que l'âme leur donne : selon qu'elle les pénètre, qu'elle les embellit, qu'elle les déguise, elle les relève, ou elle s'y attache. Quand on ignoreroit que tous les hommes ne se ressemblent point par le cœur, il suffiroit de savoir qu'ils envisagent les choses selon leurs lumières, peut-être encore plus inégales, pour comprendre la différence qui distingue les passions qu'on désigne du même nom : si différemment partagés d'esprit, de sentimens & de préjugés, il n'est pas étonnant qu'ils s'attachent au même objet sans avoir en vue le même intérêt ; & cela n'est pas seulement vrai des ambitieux, mais aussi de toute passion. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Peu de philosophes ont parlé de cette passion avec plus de justesse & de profondeur que Charron. Nous nous gardons bien de le traduire en français moderne.

L'*ambition*, qui est une faim d'honneur & de gloire, un désir glouton & excessif de grandeur, est une bien douce passion qui se coule aisément dans les esprits plus généreux, & ne s'en tire qu'à peine. Nous pensons devoir embrasser le bien, & entre les biens nous estimons l'honneur plus que tout, voilà pourquoi nous le courons à force : l'ambitieux veut être le premier, jamais ne regarde derrière, mais toujours devant ceux qui le précèdent ; & lui est plus grief d'en laisser passer un devant, qu'il ne prend de plaisir d'en laisser mille derrière, *Habet hoc vitium omnia*

Ambitio, non respicit. Elle est double, l'une de gloire & honneur, l'autre de grandeur & commandement : celle-là est utile au monde, & en certain sens permise, comme il sera dit, celle-ci pernicieuse.

L'*ambition* a sa semence & sa racine naturelle en nous : il y a un proverbe qui dit « que nature se contente de peu », & un autre tout contraire, « que nature n'est jamais faoule ni même contente », toujours desiré, veut monter & s'enrichir, & ne va point seulement le pas, mais court à bride abattue, & se rue à la grandeur & à la gloire, *natura nostra imperii est avida, & ad impendam cupiditatem p'iceps.* Et de force qu'ils courent, souvent se rompent le cou, comme tant de grands hommes à la veille & sur le point d'entrer & jouir de la grandeur qui leur avoit tant coûté : c'est une passion naturelle, très-puissante, & enfin qui nous laisse bien tard, dont quelqu'un l'appelle *la chemise de l'ame*, car c'est le dernier vice duquel elle se dépour l'e. *Etiā sapientibus cupidō gloriæ novissima exultat.*

L'*ambition*, comme c'est la plus forte & puissante passion qui soit, aussi est-elle la plus noble & hautaine ; sa force & puissance se montrent en ce qu'elle maîtrise & surmonte toutes autres choses, & les plus fortes du monde, toutes autres passions & cupidités, même celles de l'amour, qui semble toutefois contester de la primauté avec celle-ci. Comme nous voyons en tous les grands ; Alexandre, Scipion, Pompée, & tant d'autres qui ont courageusement refusé de toucher les plus belles dames qui étoient en leur puissance, brûlant au telté d'*ambition*, voire cette victoire de l'amour seroit à leur *ambition*, sur tout en César : car jamais homme ne fut plus adonné aux plaisirs amoureux, & de tout sexe, & de toutes sortes, témoins tant d'exploits, & à Rome, & aux pays étrangers, ni aussi plus soigneux & curieux de sa personne ; toutefois l'*ambition* l'emportoit toujours : jamais les plaisirs amoureux ne lui firent perdre une heure de tems, qu'il pouvoit employer à son agrandissement ; l'*ambition* régnoit en lui souverainement, & le possédoit pleinement. Nous trouvons au rebours qu'en Marc-Antoine, & autres, la force de l'amour a fait oublier le soin & la conduite des affaires. Mais, quand toutes deux seroient en égale balance, l'*ambition* emporteroit le prix. Ceux qui veulent l'amour plus forte, disent qu'elle tient à l'ame & au corps, & que tout l'homme en est possédé, voire que la santé en dépend ; mais au contraire il semble que l'*ambition* est plus forte à cause qu'elle est toute spirituelle. Et de ce que l'amour tient aussi au corps, elle en est plus faible, car elle est sujette à satiété, & puis est capable de remèdes corporels, naturels & étrangers comme l'expérience le montre de plusieurs qui par divers moyens ont adouci, voire éteint l'ardeur & la force de cette passion ; mais l'*am-*

bition n'est capable de satiété, voire elle s'esguise par la jouissance. & n'y a remède pour l'éteindre, étant toute en l'ame même, & en la raison.

Elle vaine aussi l'amour non-seulement de sa santé, de son repos, car la gloire & le repos sont choses qui ne peuvent loger ensemble, mais encore de sa propre vie, comme montra Agrippina, mère de Néron, laquelle désirant & consultant pour faire son fils empereur, & ayant entendu qu'il le seroit, mais qu'il lui coûteroit la vie, répondit le vrai mot d'*ambition*, *occidat modò imperet.*

Tiercement l'*ambition* force toutes les loix, & la conscience même, disant les docteurs de l'*ambition* qu'il faut être par tout homme de bien, & perpétuellement obéir aux loix, sauf au point de régner, qui seul mérite dispense, étant un si friant morceau, qu'il vaut bien que l'on en rompe son jeûne, *qu'il violandum est jus, regnandi causâ violandum est, in cæteris pietatem colas.*

Elle foule & méprise encore la révérence & le respect de la religion, témoin Hiérobœm, Mahumet, qui ne le foule & permet toute religion, mais qu'il régné : & tous les hétérodoxes qui ont mieux aimé être chefs de part en erreur & menterie, avec mille défordres, qu'être disciples de vérité ; dont a dit l'apôtre, que ceux qui se laissent embabouiner à cette passion & cupidité, sont naufrage & s'égarent de la foi, & s'embarassent en diverses peines.

Bref, elle force & emporte les propres loix de nature ; les meurtres des parens, enfans, frères sont venus de-là : témoin Absalon, Abimélech, Athalia, Romulus, Sci, soi des Perses, qui tua son père & son frère ; Soliman, Turc, les deux frères : ainsi rien ne peut résister à la force de l'*ambition*, elle met tout par terre, aussi est-elle hautaine, & ne loge qu'aux grandes ames, voire aux anges.

Ambition n'est pas vice ni passion des petits compagnons, ni de petits & communs efforts, & actions journalières ; la renommée & la gloire ne se prostitue pas à si vil prix : elle ne se donne & ne suit pas les actions simplement & seules ment bonnes & utiles, mais encore rares, hautes, difficiles, étranges & injustes. Cette grande faim d'honneur & de réputation basses & bellétreuses, qui la fait coquer courtes toutes sortes de gens, & par tous moyens, voire abjects, à quelque prix que ce soit, est vilaine & honteuse : c'est honte d'être ainsi honoré ; il ne faut point être avide de gloire plus que l'on n'en est capable : de s'enfuir & de s'élever pour toute action utile & bonne, c'est montrer le cul en haussant la tête.

L'*ambition* a plusieurs & divers chemins, & s'exerce par divers moyens ; il y a un chemin

droit & ouvert, tel qu'ont tenu Alexandre, César, Thémistocles, & autres. Il y en a un autre oblique & couvert, que tiennent plusieurs philosophes & professeurs de piété, qui viennent au-dedans par derrière, semblables aux tireurs d'aviron qui tirent & tendent au port, lui tournant le dos, ils se veulent rendre glorieux de ce qu'ils méprisent la gloire. Et certes il y a plus de gloire à fouler & refuser les grandeurs, qu'à les désirer & en jouir, comme dit Platon à Diogènes; & l'*ambition* ne se conduit jamais mieux, selon soi, que par une voie égarée & inusitée.

C'est une vraie folie & vanité qu'*ambition*; car c'est courir & prendre la fumée au lieu de la lueur, l'ombre pour le corps, attacher le contentement de son esprit à l'opinion du vulgaire, renoncer volontairement à sa liberté, pour suivre la passion des autres, se contraindre à déplaire à soi-même pour plaire aux regards, faire prendre ses affections aux yeux d'autrui; n'aimer la vertu qu'autant qu'elle plaît au vulgaire, faire du bien non pour l'amour du bien, mais pour la réputation, c'est ressembler aux tonneaux qu'on perce: l'on n'en peut rien tirer qu'on ne leur donne du vent.

L'*ambition* n'a point de borne; c'est un gouffre qui n'a ni fond ni rive: c'est le vuide que les philosophes n'ont encore pu trouver en la nature; un feu qui s'augmente avec la nourriture que l'on lui donne. En quoi elle pale justement son maître, car l'*ambition* est juste seulement en cela, qu'elle suffit à sa propre peine, & se met elle-même au tourment. La roue d'Ixion est le mouvement de ses desirs, qui tournent & retournent continuellement de haut en bas, & ne donnent aucun repos à son esqrie.

Ceux qui veulent flatter l'*ambition* disent qu'elle sert à la vertu, & est un aiguillon aux belles actions; car pour elle on quitte les autres vices, & enfin elle-même pour la vertu; mais tant s'en faut, l'*ambition* cache bien quelquefois les vices, mais ne les ôte pas pourtant, ains les couvre pour un tems sous les trompeuses cendres d'une malicieuse félicité, avec espérance de les renflammer tout-à-fait, quand ils auront acquis assez d'autorité, pour les faire régner publiquement & avec impunité. Les serpents ne perdent pas leur venin pour être engourdis par le froid; ni l'ambitieux ses vices pour les couvrir par une froide dissimulation; car, quand il est parvenu où il se demandoit, il fait sentir ce qu'il est; & quand l'*ambition* quitteroit tous les autres vices, si ne quitte elle jamais soi-même. Elle pousse aux belles & grandes actions, le profit en revient au public; mais qui les fait n'en vaut pas mieux; ce ne sont œuvres de vertu, mais de passion. Elle se tairait aussi de ce beau mot: nous ne sommes pas nés pour nous, mais pour le public; les moyens que nous tenons à monter, & après

être arrivés aux états & charges, montrent bien ce qui en est, que ceux qui sont en la danse le baient la conscience, & trouveront qu'il y a autant ou plus du particulier, que du public. (CHARRON.)

AMÉNITÉ, c. f. C'est dans le caractère, dans les mœurs ou dans le langage, une douceur accompagnée de politesse & de grace. L'*aménité* prévient, elle attire, elle engage, elle fait souhaiter de vivre avec celui qui en est doué.

Un peuple sauvage peut avoir de la douceur; mais l'*aménité* n'appartient qu'à un peuple civilisé.

La société des hommes entr'eux, & sans les femmes, auroit trop de rudesse; ce sont elles qui, par l'émulation d'agréments qu'elles leur inspirent, leur donnent de l'*aménité*.

Aménité se dit aussi, & dans le même sens, du style d'un écrivain; & cette qualité convient particulièrement au familier noble & aux ouvrages de sentiment. Le style d'Ovide, celui d'Anacréon, celui de Fontenelle est plein d'*aménité*. On peut aussi le dire du style héroïque; & c'est une des qualités de la prose de Télémaque.

L'*aménité*, la délicatesse, la mollesse du style; la foiblesse même sympathisent ensemble. On ne dit point, d'un style vigoureux, énergique & fort, qu'il a de l'*aménité*. (M. MARMONTIL.)

AMITIÉ, c. f. Tout le monde vante l'*amitié*; peu de gens la connoissent, presque personne n'en remplit les devoirs. D'où peut venir cette contradiction de sentiments & de conduite? Ne ieroit-ce point qu'à la vanter, on se fait honneur; qu'à la connoître, on trouve de quoi se condamner; qu'à remplir les devoirs qu'elle exige, on s'impose un joug souvent incommode?

Les éloges qu'on ne cesse de lui donner, & le respect que tous les peuples, même les plus barbares, ont pour elle, sont des témoignages irréprochables de son excellence. Mais plus l'*amitié* est excellente, plus il paroît important qu'elle soit bien connue. C'est par-là seulement que, d'une admiration stérile, on peut conduire les hommes à la possession & à l'usage d'un bien si précieux. Je sais que ce n'est pas toujours leur rendre un service agréable, que de dissiper leurs illusions. D'un côté, ceux qui, au milieu d'une foule d'amis, dont ils sont assésés à toute heure, ouvrent les yeux, & en recherchent un sans le pouvoir trouver, s'en prendront à moi comme à un ennemi qui les leur a tous enlevés. De l'autre, ces habiles imposteurs dont j'aurai découvert l'artifice; ces gens qui verront que ce fantôme d'*amitié*, autrefois si utile pour eux, ne leur attirera plus que du mépris ou de l'horreur, ne me le pardonneront

donneront jamais. Loin de m'allarmer de ce danger, je serois trop content de moi, si je pouvois me promettre de mériter leur ressentiment, & de déromper les uns en décriant les autres.

Mais je ne me flatte point. Les crédules, à qui, pour avoir de faux amis, il n'en coûte que d'être riches & heureux, ne voudront point, pour en acquérir de véritables, se donner la peine de les chercher ou de les faire. Que fairoient même s'ils voudroient les avoir faits, ou les avoir trouvés, quand ils en connoîtront bien le caractère? Et ceux qui, sous le masque d'amis, en profanant le nom, mépriseroient toutes mes réflexions, & laisseront le soin de leur apologie à l'amour-propre, qui ne saura que trop les défendre.

En effet, entre ceux qui pourront lire ce traité, le moyen de trouver un homme qui, après avoir sérieusement examiné tous ceux qu'il croit aimer, ou dont il se croit aimé lui-même, ait assez de courage pour s'avouer qu'ils ne tiennent qu'à sa place & à sa fortune; qu'il ne tient de son côté qu'à son intérêt ou à son plaisir, & que le mérite & la vertu n'ont point seuls formé les nœuds qui les unissent.

Il est pourtant vrai que l'amitié n'est autre chose qu'une parfaite union des cœurs, formée par le mérite & par la vertu, & confirmée par la ressemblance des mœurs. Toute autre liaison n'est qu'une société mercénaire, & indigne d'un nom si saint.

C'est donc une erreur fort grossière, quoique fort commune, que de confondre l'amitié avec cette espèce de commerce ordinaire, que les alliances, les emplois, les affaires & les bienfaisances établissent entre les hommes. Cet échange qui s'y fait de visites, de complimens, de soins, d'offices, ne ressemble non-plus à une sincère amitié que le déréglement à l'ordre, que le vice à la vertu.

Ce n'est pas que je prétende condamner cette sorte de correspondance, que le bien de la société a introduite, & que l'honnêteté a polie. Je n'en blâme que l'excès. Je voudrois que l'abus n'en eût pas été porté si loin; & qu'au langage & aux autres démonstrations extérieures, on pût encore distinguer la simple politesse d'avec la tendre amitié. Pourquoi, à la moindre occasion, courir avec tant d'ardeur chez des gens que souvent l'on n'estime guères, que peut-être on méprise, que certainement on n'aime point? Pourquoi, s'il est mort un de leurs parens que nous ne connoissons pas, dont la vie leur étoit à charge, ou qui en mourant lève un obstacle aux souhaits que nous formons pour d'autres personnes, protester que l'on est très-sensible à une douleur que rarement ils ont, & que nous ne ressentons jamais nous-mêmes? Pourquoi, s'il leur arrive une fortune, un honneur que quel-

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

quelque fois nous leur envions, leur jurer que nous en avons l'âme pénétrée de joie? Enfin, pour quoi accabler d'embrassades & de caresses des gens que l'on vient de déchirer par les discours, ou contre qui le moment d'après l'on va se déchainer?

Si nous prétendons que ces démonstrations & ces paroles signifient tout ce qu'elles semblent dire, notre conduite n'est que faufleré; & si nous ne voulons ni les donner ni les recevoir pour ce qu'elles font entendre, elle n'est que puérilité.

Se chercher avec empressement, pour se dire à l'envi des paroles vuides de sens, ou pour faire l'un devant l'autre des contorlions vuides de sentimens, c'est peut-être de toutes les momeries la plus ridicule; c'est s'occuper d'un commerce de sons & de postures. Aussi voulant en être cru, & en croire les autres dans ces occasions, c'est une infamie ou une extravagance; c'est ne travailler qu'à faire des dupes, ou à l'être.

Il y auroit de l'imprudence, je l'avoue, & peut-être de la férocité à ne communiquer avec les hommes que pour leur dire tout ce qu'on pense. Comme le fond de leur nature offre cent vices pour une vertu; la sincérité trop scrupuleuse, & que rien ne pourroit contenir, dégénéreroit nécessairement en satire continuelle, & bientôt en injures & en invectives. La malignité même qui ne manqueroit jamais de s'y mêler, achèveroit de gâter tout. Ces vérités presque toujours désagréables, que l'on s'empresse d'écouter de se dire les uns aux autres, allumeroient à la fin la bile des plus modérés. Ce ne seroit plus que dissensions; & la société tomberoit dans un désordre dont rien ne pourroit la tirer.

C'est donc avec beaucoup de raison que les loix de l'honnêteté ont introduit cette sage dissimulation, qui nous oblige à nous taire sur ce que nous n'avons pas droit de reprendre; & à supporter dans les autres ce qu'il faut que les autres supportent dans nous-mêmes à leur tour.

Laissons à ceux qui en sont chargés le soin de nous marquer nos défauts; la vérité n'est déjà sujette qu'à trop de ménagemens, si on veut la faire compatir avec l'amitié: que seroit-ce s'il falloit la faire subsister au milieu des personnes indifférentes? Mais n'y auroit-il point sur cela de tempérament à prendre? Ne pourroit-on point s'en tenir à ne pas dire tout ce que l'on pense, sans se permettre jamais de dire ce qu'on ne pense pas? C'est assez donner à la politesse, que de n'être pas toujours exactement finétre. Ne souffrons point qu'elle abuse de ses droits, jusqu'à nous rendre faux. Cachons, puisqu'elle le veut, notre dégoût; mais en sa place ne faisons point paraître d'admiration. Ne montrons point notre stoïcisme, mais ne nous parons point de vivacité.

D

Dissimulons notre ennui ; mais ne prenons point le masque du transport & du ravissement. Enfin, ne blâmons point ce qui nous blesse ; mais ne louons point ce qui nous déplaît.

Voilà quelles sont les bornes de l'honnêteté & de la politesse : l'amitié en a de bien plus étroites. On peut être accessible à tout le monde ; on ne doit être empreint que pour très-peu de personnes, c'est-à-dire, pour ses amis.

Quoique je renferme l'amitié dans un petit nombre d'amis, je prévois que j'aurai de grandes contradictions à essuyer. On ne manque pas de philosophes, qui, après avoir fait une étude particulière de l'amitié, ont prétendu qu'elle ne pouvoit subsister qu'entre deux personnes, & que la pluralité la détruisoit. Ils disent que l'essence de l'amitié consiste dans une union si parfaite de deux amis, qu'elle n'en fait plus qu'un. Selon eux, ce sont deux corps qu'un seul esprit anime.

De ce principe, ils concluent que, si la nature a déjà mis à cette union de deux personnes des obstacles presque insurmontables, on se jette dans le fabuleux & dans l'impossible, dès qu'on s'imagine la pouvoir établir entre un plus grand nombre. Un homme n'a déjà que trop de peine à s'accorder avec lui-même, il passe subitement de l'excès de la joie à l'excès de la tristesse ; il méprise le soir ce qu'il a poursuivi le matin avec ardeur. Combien la sagesse n'a-t-elle point à travailler sur lui avant qu'elle puisse le fixer, ou le rendre un peu moins variable ? Quels efforts n'a-t-elle donc pas à faire pour le concilier parfaitement avec un autre ? C'est-là le terme où elle doit s'arrêter. Si elle entreprend d'aller plus loin, il est nécessaire qu'elle s'égare. L'union de deux personnes est le chef-d'œuvre de la nature, de la raison & de la fortune, qui concourent à la former. L'union d'un plus grand nombre est une chimère. La vraie amitié ne souffre qu'une volonté entre les amis. Il n'est pas possible de tenir dans cet état quatre ou cinq personnes. Les intérêts, les passions, les caprices ont des mouvemens trop différens, pour aller d'un pas si égal à la même fin. Ainsi, lorsque des devoirs contraires entraînent les amis vers des choses opposées, il faut bien que le nœud qui les attache, se rompe. Les mêmes inconvéniens, il faut l'avouer, se rencontrent dans l'union de deux amis. Aussi, la difficulté qu'il y a d'éviter ces écueils est ce qui rend l'amitié si rare. Après tout il peut arriver que la fortune & la prudence sauvent deux personnes, comme par miracle, à travers ces dangers ; mais le sentier est trop étroit, pour croire que ni la prudence, ni la fortune y puissent faire marcher quatre ou cinq personnes de front.

Quelque plausibles que soient ces raisons, elles

me paroissent peu solides. Je conviens que l'amitié est plus stable, qu'elle est moins sujette aux accidens attachés à la condition humaine, entre deux amis, qu'entre un plus grand nombre ; mais je ne puis même la croire impossible entre plusieurs personnes. Véritablement il est à craindre que le cœur, partagé entre tant de devoirs différens, ne s'acquiesce bien d'aucun. Les hommes foibles & bornés, tels qu'ils sont, n'ont qu'une certaine mesure de sentimens. Ceux qui rassemblent un trop grand nombre d'objets, peuvent aisément la passer. Mais aussi ceux qui ne s'attachent qu'à un seul, peuvent bien ne la pas remplir. Que l'on consulte l'expérience dont le témoignage dans ces matières vaut bien les plus subtils raisonnemens. Elle nous dit qu'une mère aime cinq ou six enfans à la fois ; que la même tendresse qui l'occupe du soin de les élever, ne l'empêche point de se livrer à tous les devoirs que son père, avancé en âge, peut demander pour sa conservation. La joie qu'elle a de voir les uns se fortifier & croître, ne la rend point insensible au chagrin de voir l'autre s'affoiblir de jour en jour, & tomber.

Quoique l'essence de l'amitié consiste dans l'union des volontés, il n'est point impossible d'en réunir plus de deux ensemble. Il suffit de leur trouver un centre commun, où tous leurs mouvemens tendent également, & où elles puissent se rencontrer & se confondre. Ce centre commun, c'est la vertu où les amis vont par différentes routes. Comme ils ne consultent qu'elle dans tout ce qu'ils ont à faire ; comme ils ne veulent tous que ce qu'elle leur prescrit, on peut dire d'eux très-véritablement que, n'étant animés, remués, conduits que par elle, ils n'ont qu'une ame, qui est le principe unique de leurs affections & de leurs desirs.

C'est à la voix de cette souveraine, que disparaissent ces caprices & ces déréglemens de l'humeur, qui rendent si souvent un seul homme contraire à lui-même. La vertu se fait entendre aux amis ; tous obéissent, tous courent où son ordre les appelle.

Si les états, si les familles peuvent réunir tant de personnes, pour en former des corps, qu'un même esprit réunie, conduit à un même terme ; pourquoi, ce que la raison seule peut faire sur des gens que le hasard assemble, & qui souvent ne s'aiment guères, la raison, soutenue d'une vertueuse tendresse, ne le pourra-t-elle point sur des gens qui, pour aimer, se choisissent eux-mêmes ?

On prétendra peut-être qu'il s'ensuit de mes principes, que tous les gens de bien sont amis, parce que la vertu leur sert de rous de mobile. La conséquence pourroit être juste pour l'estime. Si tous les gens de bien se connoissoient, ils s'estimeroient ; & sans doute tous ceux qui se con-

noissent, s'estiment. Mais, quoique l'estime soit si bien le fondement de l'amitié, que l'amitié ne puisse subsister sans elle, il est pourtant vrai que l'estime seule ne forme point l'amitié.

L'estime est un jugement que l'esprit fait du mérite qu'il a connu. L'amitié est une inclination du cœur, vers un objet que l'esprit lui présente comme digne d'estime, & que le cœur lui-même trouve aimable.

Ce n'est donc pas suffisant pour devenir ami de quelqu'un, que d'être rempli d'estime pour lui. Quand cette estime iroit jusqu'à l'admiration, si vous n'étes encore prévenu en sa faveur par ce charme secret qui naît de l'air, des manières, & de tout le caractère, par ee je ne sai quoi plus facile à sentir, qu'à exprimer; vous l'admirez tout votre vie, sans en faire jamais votre ami. Les mœurs & l'esprit donnent bonne opinion d'un homme: les manières & l'humeur donnent envie de s'attacher à lui. En un mot, l'amitié ne peut être sans l'estime; l'estime peut être sans l'amitié.

Quand je fouriers qu'on peut avoir plusieurs amis en même tems, c'est sans dessein de blâmer ceux qui le nient. C'est bien assez, que d'obtenir d'eux qu'ils tolèrent un état moins parfait. Il faut leur faire justice. Ils ont de l'amitié une plus haute idée que nous ne l'avons. Celle qu'ils nous proposent est certainement plus solide, plus active & plus forte. Mais ne pourroit-on point souhaiter qu'ils nous fissent gracie en faveur de l'infirmité humaine; que, regardant l'amitié comme le bien public dont nous jouissons, ils n'en bornassent pas si fort l'usage, qu'ils nous le rendissent presque inutile. Il y a tant d'accidens qui nous séparent de nos amis, ou qui nous les enlèvent; il faut tant de tems pour les faire, que nous réduire à un seul, c'est nous exposer le plus souvent à n'en avoir point. L'unité d'ami est un degré de perfection plus merveilleux, plus pur, & même plus beau, à proposer dans les livres; la pluralité d'amis est plus pratique, plus utile, plus commode dans le commerce. Si nos amis doivent rectifier nos vices, redresser nos démarches, favoriser nos entreprises, adoucir nos maux, multiplier nos plaisirs, nous modérer dans la bonne fortune, nous soutenir dans la mauvaise; n'est-il pas évident que nous recevons ces différens offices avec plus de plénitude & d'efficacité de plusieurs, que d'un seul qui aura peut-être plus d'ardeur, mais qui certainement aura moins de lumière & moins de force.

Qu'on ne prétende pas conclure de-là que je règle l'amitié par l'utilité. A regarder l'amitié dans une certaine précision, l'amour-propre inséparable de tout ce que nous faisons, nous y fait chercher notre avantage. C'est ce qu'elle a de commun avec toutes nos actions, & avec la vertu même. Mais ce n'est point la nature particulière de l'amitié.

L'utilité n'en doit point être le principe: mais elle peut en être le fruit. L'amitié a été donnée pour servir d'appui à la vertu, & c'est présumer trop de la faiblesse humaine, & la servir mal, que la réduire à n'en avoir qu'un seul. Parcourons les siècles les plus illustres de l'antiquité, nous rouverons que les grands hommes qui en ont été l'ornement, ne se sont point bornés à un seul ami. Socrate, Platon en ont eu plusieurs. L'amitié de Scipion l'Africain & de Lelius est célèbre encore aujourd'hui. Mais on n'ignore pas qu'elle embrassoit plusieurs autres amis qui leur étoient communs; leurs noms même ont passé jusqu'à nous. On sait que de ce nombre étoient Quintus-Scipion, Philus, Rupilius, Mummius, Térence, Lucile.

On ne peut douter que Cicéron & Pline le jeune n'en aient eu plusieurs; ils en ont immortalisé la mémoire par leurs ouvrages. Caton, tout austère qu'il étoit, eut plus d'un ami. S'il aimait tendrement Cépion son frère & Brutus son neveu, il ne hérit pas moins Lucule, Cicéron, Hortensius & Munatius. Enfin, dans cet ingénieux dialogue, où Lucien, pour nous conserver des modèles parfaits de l'amitié, introduit un grec & un scythie, dont l'un prétend convaincre l'autre qu'elle n'est en nul lieu si connue & si honorée que dans son pays, il nous fait clairement entendre que ces deux nations se la renfermoient point nécessairement entre deux personnes. Car le scythe & le grec rapportent chacun un exemple de trois hommes qui avoient su être parfaitement amis, sans que leur amitié ainsi partagée en fût moins tendre, moins vive & moins forte.

Il ne faut pas croire aussi que l'on puisse s'en permettre un grand nombre. Il seroit difficile de le fixer. Les scythes le bornoient à trois. Mais la seule règle qui paroisse sur cela inflexible, c'est que le plus petit nombre est le plus sûr. Si celui qui n'a qu'un ami court risque d'en manquer souvent, celui qui en a un trop grand nombre peut compter qu'il n'en a point.

Personne ne veut être trompé, moins en amitié qu'en tout le reste. Comme elle est le plus précieus de tous les biens, on ne la peut échanger contre ceux de la plus grande valeur. Il n'y a point d'équivalent pour elle.

Ainsi, celui qui se répand dans un grand nombre d'amis, ne pouvant donner à chacun d'eux qu'une petite partie de sa tendresse, de son attention & de ses soins ne doit pas s'attendre à retirer d'eux plus qu'il ne leur donne. La mesure est égale. Ceux qui n'aiment que médiocrement, ne sont que médiocrement aimés. On ne peut douter que des affections si partagées ne soient très-faibles. Celles qu'ils reçoivent en échange, sont de la même espèce. On ne veut point se livrer à des gens dissipés, ou ceux qui semblent s'y li-

viens, sont des gens aussi dissipés qu'eux. Cette sorte d'affection légère & languissante peut bien former une liaison de politique & de bienfaisance: la générosité même & quelquefois la vanité peuvent lui donner un air d'amitié, mais jamais on ne peut en faire une amitié véritable.

Un sage, dont la maison paroîtoit trop petite pour lui, se contenta de répondre à ceux qui le lui dirent: « Plût à Dieu que je la pusse remplir de vrais amis » ! Pouvoit il mieux faire entendre que le comble des vœux, c'est d'en avoir un petit nombre.

En effet, outre les raisons que je viens de toucher, les difficultés qui se trouvent à choisir des amis, pourroient bien seules en exclure la multitude. Il est si difficile de réussir dans ce choix, si dangereux de s'y tromper, il faut, pour s'assurer & un examen si sévère, & tant d'épreuves, que la vie la plus longue fust à peine pour faire trois ou quatre choix de cette nature. D'où vient que tant d'amitiés si promptement liées, qu'elles avoient plus l'air d'amitiés qui se renouvellent après une longue séparation, que d'amitiés qui se forment; d'où vient, dis-je, que ces amitiés, si vives & si agréables dans leur naissance, ont duré si peu ? C'est qu'elles ont commencé trop-tôt. Se rencontrer, se plaire, s'aimer, se le dire, se lier, ne sont ordinairement qu'une même chose. On se voue l'un à l'autre; on se jure un attachement inviolable; & puis on s'examine; on se connoît; on se déplaît: on se dégoûte. Ce travers qu'on vient par la succession du tems, à découvrir dans l'esprit de son ami, cette incompatibilité d'humeur, ces défauts dans les principes & dans le cœur ne sont point survenus depuis que l'on s'est engagé: ils y étoient; peut-être même n'avoit-il pas eu soin de les cacher dans les plus secrets replis de l'âme. Mais ce n'est pas une merveille, que vous, qui n'avez pas pris la précaution de les chercher, ne les ayez pas découverts. C'est avant que de recevoir une monnoie, qu'il en faut faire l'essai. On ne l'essie plus qu'à ses risques, quand on l'essie après l'avoir reçue. Nous ne nous faisons point allée de justice. Nous attribuons au changement que nous nous figurons être survenu dans les qualités de nos amis, & quelquefois à notre légèreté, ce qui n'est qu'un effet naturel de notre imprudence. Nous croyons qu'ils ne sont plus ce qu'ils étoient, quand nous avons commencé à les aimer. Nous nous trompons, & une première erreur en a nécessairement amené une seconde. Quand nous nous sommes si légèrement embarqués, nous aimons en eux ce qu'ils n'avoient pas; quand nous les quittons, nous méprisons ce qu'ils avoient & ce qu'ils ont encore.

Voulez-vous donc vous faire des amis que vous gardiez long-tems ? foyez long-tems à les faire. Ne confondez pas le jargon du monde

avec le langage du cœur. Démêlez la superficie des manières d'avec le fond du caractère; distinguez ce qui plaît dans certains momens, de ce qui doit plaire toujours. Que le je ne sai quoi vous attire, mais qu'il ne vous entraîne pas. Jouez avec les joueurs; chassez avec les chasseurs; badinez avec les enjoués; raisonnez avec les savans; chacun d'eux peut avoir son usage dans certains tems de la vie; mais ne prenez jamais de ces liaisons qui doivent durer toujours, qu'avec un homme qui a le cœur noble & la raison saine.

Un vicieux ou un stupide ne peut être propre à l'amitié, ni en être digne. Comment compter sur eux ? La corruption du cœur ou l'aveuglement de l'esprit les fait à chaque pas chanceler ou tomber. Que peut-on aimer dans de telles gens ? Il faut sans cesse se précautionner contre l'un; & le mieux qu'on puisse faire, c'est de le supposer l'autre.

Si l'on cherche dans l'amitié principalement de la sûreté & de la douceur, il est évident qu'on ne les peut trouver avec eux. Celui-là vous échappe, quand vous le voulez employer; celui-ci vous nuit, quand il veut vous servir.

Il y a pourtant une grande différence à métrier entr'eux. Les personnes qui ont l'esprit le plus borné, ne sont pas tout-à-fait incoables des engagements de l'amitié, quoiqu'à dire vrai il ne soit pas aisé de les y amener, ni de leur en faire connoître la délicatesse. Cependant, comme l'amitié consiste plus dans la bonté des mœurs & dans le sentiment, que dans l'étendue des connoissances & des lumières; il est certain que les personnes d'un génie médiocre, pouvant avoir de bonnes mœurs, & être sensibles, peuvent aussi aimer.

Tout le secret pour eux, c'est de s'affortir. S'ils usent de cette précaution, leurs amitiés bien aussi sûres, aussi durables, & souvent moins orageuses que celles des personnes qui pensent & qui parleront mieux qu'eux.

Ainsi, lorsque je donne l'exclusion aux personnes sans esprit, je ne prétends pas leur donner une exclusion absolue: je veux seulement dire que l'amitié n'étant point une inclination aveugle, mais un sentiment éclairé; une personne raisonnable ne doit point faire tomber son choix sur un stupide, quoique d'ailleurs ce soit un fort honnête homme.

Il s'en faut bien que je pense de même des vicieux ou des scélérats. J'entends par vicieux un homme infecté de quelqu'un de ces vices qui attaquent les principes de l'honneur ou de la justice; & non un homme sujet à des foiblesses qui, toutes condamnables qu'elles sont, ne laissent pas d'être tolérées par les plus honnêtes gens. L'intérêt qu'ils ont eu, qu'ils ont, ou qu'ils craignent d'avoir, qu'on ne croie pas

que de telles faiblesses détruisent les principes de la vertu, les a fait convenir de regarder de pareils désordres, plutôt comme des infirmités de l'humanité, que comme des vices de la personne; & cette erreur, devenue presque générale, semble avoir fait une espèce de droit. Je parle ici en philosophe à tous les peuples, de quelque pays qu'ils soient, & non en chrétien, qui sait que l'opinion des hommes ne prescrit point contre les loix immuables de Dieu.

Je soutiens donc qu'un vicieux ou un scélérat (car je n'y mets point ici de différence) ne peut être un sujet propre pour l'amitié. Je passe plus loin, je ne conçois pas que l'amitié puisse subsister entre les scélérats.

Si, pour le prouver, je me contendois de dire qu'il n'y a point d'amitié sans vertu, on ne manqueroit jamais de me répondre que je suppose ce qui est en question. Il faut donc montrer par la nature même de l'amitié, & par le consentement unanime de toutes les nations, que la vertu y doit entrer.

Les peuples les plus polis, comme les grecs & les romains, ont cru que l'amitié est un sentiment né de l'estime que l'on a conçue pour quelqu'un, & confirmé par la ressemblance des mœurs. Si par l'amitié on vouloit entendre un *instinct* ou un *penchant aveugle* qui nous entraîne vers quelqu'un, sans que nous sachions pourquoi, ou une *liaison* que l'intérêt seul a formée; il faudroit bien convenir que l'amitié pourroit se trouver parmi les scélérats, puisque cet instinct exerce certainement son pouvoir sur eux, & qu'ils ne connoissent d'autre loi que leur intérêt. Ainsi, l'on ne doit point disputer avec ceux qui posent de pareils principes. Nous conviendrons que les scélérats peuvent être unis d'amitié dans le sens que ces personnes lui donnent. Mais nous les avertissons que, quand nous parlons d'amitié, nous n'entendons parler ni de ce penchant aveugle qu'imprime la nature, sans consulter la raison, ni de cette liaison que le seul intérêt forme sans écouter l'honneur. Ce n'est plus en ce cas qu'une dispute de mots, qui n'est pas assez sérieuse pour le sujet que je traite.

L'amitié dont je parle est celle que les honnêtes gens ont toujours vantée, comme le plus précieux trésor que les hommes puissent posséder. Il est clair qu'ils n'ont pas prétendu donner de si magnifiques éloges à une liaison formée, ou par l'instinct seul, ou par un fardé intérêt.

On ne s'est jamais avisé, même parmi les peuples les plus grossiers, d'exciter les hommes à suivre leur penchant, & à courir où l'intérêt les appelle; au contraire, la plupart des meilleures loix ne tendent qu'à réprimer les mouvemens de l'un & de l'autre, & à remédier au mal qu'ils produisent. Tous les sages leur déclarent la guerre, & ne sont occupés qu'à les combattre.

Cependant l'amitié a été en singulière vénération chez les peuples les plus barbares. Les scythes lui avoient dressé des autels. Cette nation féroce, dont le cimetière étoit la plus grande divinité, invoquoit l'amitié. Parmi eux rien n'étoit plus sacré que ses droits. Ils élevoient leurs enfans dans l'opinion qu'elle suppléoit à toutes les richesses, & qu'elle renfermoit toutes les vertus. Ils éternisoient la mémoire des amis illustres; & la haïe implacable qu'ils portoient à leurs ennemis & aux étrangers, ne les empêcha pas de bâtir des temples à Oreste & à l'ylade, & d'en faire des dieux.

Il est donc vrai que tous les peuples ont regardé l'amitié comme une chose infiniment estimable; & cela suppose, il faut avouer qu'ils ne l'ont jamais envisagée comme une liaison que forme un instinct aveugle, qui nous confond avec les plus vils animaux, ou un intérêt mercénaire qui nous mêle avec les hommes les plus indignes.

Aussi l'essence de l'amitié & tout son mérite consistant nécessairement dans le choix de l'ami, & dans un sentiment que le seul plaisir d'aimer fait naître, il s'ensuit nécessairement que le penchant aveugle qui exclut ce choix, & que la vue d'un intérêt particulier, qui détruit ce sentiment, ne peuvent jamais compatir avec l'amitié.

Ce qui constitue essentiellement l'amitié, ce qui la distingue de toutes les autres liaisons que les hommes peuvent former, c'est la connoissance du sujet, c'est le désintéressement du motif qui nous y attache.

En vain on donne de grands biens à un homme, si l'on ne connoît ni le besoin, ni le mérite de celui qui les reçoit; on passe pour fou, & le mieux qu'on puisse espérer, c'est de ne patoître que prodigue. En vain vous comblez de présents une personne de qui vous avez reçu de très-importans services, ou de qui vous attendez une très-grande fortune; on vous regarde ou comme un homme équitable qui fait payer ses dettes, ou comme un bon politique, ou un habile avare qui sème peu dans la vue de recueillir beaucoup. Pour mériter le nom de *libéral*, il faut donner à un homme digne, à qui l'on ne doit point ce qu'on donne, ou de qui l'on n'espère point retirer plus qu'il n'a reçu. De quelque autre manière que vous donniez, vous donnez sans être libéral.

Il en est de même de l'amitié. Pour mériter le nom d'*ami*, il faut aimer avec discernement & sans intérêt. De quelque autre manière que vous aimiez, vous aimez sans être ami.

Ainsi je conviens qu'il peut y avoir de l'union entre les scélérats, & nous n'en avons que trop d'exemples. Mais, comme cette union n'est formée que par l'intérêt qu'ils ont à se garder la foi & à se défendre réciproquement, elle ne doit point être honorée du nom d'amitié.

L'amitié doit être constante & inviolable; aussi a-t-elle des principes qui ne varient pas plus que la vertu dont ils dépendent. Comment se promettre cette constance dans l'union des scélérats? Qu'y a-t-il de plus sujet au changement que l'intérêt qui les unit? Les tems, les conjonctures, la disposition des esprits ou des affaires changent quelquefois si subitement, que telle chose nous convenoit hier, qui nous perd aujourd'hui. De là vient que cet homme auquel ils paroissent si attachés, qu'ils l'ont défendu un jour au péril de leur vie, ils le sacrifient le jour suivant au plus léger avantage. Fidèles ou perfides, sincères ou fourbes, aussi prêts à vous blâmer qu'à vous louer, à vous attaquer qu'à vous défendre, à vous pousser dans le précipice qu'à vous rendre la main; ils ne font agir leur cœur qu'au gré de leur besoin, ils ne mesurent rien qu'à leur utilité particulière.

Que conclure de tous ces principes? Qu'on ne peut donner à la liaison des scélérats d'autre nom que le nom de *cupidité*, de *société infâme & fautive*, qui ne doit inspirer que de l'horreur, & qu'en un mot toutes les autres unions, que l'estime n'a point formées, & qui ne se rapportent point à la vertu, ne peuvent être considérées que comme des engagements frivoles ou méconnaissables, qui ne méritent que du mépris.

Je n'accorde donc point le nom d'*amis* à ces gens que le jeu, les emplois, les occasions rassemblent. Il faut le refuser bien plus justement encore à ceux que les honneurs ou les richesses attirent. On doit user des uns comme de connaissances utiles ou agréables; on doit se servir des autres comme de vils esclaves.

Après cela, il seroit fort inutile de descendre dans le détail des qualités sur lesquelles on peut régler le choix de ses amis. C'est avoir tout dit, que d'avoir remarqué qu'on ne pouvoit trop les connoître avant que de s'unir à eux, & que les gens vertueux étoient seuls des sujets propres pour l'amitié. Le reste dépend de la conformité des mœurs, d'un goût, d'un charme secret dont il n'est pas aisé de tendre raison, des facilités que l'on a de lier commerce. D'autres y feroient peut-être entrer le rapport d'humeur. Pour moi je ne le juge pas absolument nécessaire. J'avoue que souvent il peut répandre plus d'agrément & de douceur dans le commerce; mais il ne rend certainement ni plus solide, ni plus sûr; & cela doit suffire.

Je ne fais même si cette parfaite correspondance d'humeur n'est point quelquefois plus contraire qu'avantageuse aux plaisirs de l'amitié. Si deux amis sont également mélancoliques, qui les réveillera? S'ils ont une égale vivacité, qui les modérera? S'ils aiment également à contredire, qui prendra soin de les accorder? Ne voit-on pas que la différence de leurs humeurs peut quel-

quefois contribuer aux charmes de leur amitié. La bile mêlée à la bile ne peut faire que des embrasemens; si l'on y mêle un peu de flegme, on fait un feu agréable. La mélancolie jointe à la mélancolie dégénère en sombre tristesse; l'enjouement joint à l'enjouement vire à une sorte de folie; l'enjouement joint à la mélancolie devient une joie raisonnable. Un esprit brusque est souvent querelleur, si vous lui opposez la brusquerie; un esprit souple est souvent tade, s'il rencontre en son chemin un autre esprit souple. Le brusque & le souple mêlés ensemble se tournent en une aimable vivacité.

C'est ce que deux illustres poètes, qui ont acquis un honneur immortel au théâtre françois ont parfaitement compris. La profonde connoissance qu'ils ont eue l'un & l'autre du cœur de l'homme, leur a fait remarquer que la conformité des humeurs étoit si peu nécessaire pour l'amitié, que leur différence assortissoit beaucoup mieux les amis.

Ils ont mis sur la scène deux amis, chacun dans la pièce qui passe pour leur chef-d'œuvre, & tous deux leur ont donné des humeurs différentes. Cornéille, dans la Rhodogune, introduit, comme principaux personnages, Séleucus & Antiochus. L'humeur de Séleucus est hautaine, impétueuse, délicate; celle d'Antiochus, au contraire, est aisée, flexible, souple, tranquille; ce sont deux frères, ils ont à démentir les plus grands intérêts, ils se disputent une maîtresse & une couronne. Cependant ce rare génie ne craint point de leur mettre encore de la diversité dans l'humeur, & avec cela il en fait des amis, dont rien n'est capable d'ébranler l'amitié.

Molière, dans son misanthrope, pousse la chose encore plus loin. Alceste & Philinte y jouent les premiers rôles, & leur amitié y répand des agrémens infinis, mais qui viennent presque tous de la diversité de leur humeur. Alceste, mélancolique, brusque & dur, y peint la vertu triste & austère & effrèche les hommes qu'il lui veut attirer. Philinte, enjoué, souple, liant, la montre toute gracieuse, & fait nous familiariser avec elle. La vertu les unit sans que l'humeur diffère les divise. Une humeur trop semblable les désuniroit bien plutôt. Un autre que Philinte pourroit-il vivre avec Alceste? Je n'ignore pas que le jeu du théâtre demande de la diversité dans les caractères; mais je sais mieux encore que la beauté de ce jeu n'autorise jamais les poètes à démentir les vérités naturelles. La première de leurs règles est de s'assujettir à la vraisemblance. Si donc il étoit vrai que deux personnes de différente humeur ne pussent être amis, ces esprits sublimes n'auroient eu garde de se permettre ces amis de fantaisie, que l'on n'auroit jamais vus que dans leurs pièces, & que la nature défavoueroit. Tout le monde eût été

choqué de ces caractères qui eussent paru monstrieux, au-lieu qu'ils ont été généralement approuvés.

On voit, par toutes les raisons que je viens de dire, qu'il faut bien se garder de confondre la diversité des humeurs avec leur incompatibilité. Ce n'est point un problème que l'amitié ne peut subsister avec l'incompatibilité des humeurs; mais cette incompatibilité ne naît pas toujours de leur différence, elle naît plus souvent de leur trop grande conformité. C'est ainsi que deux hommes également brusques, également colères, également contariaux, ne peuvent se souffrir; pendant qu'ils s'accordent parfaitement d'une humeur douce, modérée, complaisance.

L'égalité des conditions ne me paroît pas plus nécessaire pour assortir les amis. L'amitié qui ne connoît que la vérité, ne consulte point la fortune. On ne se lie ni avec les généalogies, ni avec les charges; mais avec les personnes. On doit des égards, des respects extérieurs, des hommages à la naissance, au rang, à la grandeur. C'est un tribut que la politesse ou la bien-séance leur assigne; mais les sentimens qui naissent de l'estime, on ne les doit qu'au vrai mérite. Les grands ont mille moyens pour servir ou pour nuire; ils n'en ont qu'un seul pour se faire aimer: c'est de plaire. Quand l'esprit a porté son jugement sur les qualités d'un homme; quand le cœur y a trouvé son attrait, on n'examine plus que les moyens les plus propres & les plus sûrs pour s'unir à lui.

La vanité tient sans doute un langage bien différent. Une mère ne recommande rien tant à son fils qui entre dans le monde, que de ne point voir de gens au-dessous de lui, que de s'attacher toujours à ceux d'un plus haut rang. Sans cesse elle lui remontre qu'il n'y a rien à gagner avec ceux d'une condition inférieure; elle lui répète sans cesse que leur commerce déshonore, ou tout au moins avilit. Quelle merveille qu'un homme nourri de ces maximes, ne connoisse point d'autre mérite que la qualité; & que, pendant qu'il se permet des actions qui seroient rougir ses valets, il observe religieusement de ne citer dans ses discours que des ducs & des princes?

Que ceux qui n'ont point d'idée de la vertu, & qui n'en ont vu tout au plus que l'image dans l'histoire de quelque'un de leurs ancêtres, pensent de la sorte, je ne m'en étonne pas. Mais ce n'est point pour ce genre d'hommes qu'on doit écrire. Lisent-ils quelquefois? ou s'ils lisent, cherchent-ils dans leurs lectures autre chose qu'un vain amusement? Je parle donc à ceux qui, n'estimant rien tant que la raison, ne cherchent qu'à la perfectionner; qui, plus éclairés que le vulgaire, traitent de peuple tous ceux qu'entraînent les erreurs dont il est gouverné; qui, possédant la raison & la vertu, savent y mettre le

prix, & connoissent la vanité & le néant du reste.

Ceux-là sans doute ne croiroient point que l'égalité des conditions soit de l'essence de l'amitié. Ils la regarderont comme une occasion qui la peut faire naître plus facilement; mais non comme un accompagnement dont elle ne puisse se passer. Persuadés que la droiture d'esprit & la probité sont souvent la suite de la bonne éducation, des sages leçons & des grands exemples, ils présument plus d'un homme de naissance que l'on a pris soin de bien élever, que d'un homme d'une condition obscure, qui ordinairement n'a pas eu le même avantage. Mais aussi, peu surpris de ne pas trouver la noblesse d'âme où elle devoit être, que peu dégoûtés de la rencontrer où ils ne l'attendoient pas, ils l'aimeront également sous quelque habit qu'elle se montre. Quand il faudra représenter en public, ils suivront sans affectation les usages établis. Ils ajusteront leurs discours & leurs démarches à tout ce qui environne les hommes; mais, dès qu'il s'agira de faire choix d'un ami, ils ne se régleront que sur les qualités intérieures, à qui seul il appartient d'en décider.

Dans le mariage on doit mesurer les conditions; elles influent sur les suites & sur les charges, & particulièrement sur l'établissement des enfans. C'est un engagement où l'on ne peut guères mépriser impunément la fortune. L'amitié n'en reconnoît point l'empire.

Loin que l'égalité des conditions soit nécessaire à l'amitié, cette égalité lui est souvent funeste. Trop d'exemples nous ont appris qu'il y a peu d'unions si fortes entre les hommes, que l'intérêt ne vienne à bout de les rompre. L'opposition des intérêts est l'écueil où, à la honte de l'humanité, l'on voit tous les jours échouer les amitiés les plus longues & les plus heurtées. On évite pour toujours ce funeste écueil dans l'inégalité des conditions; on le côtoie sans cesse dans leur égalité. Elle met à tous momens les amis en concurrence; honneurs, alliances, emplois, tout est également à la portée de l'un & de l'autre; le combat s'offre à chaque instant, la victoire n'est pas toujours sûre.

Si donc l'amitié paroît plus ordinaire entre les égaux, parce que leur situation les met plus en état de se fréquenter & de se connoître; on peut d'ailleurs appréhender qu'elle n'y soit moins durable, parce qu'ils trouvent continuellement des occasions de se brouiller. Il ne faut pas croire aussi qu'entre les personnes d'inégale condition, elle n'ait pas ses dangers; mais enfin elle n'a point à craindre la concurrence, & c'est sans doute le plus terrible de tous. Pourvu que celui qui est supérieur n'oublie point que ce n'est pas à l'inférieur à s'élever jusqu'à lui; mais que c'est à lui à descendre jusqu'à l'inférieur: pourvu qu'il se souvienne qu'il doit faire toutes les avances:

pourvu qu'il sache bien que l'*amitié*, comme l'amour, ne cherche pas l'égalité, mais qu'elle la fait; & qu'enfin l'intérieur ait soin de son côté d'observer en public les règles que la bienfaisance & la modélité prescrivent par rapport à un supérieur, ils jouiront d'un bonheur que rien ne troublera jamais.

Après avoir examiné la nature de l'*amitié*; les précautions qu'il faut prendre dans le choix des amis; & les qualités qui nous doivent unir à eux; il est tems d'expliquer leurs devoirs.

Comme les hommes ne se font unis en corps de nations, d'états, de villes, de familles, que par la connoissance de leurs besoins, & par le sentiment de leur foiblesse; il ne faut pas s'étonner si l'*amitié*, quoique la plus pure de toutes les unions, a pour objet comme les autres un échange de plaisirs & d'offices. Mais elle n'est pas pour cela mercenaire. Car ces plaisirs & ces offices qui s'échangent sans compte & sans mesure, ce commerce, où celui qui met le plus, doit davantage, n'a rien qui permette de le confondre avec toutes les autres sociétés que les hommes contractent.

Tous les devoirs de l'*amitié* sont donc naturellement de deux espèces. Les uns servent à la rendre plus douce, les autres plus utiles. Commençons par examiner les premiers.

Entre les obligations de l'*amitié*, l'une des plus importantes est sans doute celle de répandre, sur tout ce qui se rencontre de bien ou de mal dans la vie des amis, certain charme secret qui émousse le sentiment du mal, & qui aiguise le sentiment du bien. C'est ainsi qu'avec elle il n'est point de peines insurmontables, point de plaisirs perdus.

Le seul moyen de bien remplir ce devoir, c'est de vivre dans une telle communication de pensées avec nos amis, qu'ils ne sachent pas moins ce qui se passe en nous, qu'ils ne soient pas moins instruits de ce qui nous regarde, que nous-mêmes.

Il est aisé de comprendre pourquoi je restreins cette communication à ce qui nous regarde: c'est que nous ne pouvons mettre dans le commerce que ce qui nous appartient. Ce qui nous a été confié par les autres, est une chose sacrée dont nous ne devons jamais faire d'usage.

La joie que goûtent les amis dans cet épanchement de cœur, est peut-être de toutes les joies la plus sensible. C'est-là que la part qu'un ami prend à notre chagrin, en diminue le poids; c'est-là que nos plaisirs s'éclatent, lorsqu'ils se reproduisent encore une fois dans le cœur d'une personne qui nous aime.

Loin d'ici donc ces philosophes politiques qui, mesurant l'*amitié* & la haine à la même règle, nous conseillent d'aimer comme si nous devions haïr un jour; & de haïr comme si quelque jour

nous devions aimer. On peut bien suivre cette maxime dans la haine; mais certainement on ne doit point l'appliquer à l'*amitié*. La haine impétueuse dans les mouvemens, cruelle dans ses conseils, souvent injuste dans son principe, toujours outrée dans ses effets, peut avoir besoin de ce frein pour être retenue. Quelque fondement qu'elle ait, c'est une passion. Le sort commun de toutes passions, c'est que les plus violentes sont les moins durables. Quand elles sont éteintes, l'illusion cesse. Tous les objets reprennent leurs véritables formes; & alors tout ce qui sembloit nous soutenir, nous abandonne & nous livre à la honte, au repentir & aux remords.

Revenons à nous, nous ne voyons plus dans cet homme que nous avons quelquefois perdu sans ressource, qu'un innocent malheureux; ces indignités que nous pensions ne lui pouvoir jamais être faites assez tôt, nous voudrions qu'elles fussent encore à faire; les conjonctures ont changé. Nous verrons tout le bonheur de notre vie dépendre d'une sincère réconciliation; & nous sommes inconsolables de nous en être nous-mêmes fermé toutes les voies.

C'est donc un très-sage conseil pour un homme qui s'acharne à persécuter un ennemi, de ne point permettre à sa haine ce qu'il lui refuseroit, s'il étoit assuré qu'il dût aimer un jour celui qu'il hait. Rien de plus propre à calmer tous les mouvemens de la haine, que cette judicieuse réflexion.

Mais ce qui est un excellent remède contre la haine, seroit un poison mortel pour l'*amitié*. Comme la raison la fait naître, & que la vertu la guide, il lui seroit mal d'aller d'un pas chancelant, ou de marcher avec précaution. Éclairée dans ses vues, elle choisit bien sa compagnie, & fait son chemin sans défiance. Que ceux, dont l'occasion, un frivole plaisir, un intérêt commun, un goût, ou plutôt un instinct forment toute la liaison, se munissent de bonne-heure contre une rupture qu'ils doivent attendre à tout moment; loin de les en blâmer, on ne peut leur conseiller trop de ménager ce tulle de lumière, qui peut heureusement les conduire à travers les précipices. Mais le moyen de louer ceux qui passent toute leur vie à éprouver leurs amis, sans jamais en user?

A quel usage, en effet, ces politiques prétendent-ils mettre un ami? Comment le consulteront-ils sur leurs chagrins? Comment chercheront-ils chez lui un remède contre les passions qui les troublent, une consolation contre les disgrâces qui leur sont arrivées, un asyle contre celles qui les menacent, s'ils regardent cet ami comme un homme qu'ils doivent haïr un jour? Ne craindront-ils pas avec raison qu'alors il n'abuse de leur confiance, il n'insulte à leurs malheurs, il ne profite de leur foiblesse, il ne les pousse dans l'abîme

l'abîme qu'ils croyoient éviter par ses conseils ? En un mot, comment ouvrir leur cœur à celui qu'ils eroient en devoir chasser quelque jour, comme indigne d'y avoir place.

Les voilà donc réduits à ne mettre dans leur commerce que des choses indifférentes ou de nulle importance ; & dès-là je leur demande ce que c'est que leur *amitié*, & à quels caractères ils veulent que je la distingue d'une simple liaison de politesse, de plaisir ou d'emplois ? Si quelqu'un vous disoit : recevez cet homme chez vous, il vous sera utile à mille choses ; tenez - lui à toute heure votre maison ouverte ; demeurez , mangez , voyagez avec lui ; mais n'oubliez jamais qu'il peut vous égarer & vous voler dans le tems que vous y penserez le moins : vous traiteriez d'extravagance un semblable conseil. J'aime bien mieux , diriez vous, fermer ma maison à cet homme , & ne le voir jamais, que de vivre toujours dans ces alarmes. Vous auriez raison ; mais prenez-y bien garde : le conseil d'aimer, comme si un jour vous deviez haïr, n'est guères plus sensé, quoiqu'il soit d'un des sages de la Grèce , & qu'il ait ébloui tant de gens qui lui ont applaudi.

Les raisonnemens dont ils se servent, sont très-propres à imposer. L'expérience, disent-ils, nous apprend tous les jours, à nos dépens, que rien n'est plus commun qu'un faux ami ; que le dégoût succède quelquefois à la plus vive *amitié*, & que l'intérêt & la conjoncture brouillent souvent ceux qui paroissent le plus étroitement unis. Courir le risque de ces momens malheureux, sans les avoir prévus, c'est s'exposer à des regrets aussi honteux qu'inutiles : les prévoir & mettre ordre à ne les point craindre, c'est savoir gagner le port avant que la tempête éclate.

J'avoue qu'on ne se trompe que trop dans le choix de ses amis , & qu'on n'a souvent que trop de sujet d'appréhender que son goût ne change. L'erreur & l'inconstance sont le partage le plus naturel de l'homme. Que dès là vous tiriez cette conséquence, qu'il faut être infiniment circonspect dans le choix de ses amis : & que sur-tout nous ne devons jamais permettre à la fantaisie d'en décider, on ne peut refuser de souscrire à votre opinion, elle est raisonnable. Mais que vous en vouliez conclure qu'il faut vivre dans une éternelle défiance avec ses amis : on doit condamner cette maxime, elle est injuste. Elle détruit l'amitié dans ses fondemens, pour élever à sa place & sur ses ruines une *amitié* politique & mercénaire, qui n'a rien que de méprisable.

Le dégoût qui peut tout sur les ouvrages du caprice, n'a guères de pouvoir sur les ouvrages de la raison ; & qui la consulte bien, ne craint point de tomber dans l'erreur. Mais enfin je veux que ses lumières soient quelquefois fautes. Est-

ce donc un si grand malheur, ou une si grande honte de se tromper, qu'on doive l'éviter aux dépens de tous les biens qu'on trouve dans une tendre & sincère *amitié* ? Si nous croyons qu'avec certaines précautions on ne nous trompera jamais, quelle vanité ! Si nous sommes persuadés que, malgré toutes nos précautions, on peut encore nous tromper ; quelle folie de renoncer aux douceurs d'un bien aussi précieux que l'*amitié*, de peur de s'exposer à un risque qu'il faut toujours courir quelque fois que l'on prenne ?

Ce que je vais avancer est peut être un paradoxe : mais je ne puis m'empêcher de le dire ; je ne trouve point de honte à être trompé de quelqu'un, j'en trouve beaucoup à se délier de tout le monde. Être trompé de quelqu'un, c'est payer le tribut que l'on doit à l'humanité. Le sage peut être trompé la première fois ; la seconde, on trompe l'imprudent.

C'est ce qu'exprime fort naïvement à mon gré ce proverbe turc : « Si tu me trompes une première fois, tant pis pour toi ; si tu me trompes une seconde fois, tant pis pour moi ». La honte de la première tromperie est toute pour celui qui la fait ; celui qui la souffre, ne partage que la seconde. Mais se délier de tout le monde, c'est donner mauvaise opinion de son cœur. Car ou l'on juge des autres par soi-même ; & , en ce cas, quelle idée ne donne-t-on point de soi ? Ou l'on se croit seul homme de bien ; & , en ce cas, quel orgueil & quelle injustice ?

Aussi César qui n'avoit pas moins d'esprit que de valeur, disoit : « J'aime mieux périr une fois, que de me délier toujours ». Si pourtant vous avez tant de crainte d'être trompé, voici une voie & plus sûre & plus honnête pour l'éviter. N'ayez point de secret pour votre ami ; mais ne faites rien que vous ne puissiez confier à un ennemi. Prenez contre vous seul les précautions que vous voulez prendre contre les autres. Soyez votre premier confident. Mais vivez avec vous-même, comme si vous deviez vous trahir un jour. Cette défiance vous fera autant d'honneur qu'elle vous procurera de sûreté ; & vous lui aurez l'obligation de jouir à la fois des douceurs d'une vie innocente & d'une *amitié* solide.

Le premier fruit que les amis doivent tirer de la communication de leurs pensées, c'est une vive attention sur tout ce qui les intéresse. Comme ils connoissent parfaitement la situation de leur fortune, rien ne peut échapper à cette attention. Elle ne s'arrête pas seulement aux occasions importantes, où il s'agit de grands services ; ce n'est pas encore ici le lieu d'en parler : elle s'étend aux moins considérables ; & c'est-là particulièrement où le charme de la tendresse se fait sentir.

Dans les grandes occasions, la gloire & la générosité ont leur part aux offices de l'*amitié* ; dans

E

les petites, l'amitié brille seule, & en a tout l'honneur. Je ne regarde donc point comme austères seulement, mais encore comme chagrins, ces gens qui traitent les petits soins de bagatelles, & les renvoient aux amans & aux femmes. On doit mépriser les faiblesses de l'amour, mais on peut en imiter la vivacité. Contribuer aux innocens plaisirs d'un ami, essayer de le divertir dans ses plus légères peines, aller au-devant de ce qu'il desire, quoique peu important, être inquiet de ses moindres maux, sensible à ses moindres plaisirs, c'est savoir répandre les douceurs de l'amitié sur toutes les parties de la vie.

Le vrai ami agit fortement dans les conjonctures de conséquence, mais il agit tendrement dans les autres. Persuadé que les services considérables font du ressort de la fortune, & que souvent elle envie à l'ami le plus fidèle la satisfaction de les rendre; il ménage avec soin tous ceux qu'elle laisse au pouvoir de la seule tendresse, & qui ne peuvent partir que d'une ame occupée de ce qu'elle aime.

C'est sur ce même principe que, sans craindre ni les suites de l'indifférence, ni les interprétations malignes, l'ami compte entre ses plaisirs les plus touchans, la liberté de dire tout ce qu'il pense, la familiarité qui bannit du commerce cet attirail de phrases inutiles & de bienséances étudiées, & qui met à leur place de la franchise & de la bonté; enfin, la complaisance qui a tout le charme de la flatterie sans en avoir le poison.

Cette complaisance, si éliminée dans toute sorte de commerces, est un des plus forts liens de l'amitié. Aussi ne faut-il pas en borner l'usage à cette petite déférence que l'on a pour les sentimens, pour les desirés, pour les goûts de ses amis dans les choses indifférentes. Elle a dans ces occasions son application & son mérite. Mais où elle est principalement nécessaire, c'est lorsqu'il s'agit de supporter les défauts qu'un ami peut avoir dans l'humeur, dans les manières, ou même dans l'esprit. Car tous ces défauts sont également excusables; ceux du cœur sont les seuls qui ne méritent point de craquer.

Vouloir des amis sans défauts, c'est ne pas vouloir aimer personne. En effet, est-il parmi les gens raisonnables quelqu'un qui soit assez peu pour croire qu'il n'ait point de défauts? & s'il ne s'en croit pas exempt, peut-il être assez injuste pour demander aux autres, ce qu'il est bien assuré de ne leur pouvoir rendre?

Il seroit peut-être à souhaiter que, dans ces occasions où les défauts d'un ami se présentent à nous, l'amitié empruntât le bandeau de l'amour. N'est-on pas trop heureux de ne rien voir que d'aimable dans ce qu'on aime? Fermer les yeux sur le défaut de son ami, ou les en détourner, seroit sans doute du moins aussi sûr que de le supporter après l'avoir vu. Mais, enfin, si nous

sommes forcés de le voir, ayons grand soin d'étouffer le sentiment d'impatience, de chagrin, ou de dégoût, que cette vue pourroit faire naître.

Un de mes amis, homme aussi aimable par la bonté de ses mœurs, qu'estimable par la justesse & par la force de son esprit, a dit à ce propos un mot qui peut nous servir de règle, & que je crois digne de n'être jamais oublié. Il sortoit d'un lieu où l'un de ses amis avoit laissé échapper quelques paroles & quelques actions qui pouvoient être mal interprétées. Un homme qui l'accompagnoit, voulut, selon la pernicieuse coutume du tems, s'en divertir; &, surpris de ce que mon ami demeurait froid, lui en demanda la raison. « C'est, lui dit mon ami, que je vois ce que vous sentez ».

Voilà dans quelles dispositions je voudrois que nous fussions sur les défauts d'un ami. Voyons-les, si nous ne pouvons nous en empêcher, mais ne les sentons point, c'est-à-dire, n'en foyons point choqués; & qu'ils ne fassent point sur nous l'impression qu'ils font sur tous les autres.

Quand ces défauts se montrent à nous, qu'ils laissent notre complaisance, ou qu'ils tentent notre félicité, au lieu de nous y arrêter, faisons un prompt retour sur les nôtres. Si nous sommes assez heureux pour les découvrir, balayons-les avec les défauts de notre ami. Si notre recherche a été exacte, & notre balance juste, les défauts de notre ami seront sans doute emportés par les nôtres. Mais, si nous ne découvrons aucuns défauts en nous, ou si nous n'y apercevons que quelques défauts légers, consultons les discours que tiennent de nous nos ennemis; ce sont des guides clair-voyans dans une pareille découverte. Enfin, si nous n'apprenons rien, même par eux, assurons-nous que nous avons d'autant plus de défauts, que nous nous en connaissons moins; puisque le plus grand de tous, c'est la ridicule présomption de nous en croire exempts.

Ayez le courage de vous demander à vous-même: qui suis-je donc, moi qui ne veux rien souffrir de mon ami? Où est mon titre d'impeccable & d'infailible? De quel droit m'est-il permis de faire avec lui un marché, où il ne sera entrer que de l'agrément & du plaisir, pendant que j'y mettrai tant de chagrin & de dégoût qu'il ne pourra?

L'effet de ces réflexions si naturelles & si justes sera que ces mêmes défauts qui sembloient devoir refroidir l'amitié, la réchaufferont. Vous aurez honte d'avoir été si difficile ou si impatient, à l'égard d'un ami qui vous aime assez pour en supporter, & pour vous en pardonner davantage. Loin d'être complaisant à regret, vous craindrez de ne l'être jamais assez; & quelque chose que vous sachiez, vous serez persuadé que vous en devez toujours de telle.

Il y auroit peut-être encore beaucoup de choses à dire sur les offices agréables de *l'amitié*. Mais ce détail me paroît peu nécessaire. Il seroit d'ailleurs fort difficile d'y entrer. & c'est plus à l'occasion qu'aux réflexions étrangères à nous instruire. Ainsi je passe aux devoirs utiles qui sont plus importants & bien plus étendus.

Personne n'ignore que *l'amitié* engage à rechercher l'avantage des amis par toutes les voies que l'honneur & la justice peuvent permettre. Cet avantage regarde ou la gloire ou la fortune de nos amis ; & , de quelque nature qu'il soit , il dépend presque toujours des partis qu'ils prennent dans les conjonctures qui se présentent.

Rien ne leur est donc d'une plus grande conséquence , que de bien prendre ce parti , & de faire à propos les démarches qui conviennent. Mais ils y réussissent rarement , s'ils n'y sont aidés par de sages conseils. Quelques lumières qu'un homme puisse avoir , dès-qu'il n'en suit point d'autres , il court risque de s'égarer ou de tomber. L'amour-propre qui nous accompagne par-tout , répand par-tout de faux jours ; & ces faux jours nous font broncher à chaque pas. Tantôt une secrète vanité nous éblouit , & nous conduit au ridicule , pendant que nous croyons marcher vers la grandeur ; tantôt notre intérêt nous montrant une chose sous la forme qu'il nous plaît de la voir , nous faisons une injustice lorsque nous nous imaginons la souffrir. Quelquefois la vivacité nous entraîne , & nous jette dans le précipice qu'un peu de sang-froid nous auroit fait éviter. Quelquefois l'ambition qui veut prendre un chemin plus court , nous emporte , & nous faisant agir avant que d'avoir délibéré , nous mène où nous ne voulions pas aller.

Il n'appartient qu'aux avis d'un ami aussi sage qu'éclairé de dissiper ces ténèbres , & d'écartier ces guides trompeurs. Mais les avis de cet ami ne se feront ni demander ni attendre. Les autres personnes peuvent craindre des reproches de curiosité , si elles parlent avant qu'on les consulte. L'ami ne connoît point cette prudence que la faiblesse des hommes a introduite. Son attention lui apprend quand il doit parler , & *l'amitié* seule lui suggère ce qu'il doit dire.

Comme il cherche bien moins à plaire qu'à servir , il dit ce que souvent on ne voudroit pas entendre. Il ne verse point le baume sur une plaie où il faut mettre le feu. Il proportionne ses remèdes aux maux qu'il veut guérir , & non aux vaines répugnances du malade qu'il traite. Faut-il consoler un affligé ? il est tendre & doux. Faut-il retenir un emporté , il est ferme & sévère ?

Pendant que les flateurs qui vous environnent , auront le front de vous applaudir , il aura le courage de vous blâmer. Libre de la passion qui vous aveugle , il ne vous détourne de ce que vous voudriez faire aujourd'hui que pour vous

ramener à ce que vous voudrez toujours avoir fait. Mais ne croyez pas que , pour être vrai , il soit toujours chagrin. S'il vous reprend avec franchise , s'il vous conseille avec force , s'il vous exhorte avec liberté , il vous louera avec empressement & avec plaisir. Ce n'est pas un devoir moins essentiel à *l'amitié* de louer , que de reprendre à propos.

La louange sagement ménagée est utile de plus d'une manière. On croit aisément que , qui loue volontiers , blâme à regret. Ainsi elle accredit nos censures , & leur donne un poids qu'elle n'auroit peut-être pas d'elle-même. Un homme qui semble ne connoître en nous que des défauts , nous paroît injuste , ou tout au moins bizarre & prévenu ; celui qui approuve ce qu'il apperçoit de bon en nous , comme il condamne ce que nous avons de mauvais , nous persuade qu'il nous connoît tels que nous sommes.

De-là vient que personne ne réussit mieux à corriger les autres , que celui qui , ayant étudié ce qu'ils ont de louable , commence par les en louer , & ensuite diminue la faute qu'il reprend. Un éloge adroitement placé ménage l'orgueil qui se seroit révolté , attire la confiance qui se seroit éloignée , insinue les avis qui auroient été rejetés. Le plaisir que nous prenons à la louange qu'on nous donne , fait que nous voulons bien travailler à mériter celle qu'on nous refuse. En diminuant notre défaut , en cachant une partie de notre faute , on nous donne la force d'en faire l'aveu ; & cet aveu nous engage à nous corriger. Nous ne voulons point déchoir dans l'opinion de celui qui nous vante ; & nous entreprenons volontiers une réforme que nous croyons facile & glorieuse tout ensemble.

Si vous découvrez à un homme ses défauts ou ses fautes sans précaution , & dans toute leur étendue , vous aurez à combattre sa vanité qui le trompe , sa paresse qui l'arrête , son courage qui s'abat. Voulez-vous lever promptement tous ces obstacles ? Composez avec des passions qu'il seroit dangereux d'attaquer ouvertement : louez-le de quelque chose qui le mérite , vous faites taire sa vanité ; ne montrez pas d'abord tout le défaut & toute la faute , vous surmontez sa paresse , & vous ranimez son courage.

Un ami qui est dans les illusions de la passion ou de l'erreur , est un malade. Il faut quelquefois lui cacher l'amertume du remède , si on veut le lui faire prendre. Mais cette innocente tromperie ne tourne qu'à son avantage. Tout dépend de l'engager à se combattre lui-même. Dès qu'il a commencé , le succès n'est plus incertain , je ne crains plus que la grandeur de l'entreprise se découvre à lui toute entière ; la gloire alors le soutient : ses réflexions l'empêchent de reculer ; de nouveaux conseils lui donnent de nouvelles forces , & il vient à bout de se corriger , parce qu'il n'en a pas désespéré.

Ce n'est pas le seul bon effet que produise la louange. Outre qu'elle est un passeport à la censure, elle sert d'aide à la vertu. Les hommes sont en vain de magnifiques discours, pour prouver que la vertu mérite bien d'être aimée pour elle-même, qu'elle se doit suffire, que la posséder, c'est posséder tout, & que désirer quelque chose au delà, c'est la déshonorer.

J'adopterois ces grandes idées, si l'usage constant de toutes les nations du monde ne les démentoit. Les philosophes qui n'ont eu que des leçons à donner, n'ont songé qu'à les rendre belles, & souvent ont oublié la portée de ceux à qui ils les faisoient. L'homme est trop pesant pour s'élever si haut. Les législateurs qui faisoient des loix, selon lesquelles il falloit vivre, se sont proportionnés à la foiblesse humaine, & ont songé à la conduire par des routes qui lui fussent propres.

Après avoir étudié l'homme, ils ont reconnu que son premier & peut être son unique mobile étoit l'amour-propre. Quelque dessein qu'il forme, quoiqu'il dise, quoiqu'il fasse, il se propose à lui-même comme son objet & son centre, où tout se doit rapporter & se terminer. Cet amour-propre véritablement se déguise en mille manières différentes. Entre les masques dont il se couvre, il y en a de plus ou moins hideux. Mais sous ces différents masques, il conserve le même pouvoir. Tant qu'on ne le mettra pas de la partie, on ne prendra que de fausses mesures pour gouverner les hommes. C'est du côté de son intérêt qu'il faut tourner le cœur humain, si l'on veut que ses mouvements soient vifs & durables.

Ainsi les loix ne se contentent pas de défendre le mal, elles menacent & punissent. Elles n'en demeurent pas à ordonner le bien; elles promettent & récompensent. C'est ce qu'un ancien poëte paroïssoit avoir bien entendu, lorsqu'il disoit: «Où trouver qui embrasse la vertu, si vous lui ôtez ses récompenses?»

S'il faut donc se servir de l'amour-propre pour mener l'homme à la vertu même, c'est une nécessité inévitable, d'offrir à cet amour-propre un attrait. Il n'y en a que de trois sortes: le plaisir, les richesses, la gloire. Les plaisirs dégradent l'homme, & sont incompatibles avec la vertu. Les richesses ne touchent que les âmes terrestres & vanales; elles les abaissent, loin de les élever. La gloire qui naît de la vertu, & qui se forme de ce témoignage que tous les hommes sont forcés de lui rendre, doit donc avoir la préférence, & être regardée comme le plus honnête de tous les objets que l'amour-propre puisse se proposer.

Aussi voit-on que, lorsque les législateurs ont mesuré les récompenses sur les actions, ils ont attaché la gloire aux plus grands travaux & aux plus grands périls, c'est-à-dire aux lettres & aux armes. Qu'auroient-ils pu promettre de moins

que l'immortalité à des gens qu'ils vouloient engager à se livrer aux travaux les plus assidus, & à mépriser la vie? C'est par la même raison que, parmi les peuples où la gloire a été le plus estimée, les hommes ont été les plus éliminables. Ne nous flattons point d'être aujourd'hui bien plus modestes qu'eux; nous sommes moins louables & beaucoup plus vains. Nous avons plus d'avidité pour les louanges; mais nous savons mieux la cacher. Ils les recherchoient plus grossièrement; mais ils savent mieux les mériter. Que m'importe qu'un homme aime la gloire, & & m'en fasse un sincère aveu; s'il n'est point envieux, s'il n'est point méprisant, s'il est bon, s'il est juste, s'il est humain, s'il est sociable? Son commerce ne vaudra-t-il pas cent fois mieux que celui de ces gens qui sont modestes, mais qui n'ont pas de quoi se vanter; ou qui ne refusent les louanges qu'ils ont méritées que pour s'en attirer plus qu'ils n'en méritent, & pour être en droit de n'en donner à personne.

Celui qui court au-devant d'une juste louange, a une vertu de moins. Celui qui rejette une louange qu'il désire, a un vice de plus. L'un est vrai dans son caractère, & se montre tel qu'il est; l'autre est faux, & veut paroître ce qu'il n'est pas. L'un demande ouvertement son salaire; l'autre, en le refusant, exige que vous le doubliez. Il y a pourtant de vrais modestes, on ne peut en douter; mais ils sont rares, & plus rares encore qu'on ne le peut dire. Selon moi, le vrai modeste, c'est celui qui, plus occupé du soin d'être vertueux, que d'être loué, ne recherche point la louange avec affectation, ne la rejette point avec art, mais la détourne doucement, ou la laisse tomber; & qui prend autant de plaisir à louer les autres, ou à les entendre louer, que les autres en prennent à être loués eux-mêmes.

Après tout, le sentiment du plaisir que donne une louange méritée, est si naturel, qu'il ne faut pas prétendre que l'on puisse y rendre l'âme insensible. C'est assez que de la garantir de ses mauvais effets, je veux dire d'une sorte présumption, & d'un ridicule mépris des autres. Si on évite ces deux écueils, on ne doit rien craindre de la louange. Elle enflamme le courage dans les occasions où il pourroit se refroidir. On exige de soi à proportion de ce que les autres en attendent; on veut conserver la réputation que l'on s'est acquise, & pendant qu'on s'efforce de ne se point démentir, il arrive souvent qu'on se surpasse.

Il n'est donc pas moins utile aux amis de se louer avec plaisir, que de se blâmer avec franchise. Mais, comme ils doivent avoir grand soin que l'aigreur ne rende pas leurs conseils inutiles, aussi doivent-ils sur toutes choses prendre garde que la flatterie ne rende leurs louanges dangereuses.

Si la louange nourrit la vertu, la flatterie la détruit, & fortifie le vice. Cependant elles ont tant de ressemblance, qu'on ne peut apporter trop de précaution pour ne les pas confondre. Entre plusieurs caractères essentiels qui les distinguent, il y en a trois principaux. La flatterie vous fait des vertus de vos défauts ; elle vante souvent en vous des qualités qui n'y sont pas ; elle élève trop celles qui y sont.

De-là vient que le flatteur ne vous présentant jamais à vous-même tel que vous êtes, vous vous ignorez toujours. Vous croyez augmenter vos vertus, vous étendez vos vices, plus d'efforts pour acquérir les qualités qui vous manquent, pendant qu'on vous persuade que vous les possédez ; plus d'émulation pour monter à un plus haut degré de gloire, pendant que vous vous croyez arrivé au comble.

A cette erreur succède de près un dégoût universel de la vérité. On ne vous la montre qu'inutilement. Accoutumée à régler vos idées sur celles qu'un flatteur vous a données de vous, quiconque ose vous contredire, ou vous blâmer, est votre ennemi : c'est un homme injuste, ou du moins aveugle, qui ne fait pas connoître ce que vous valez.

Ainsi, pour une fausse gloire dont un flatteur vous repait, il vous livre à une véritable infamie ; il applaudit à vos vertus, & dans son cœur il rit de votre foiblesse ; vous vous admirez, & pour le monde vous méprisez.

Le plus cruel effet de ce poison, c'est que les maux qu'il fait sont ordinairement incurables. Il n'y auroit de remède que dans la sincérité, & les personnes que les flatteurs ont une fois empoisonnées, la détestent. Le véritable ami, loin de vous séduire par de semblables illusions, mettra toute son attention à vous en préserver, s'il vous y voit exposé. Devant lui on ne vous flatte point impunément ; il sera le premier à découvrir les artifices du flatteur ; il en fera sentir la fausseté, méprisera la bassesse, craindra les pièges. Les louanges du flatteur ne seront utiles qu'à celui qui les donne : les louanges de l'ami ne seront utiles qu'à celui qui les reçoit ; elles seront toujours fondées sur la vérité, jamais outrées, souvent accompagnées de conseils, quelquefois mêlées de censures.

Aussi un homme sage, soit que son ami le loue, soit qu'il le blâme, ne sortira jamais des bornes d'une juste modération. Les reproches qui lui seront faits, ne l'augmenteront contre lui-même ; les louanges qui lui seront données, ne l'élèveront qu'au-dessus de lui. Il regardera le reproche comme une dette que l'amitié lui paie, la louange comme une grâce qu'elle lui pourroit justement refuser. Il saura se dire que les amis qui le louent, sont assez récompensés par le plaisir qu'ils y prennent ; mais qu'il en coûte tant à ceux qui le blâment, qu'il ne peut leur en mar-

quer une reconnaissance assez tendre. Si leur censure fait sur lui quelque impression involontaire de chagrin, il aura grand soin de la cacher. Il craindra bien moins l'amertume d'un avis salutaire, que le malheur de dégoûter ceux dont il peut le recevoir. Soit qu'il excuse sa faute, soit qu'il l'avoue, il mêlera plus de sincérité de sincérité dans ses discours. Enfin, sa manière d'écouter ce qu'on lui dit, son attention à en profiter, changeront bientôt les reproches en éloges ; & engageront les amis à être encore plus empressés & plus hardis à le servir.

Mais cette hardiesse sera toujours réglée par la discrétion. Plus l'ami sera sincère dans ses avis, plus il sera circonspect sur le choix du tems & du lieu où il les placera. On peut louer son ami devant tout le monde, c'est un bon zèle ; mais la prudence ne permet de le reprendre jamais qu'en secret.

Les avis que l'on donne en public, ne peuvent avoir qu'un mauvais effet. Ils irritent celui qui les reçoit. Le dépit lui ôte la confiance & la docilité ; outre que la honte le force à l'apologie, pour ne pas demeurer livré à la malignité de ceux qui sont présents. Ainsi on ne remporte d'autre fruit d'un avis si mal placé, que d'avoir chagriné son ami, & souvent d'avoir réjoui ses ennemis.

Loin que l'amitié autorise un pareil procédé, elle veut que l'on prenne toujours en main la défense de son ami contre toute surte de personnes de quelque rang, de quelque crédit, de quelque réputation qu'elles soient. S'il est présent lorsqu'on l'attaque, il faut le seconder avec sagesse & avec courage ; s'il est absent, il faut se mettre à sa place ; repousser les coups, & faire face avec fermeté.

On doit détester ces gens qui, après avoir fait une espèce de profession artificieuse d'amitié, se croient en droit de convenir de tous les défauts de leurs amis, & de passer condamnation sur toutes les fautes ou sur tous les vices qu'on leur impute. Il ne faut pas estimer davantage ceux qui gardent froidement le silence. Les loix de l'amitié veulent qu'on soit empressé à le justifier s'il est innocent, adroit à l'excuser s'il a tort, & que jamais on ne se permette de le condamner devant les autres, s'il n'est absolument impossible de l'absoudre. Mais, lorsqu'on s'y voit réduit, il faut que ce soit avec des précautions dont rien ne peut dispenser.

Quand je dis qu'on ne doit point condamner son ami devant des personnes étrangères, s'il n'est absolument impossible de s'en défendre, il ne faut pas s'imaginer que je parle de ces impossibilités arbitraires ou plutôt chimériques, que chacun se forge au gré de sa foiblesse. J'entends parler de ces impossibilités morales que l'honneur & la justice forment, & qui sont insurmontables pour un homme sage. S'il se présente donc

quelqu'une de ces occasions où l'on se voit forcé de condamner son ami, voici deux règles principales qu'on pourroit suivre.

La première : ne le condamner jamais en son absence, c'est-à-dire, sans l'avoir entendu. Ce n'est pas tant une obligation de l'amitié, qu'un devoir de la justice, de ne condamner personne sans l'entendre ; cependant l'usage de condamner les absens, sous condition, n'est que trop établi. On dit que, dans ces circonstances, telles qu'elles sont posées, celui qui l'on accuse est condamnable. Par-là on prétend que l'on se réserve la liberté toute entière de se rétracter, au cas qu'après avoir entendu l'absent on trouve que les faits aient été altérés. Je vois que cet usage s'est même introduit parmi la plupart de ceux dont les mœurs sont les plus austères.

Je crains de passer pour trop délicat. Je ne puis pourtant m'empêcher de le dire ; je doute qu'avec un tel détour on remplisse assez toute la mesure de la justice. Si la politesse ne veut pas que vous révoquiez ouvertement en doute les faits que l'on vous raconte, la sagesse souffre-t-elle que vous précipitez votre jugement, avec résolution de le retracter, dès que vous ferez mieux instruit ? Pourquoi devez-vous plus d'égards à celui qui prend à mal son tems pour former une accusation, qu'à celui qui est assez malheureux pour y être exposé sans le savoir ? L'un vous doit être suspect de passion, & peut-être de malignité. L'autre vous doit paroître absolument innocent jusqu'à la conviction.

Quand les honnêtes gens du monde seroient sur cela plus circonspects, quel mal en arriveroit-il ? Si on n'écouloit point ceux qui se plaignent tant à se plaindre des absens, ou s'ils ne trouvoient personne qui autorisât leurs plaintes par des jugemens précipités, on n'y perdrait que de la médisance, & souvent de la calomnie. Les conversations qui ne seroient plus chargées de tous ces mauvais récits, se tourneroient sur des sujets qui les rendroient plus spirituelles, plus innocentes & plus utiles. On reviendroit peu-à-peu de l'erreur où l'on est, qu'elles ne peuvent être agréables qu'aux dépens des absens ; & à ces folles & souvent fades plaisanteries, on verrait succéder un enjouement délicat, qui, naissant des choses mêmes, & de la manière de les traiter, n'intéresseroit jamais les personnes.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner à fond cette matière. Je reviens à l'amitié, & je soutiens que, quand il seroit vrai que l'on pourroit, sous condition, condamner en son absence une personne indifférente, il ne seroit point permis dans le même cas de condamner son ami. Quel avantage auront nos amis, si nous ne faisons pour eux rien de plus que pour les autres ? Notre amitié qui doit être en tout tems un asyle toujours ouvert pour eux, deviendrait un piège où leur innocence seroit surprise.

En effet, notre jugement, quand nous le précipitons contre des personnes indifférentes que nous n'avons pas entendues, nous fait quelquefois, auprès des sages, plus de tort qu'à elles. Il ne sert qu'à nous faire passer pour imprudens ou pour malins. Mais, quand nous le portons contre notre ami, il est toujours d'un très-grand poids.

Comme l'amitié demande que les amis se connoissent parfaitement, & qu'ils vivent dans une entière communication d'intérêts & de pensées quand nous condamnons nos amis, on est fort disposé à croire que nous faisons justice ; & que nous serions bien plus réservés, si nous étions moins instruits.

Toutes les présomptions qui défendent les autres contre vos jugemens, autorisent & confirment vos jugemens contre votre ami. Il ne trouve plus personne qui ose parler pour lui. Dès que quelqu'un veut ouvrir la bouche pour le défendre, on la lui ferme aussi tôt. Quoi ! lui diriez-vous, voulez-vous entreprendre de le justifier ? Et son ami même le condamne.

Vous ne devez donc point vous permettre de condamner votre ami absent, parce qu'en pareil cas votre jugement auroit des suites plus funestes pour lui que pour un autre : mais vous ne le devez pas d'ailleurs, par rapport à vous-même.

Quand vous condamnez un étranger, votre injustice trouve, ce semble, quelque sorte d'excuse dans la juste ignorance où vous êtes de ses mœurs, de sa conduite, de son caractère. Lorsque, sûr ce qu'on vous expose, vous présumez contre lui avant que de l'avoir écouté ; on peut dire que vous présumez défavorablement, plutôt de l'humanité en général, que de l'homme particulier dont il s'agit. Vous ne voyez rien dans tout ce qu'on vous dit qui ne convienne à la fragilité humaine ; & vous en faites l'application à un homme inconnu, & sur le témoignage qu'on porte contre lui. Mais, quand vous prononcez contre votre ami, cette excuse, telle qu'elle est, vous manque.

Quoiqu'il soit homme comme les autres, il doit être dans votre opinion au-dessus de leurs faiblesses ordinaires. L'estime que vous en avez conçue, le choix que vous en avez fait, sont des titres qui vous obligent à juger toujours en sa faveur, jusqu'à ce qu'il ait été pleinement convaincu.

Dans le doute, s'il faut vous déterminer & prendre parti, vous devez, sans hésiter, croire plutôt que celui qui accuse votre ami, cache quelques circonstances, suppose les unes, déguise les autres, que de présumer, contre votre propre connoissance, qu'un ami que vous n'avez point entendu dans sa défense, est devenu méchant, mal-honnête homme, ou faible.

Lors donc qu'on accuse devant vous votre

ami absent, quelque apparence qu'il y ait dans les faits que l'on avance contre lui, vous ne pouvez prendre que de trois partis l'un : le déclarer innocent, c'est le plus convenable à l'amitié ; le défendre, c'est le plus courageux ; refuser de prononcer, & suspendre votre jugement jusqu'à ce que vous l'ayez entendu, c'est le plus équitable.

La seconde règle qu'on pourroit se prescrire, lorsqu'on se trouveroit dans l'une de ces conjonctures, où l'on seroit forcé de condamner son ami, après qu'il vous auroit instruit de tout ce qu'il avoit à dire en sa faveur, ce seroit de prononcer contre lui, en des termes propres à faire sentir tout ce qui peut rendre excusable celui que l'on condamne. Je voudrois que cet amour-propre, toujours si ingénieux à défendre nos fautes, ne le fût pas moins à trouver des excuses pour les fautes de nos amis ; & que nous millions toute notre habileté à adoucir & à diminuer ce que nous ne pourrions justifier pleinement. Donnons à la justice tout ce qu'elle demande. Condamnons, puisqu'elle le veut ; mais qu'une austerité mal entendue ne retranche rien des droits de l'amitié. Condamnons à regret. Peut-être que de grands hommes sont tombés dans des faiblesses, ou dans des fautes semblables à celles qu'on reproche à notre ami ; rapportons-en les exemples : peut-être que notre ami a fait en d'autres tems, & dans le même genre, des actions dignes d'être louées ; faisons-les valoir. Confondons sa honte avec celle de ces illustres personnages, ou cachons-la sous ses propres vertus.

Voilà quels sont nos devoirs, quand nous sommes réduits à condamner un ami absent. Je ne répète point qu'on ne doit jamais le faire, quand on peut s'en dispenser. Je soutiens qu'un des plus essentiels devoirs de l'amitié délicate, c'est de ne point s'entretenir avec les autres des défauts d'un ami. On doit avoir le courage de lui parler quelquefois en ennemi, mais il n'est jamais permis de parler de lui qu'en ami. Il n'y a qu'à gagner peur lui, à le connoître tel qu'il est ; c'est par cette connoissance seule qu'il deviendra tel qu'il doit être. Il n'y a souvent au contraire qu'à perdre, & point lui & pour nous à le regarder & à le montrer avec les défauts que nous lui connoissons. S'il arrête les yeux sur les défauts, il s'en corrige. Si nous y arrêtons les nôtres & ceux des personnes étrangères, il perd de notre estime, & tombe dans leur mépris.

Tout le monde avouera facilement avec moi qu'il n'y a nul inconvénient à se refuser la liberté de parler des défauts de son ami. Au contraire, j'en vois beaucoup à se la donner. Quand on se défend d'en parler, cette contrainte passe bientôt jusqu'à nos sentimens. On se déguise insensiblement à soi-même ce que l'on fait sans cesse aux autres. On vient à se faire un scrupule de s'a-

vouer ce qu'on se fait une religion ne leur point dire. Enfin, on laisse échapper de sa mémoire ce que l'on n'ose pas faire entrer dans ses discours.

Mais, dès qu'on se permet de parler des défauts de son ami, ces doux illusions de l'amitié, ces préventions si nécessaires pour la soutenir, se dissipent. Chaque jour le poison se communique & se répand. On ne s'expliquoit d'abord que sur des défauts connus & incontestables, on en viendra bientôt aux plus secrets & aux moins certains. On a commencé par une franchise indiscrette, on finira par une honteuse malignité.

Quand il seroit vrai que je pourrois parler avec équité & avec retenue des défauts de mon ami ; ceux qui m'écouteront, en parle-ont-ils de même ? Quand je les aurai entretenus des faits que je fais, ne m'entretenaient-ils point de ceux que j'ignore ? Ainsi je m'accoutumerai à faire des réflexions sur les défauts de mon ami. Je les verrai se multiplier, je me confirmerai dans l'opinion que j'en avois, sans pouvoir jamais sortir de pareils entretiens, que plus froid & plus dégoûté.

Je ne puis donc avertir assez qu'il n'y a point d'écueil plus dangereux pour l'amitié. Si les naufrages qu'elle y fait, sont moins mécurés & moins prompts, ils n'en sont que plus fréquens & plus mévitables.

Les amans sont beaucoup plus sages à mon gré. Loin de parler des défauts de ce qu'ils aiment, ils exigent ces défauts en perfections, & les admirent.

Ils sont dans l'erreur, il est vrai ; mais que cette erreur dans un ami seroit honnête ! qu'elle seroit utile ! qu'elle seroit préférable à la vérité même ! Qu'il est glorieux, qu'il est doux de se tromper, quand on ne se trompe que parce qu'on aime ; & quand à se tromper on ne court d'autre risque que d'aimer plus long tems & plus tendrement son ami !

Je fais que le discernement est le partage de l'amitié, comme l'aveuglement est le partage de l'amour. Ce n'est point aussi ce discernement que j'attaque. J'en veux seulement à son usage. Connoissez les défauts de votre ami, puisque vous devez l'en avertir. Ne les enfeignez pas, puisque vous devez travailler à les détruire. Mais, en rejetant ce que l'excès des amans a de mauvais, retenez ce qu'il a de bon. Qu'on ne vous voie pas travestir les défauts de votre ami en perfections ; mais ne parlez non-plus de ses défauts, qu'on entend un amant parler de ceux de sa maîtresse. S'il étoit impossible de tenir ce milieu, j'aurois encore mieux l'aveuglement commode, que vos lumières importunes. Si vous en avez de saines & de si perçantes, ménagez-les pour vous. Vous trouverez assez en vous-même de quoi les occuper. Craignez autant de ne pas voir assez vos

propres défauts, que de trop voir ceux de votre ami. L'aveuglement vous avez pour vous, ayez-le pour lui; vous en ferez plus aimable & lui plus aimé.

Que je trouve digne de notre admiration ce romain, plus estimable encore par les qualités de son cœur, que par la beauté de son esprit. Il saisissoit les moindres occasions de louer le amis, il les vantait sans cesse; à l'en croire, ils étoient toujours des hommes excellents & parfaits. On lui en fit reproche, & ce reproche le remplit d'une noble colère, qu'on ne peut mieux exprimer que par les termes de la lettre même.... « J'avoue le crime, dit-il, & je m'en fais honneur. Car, qu'y a-t-il de plus honnête que de se flatter par trop de tendresse & de bonté? Qui sont donc ces gens qui prétendent mieux connaître mes amis, que je ne les connois moi-même! Mais je veux qu'ils les connoissent mieux; pour-quoi m'en vient-ils mon agréable illusion? Car enfin, supposé que mes amis ne soient pas tels que je le dis, je ne laisse pas d'être infiniment heureux, d'avoir d'eux l'opinion que j'en ai. Je conseille donc à ces gens-là de porter ailleurs leur maligne délicatesse. Ils trouveront chez de personnes disposées à prendre pour discernement la censure qu'ils font de leurs amis. Pour moi, on ne me persuadera jamais que j'aime trop les miens ».

On mérite des amis, & on les conserve longtemps, quand on les aime si tendrement. Mais il faut l'avouer, à la honte du genre humain, des sentimens si vifs & si délicats ont peu de cours parmi les hommes. La plupart sont emportés par des mouvemens qui les ramènent trop directement à eux-mêmes, pour croire qu'ils puissent tant s'occuper des autres. On s'imagine être quitte de tout, quand on rend des services importans, ou lorsqu'on sert les amis de son crédit ou de sa bourse. C'est ce qu'on appelle dans le monde *être essentiel*. Rarement fait-on attention à la manière de rendre le service.

C'est cependant cette manière seule qui le caractérise & qui le marque au coin de l'amitié. L'humanité peut suffire souvent pour engager un homme à se prêter aux besoins d'un autre. La nature a établi entr'eux je ne sais quelle alliance, dont les droits se font sentir & respecter par les ames bien nées, souvent même par les plus féroces. On se considère, on se plaint, on se sert dans celui à qui l'on rend un bon office.

Au défaut de l'humanité, la vanité vient nous soutenir. On songe moins à être généreux, qu'à le paroître; & l'on ne cherche pas tant à faire plaisir aux autres, qu'à se faire honneur à soi-même. Il y a dans celui qui fait du bien un certain sentiment de supériorité qui le flate, & qui le met au-dessus de celui qui le reçoit. On s'élève à tout ce qu'il y a de plus grand parmi les hommes; on participe en quelque sorte à la nature de Dieu même

en répandant le bien. Les titres de bienfaiteur & de protecteur, de généreux, de magnanime, valent toujours pour une grande ame, plus qu'ils ne lui coûtent. Il y a une gloire plus délicate à distribuer les honneurs & les emplois, qu'à les posséder; & tel a été plus renommé pour avoir obtenu qu'on érigeât une statue à un autre, que s'il l'avoit obtenue pour lui-même.

Les services que le vrai ami rendra, se feront aisément distinguer. Quelqu'importans qu'ils soient ils tireront toujours tout leur prix de son attention, de son ardeur à les rendre, de sa joie après les avoir rendus. Les autres attendront que l'occasion se présente; lui, il ira au-devant de l'occasion, il la fera naître, il la trouvera où elle n'étoit pas seulement aperçue. C'est assez pour la générosité de s'être sensible au besoin qui se montre, que de secourir ceux qui demandent du secours: l'amitié seroit honteuse d'en demeurer là. Toujours inquiète sur les avantages & sur les besoins de l'ami, elle ne cesse de les étudier, & ne se pardonne point de ne les avoir pas devinés. Elle compte entre ses plus indispensables obligations, de ne se point faire demander ce qu'elle auroit pu prévoir & du prévenir; & elle le reproche comme un crime d'avoir accordé ce qu'il falloit offrir.

Si celui qui attend que son ami lui demande, ne donne pas lieu de juger qu'il refuseroit s'il osoit; du moins il met en droit de croire qu'il s'étoit endormi, & qu'il dormiroit encore si on ne l'eût éveillé. Les vrais amis ne connoissent point ces assoupissemens ou ces négligences. Les yeux toujours ouverts sur les intérêts de leur ami, ils croient avoir perdu le mérite du service, s'ils lui ont laissé sentir le dégoût d'exposer son bien.

Socrate étoit sans doute digne d'avoir des amis, & il en avoit. Cependant aucun d'eux ne s'aperçut qu'il étoit sans manteau pendant un hiver très-rigoureux, & aucun ne fit réflexion qu'il n'étoit pas riche. Ce sage philosophe ne s'en plaignit point; & sa tendresse leur épargna jusqu'au chagrin d'entendre qu'on leur demandât ce qu'ils avoient négligé de lui donner. Il se contenta seulement de leur dire: « J'aurois acheté un manteau, si j'avois eu de l'argent ». Un discours si modéré fit plus d'impression que n'auroit pu faire le reproche le plus amer. Ils se pressèrent à l'envi de réparer leur faute; il eut plus d'un manteau; mais, après tout, celui qui lui donna le premier, lui avoit déjà manqué.

Que cet exemple nous serve de règle. N'oublions point que le service qui se fait demander, est souvent payé ce qu'il vaut; il est naturellement si désagréable à une ame noble de recevoir, qu'il faut que la manière de donner la persuade que c'est elle qui fait la grâce qu'on la contraint la contraint d'accepter. Sans cela, le commerce de l'amitié ne sauroit avoir rien de doux. Dans la

cours ordinaire de la vie, c'est à celui qui reçoit le bien à se charger de la reconnaissance ; dans l'amitié c'est à celui qui le fait.

Il n'y aura personne qui ne sente la raison de cette différence. Dans les autres commerces, celui qui reçoit un office, qu'à la rigueur on ne lui devoit pas, contracte une dette. Dans l'amitié, celui qui le rend, ne fait que s'acquiesce. On peut dans les autres commerces se proposer avec justice de retirer ce qu'on y met. Dans l'amitié, quoique l'on mette, le plaisir d'y mettre vous paie comptant, & vous fait retirer plus que vous n'y avez mis.

Je ne prétends pas pour cela bannir de l'amitié la reconnaissance. Je n'en dispense point celui qui la doit : mais je veux qu'il n'en ait que la douceur ; qu'il ne la sente que comme une preuve qu'il est tendrement aimé, & non comme le souvenir d'une dette dont le paiement cause de l'inquiétude. En un mot, je veux que la reconnaissance ne soit qu'un plaisir pour lui, & qu'elle ne soit un poids que pour celui qui est obligé de la souffrir.

Après avoir dit que le service perd beaucoup de son prix, quand il se fait demander, il faut convenir qu'il n'en a plus du tout, lorsqu'il se fait attendre. Quelque attention que nous ayons sur les intérêts de notre ami, il peut arriver quelquefois que ses besoins échappent à notre vigilance ; ce n'est pas toujours notre faute, s'il les connoît plus clairement que nous. Tant que nous les avons ignorés, ou au moins notre ignorance, quoiqu'elle ne fût pas invincible, nous prêtes une sorte d'excuse. Le cœur dans ces occasions se disculpe aux dépens de l'esprit. On peut dire que la lumière manque, & non l'intention. Mais, dès que le besoin du service est seulement entrevu, nous ne sommes plus excusables, si nous ne nous empressons d'effacer par notre activité tout ce que notre manque de prévoyance fait soupçonner de notre amitié.

Quand nous prévenons notre ami, quand nous lui rendons un service qu'il ne nous a pas demandé, notre attention répond de nos démarches, & les justifie. Leur leneur dans l'exécution ne peut alors passer que pour prudence. Mais, quand le service nous a été demandé, les moindres retardemens pèsent à un ami déjà chagrin, & il ne peut plus les regarder que comme des suites naturelles de la première froideur, dont en secret il nous accuse.

Il y a peut-être à cela trop de délicatesse, je l'avoue. Les amis devroient être disposés à ne se soupçonner pas l'un l'autre si aisément, & même à se faire grace, quand une justice rigoureuse leur est contraire. Je ne doute pas même qu'il ne se s'en trouve que la supériorité de leur raison élève au-dessus de ces foiblesses. Admirez-les, ils le méritent : essayons de leur ressembler, notre liaison en sera plus agréable ; mais ne refusons point

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

de nous accommoder à la fragilité de ceux qui ne pourroient les imiter. Souvenons-nous que ces petites faiblesses sont attachées à la condition humaine, & qu'il est infiniment plus raisonnable & plus honnête de prendre les hommes tels qu'ils sont, que de vouloir à tout propos les ramener à ce que nous sommes. Passons leur d'être foibles. C'est bien assez qu'ils ne soient point corrompus. Nous y gagnerons tous les premiers. Qui d'entre nous pourroit soutenir un examen si sévère ?

D'ailleurs, si nous aimons véritablement, nous n'aurons pas besoin de réflexion pour nous engager à mettre de l'empressement dans les offices qu'on nous aura demandés. Ce ne sera point pour éviter les reproches de notre ami que nous serons vifs, ce sera pour étouffer ceux que nous nous ferions nous mêmes de ne l'avoir point été. Nous ne fuirons pas la honte de l'indolence, nous suivrons l'attrait de la vivacité.

On ne verra jamais cette vivacité se démentir ; elle ne connoitra point les obstacles, ils ne feront que la redoubler. Qu'on ne s'imagine donc pas que ces hommes, ou timides, qui mesurent tous leurs mouvemens sur les règles de la politesse, ou paresseux, qui ont toujours des raisons prêtes pour se dispenser d'agir, puissent être propres à l'amitié. Son caractère essentiel est d'être courageuse & agissante. Si le vrai ami a du crédit, ne croyez point qu'il songe à le ménager pour lui seul. Il vous le prodiguera, sans autre inquiétude que de n'en avoir pas assez. Quand il s'agira de ses intérêts, il sera circonspect, dans la crainte d'être importun. Quand il s'agira des vôtres, il se rendra importun, de peur de n'être pas assez pressant. S'il est naturellement paresseux, (car il n'y a que trop d'hommes qui naissent avec ce penchant) il épuisera sa paresse sur ses propres affaires, & n'en sera que plus actif, quand il faudra se livrer aux vôtres. Tout le soin que vous prenez pour le remuer, quand il s'agit de lui, vous serez obligé de le prendre pour le retenir, quand il s'agira de vous.

Il faut avouer cependant que ces devoirs ont leurs bornes. La société civile, avant que nous soyons liés à nos amis, nous impose d'autres obligations que l'honneur & la probité nous ordonnent de remplir, préférablement à toutes celles que nous avons prises volontairement. Examinons donc ces différens devoirs ; essayons de les connoître pour ne pas les confondre ; & tâchons de découvrir les vraies limites qui les séparent, pour leur donner à chacun ce qu'ils exigent de nous, & ce que leur appartenance légitimement.

Il n'y a personne qui ne sache que nous naissons avec trois sortes d'engagemens. Les uns nous lient à Dieu, les autres à la patrie, les derniers à notre famille.

Dans l'exacte soumission à ces différens devoirs, est renfermé tout le repos de la société. Les hommes, dans tous les climats du monde, sont

convenus de s'y assujettir, & ils ont reconnu qu'ils ne pouvoient s'en écarter, sans ruiner les fondemens de leur sûreté commune. C'est ce consentement unanime de toutes les nations, qui forme ce que nous appelons *le droit naturel*, ou, si l'on veut, *le droit des gens*. Ce droit ne le cède qu'au seul droit divin qui, n'étant point du ressort de la Philosophie, n'a du rapport à ce traité qu'autant qu'on le peut considérer comme une partie du droit naturel. Nous avons montré ailleurs que la vertu est si essentielle à l'amitié, que l'amitié ne peut subsister qu'entre les hommes vertueux; & que toute autre liaison qui n'a pas la vertu pour principe, n'est qu'une société mercénaire. Dès-là il est aisé de conclure que la vraie amitié ne veut jamais rien, que la vertu n'autorise. Elle est la boutique des amis, ils ne vont qu'ou elle les conduit.

La première règle que la vertu prescrive, c'est un attachement inviolable à nos devoirs. Ces devoirs ont leurs rangs marqués, & sont dans une telle subordination, qu'on ne peut les déplacer sans les détruire. Dans cet ordre ceux de l'amitié sont au dernier degré. Nés créatures, nous appartenons au créateur; nés sujets, nous appartenons à l'état; nés dans le sein d'une famille, nous appartenons à notre famille. En un mot, nous naissons hommes, sujets, parents; nous devenons amis. Nous ne recevons la vie que chargée de ces premières dettes; il faut les acquitter avant celles qu'il nous a plu de contracter nous-mêmes.

Ainsi ce seroit grossièrement se tromper, que de croire que l'amitié pût jamais autoriser à manquer à Dieu; il n'y a ni lieu, ni tems, ni circonstances qui la puissent mettre en droit de prétendre un si monstrueux privilège.

J'ai entendu sur cela proposer une question fort propre à embarrasser, & qui souvent a partagé de bons esprits.

Quelqu'un vous a confié un secret, & en vous le confiant il vous a engagé par serment à ne le révéler jamais. Il y va de la vie pour votre ami d'avoir connoissance de ce secret. Violerez-vous vos sermens pour le lui révéler? C'est la question.

Mais, pour s'éclaircir davantage, il faut en proposer un exemple qui la rende sensible. Un homme en rencontre un autre dans une promenade écartée. Il l'insulte, & est tué. On informe de ce meurtre. Celui qui en est l'auteur s'adresse à vous. Il n'est point de vos amis particuliers, mais, par rapport à sa sûreté propre, & à une nombreuse famille dont il est chargé, il a des menaces à prendre, & il vous croit homme capable de le conseiller & de le consoler. Il vous fait jurer de lui garder un secret inviolable. Vous le lui promettez, & il vous conte jusqu'aux moindres circonstances de son malheur. Le plus in-

time de vos amis se trouve ensuite impliqué dans cette affaire. Il avoit eu querelle la veille avec celui qui a été tué. Ils s'étoient menacés. On a vu votre ami envahir le tems de l'action, passer par le lieu où elle a été commise. Interrogé sur ce fait, il s'est coupé. Enfin, deux témoins, trompés par la ressemblance de l'air & de la taille, chargent votre ami. Vous n'avez, pour le sauver, qu'à trahir le secret que l'on vous a confié. Vous n'avez qu'à montrer les lettres que le coupable vous a écrites sur ce sujet. Le devez-vous faire?

Ceux qui soutiennent que, dans un cas aussi particulier, le serment ne doit point vous lier, se fondent sur des raisons d'autant plus plausibles, que tous les sentimens naturels semblent les favoriser. Quand vous avez, disent-ils, fait serment de ne point révéler le secret, vous ne savez point que ce secret dût être de cette nature. Vous ne vous seriez jamais engagé, si vous aviez connu les conséquences & les suites de cet engagement. Dieu qui lit dans les intentions, ne chicane point sur les paroles. Le cin que votre intention ait été de promettre rien contre votre ami, vous n'avez pas seulement supposé que ce qu'on exigeoit de vous, le pût mériter. C'est dans une telle occasion, & dans ce sens, qu'il faut appliquer ce qu'un poète fait dire à un parjure sur s'exculer :

Ma langue a fait serment, mon cœur n'en a point fait.

C'étoit un détour impie. Ce malheureux juroit avec intention de ne pas tenir son serment. Ces restrictions mentales sont aussi abominables devant Dieu, dont elles se jouent, qu'excusables devant les hommes qu'elles trompent. Celui qui a su à quoi il s'engageoit, s'il s'est trop légèrement engagé, peut bien s'en repentir, mais non reprendre la foi qu'il a donnée.

Il n'en est pas de même de celui qui, avant que le secret lui eût été confié, a juré de ne le point révéler. On ne peut lui reprocher d'avoir su ce qu'il promettoit. Il ne savoit pas que la vie de son ami dépendroit de violer ce serment. C'est donc avec justice qu'on soutient qu'il n'a point parfaitement consenti. Si les loix décident que le consentement de ceux qui errent n'est point un consentement légitime; comment pourrions-nous se persuader que le serment de celui qui a erré sur les personnes contre qui on le doit appliquer, soit un véritable serment? Sacrifier la vie de son ami à de tels scrupules, ce n'est pas religion, c'est lâcheté. Ce n'est pas faire assez d'honneur au souverain être, que de prétendre régler ses jugemens par nos foiblesses. Ses voies sont trop différentes des nôtres, pour croire qu'il nous suive ainsi dans nos égaremens. Le parjure consiste dans le mépris du serment; & quel mépris en fait celui qui explique son engagement

de la manière dont il l'auroit pris, si on le lui eût fait entendre ? Après tout, s'il pouvoit y avoir quelque doute, ne vaut-il pas infiniment mieux relâcher quelque chose d'une cruelle sévérité, pour sauver un ami innocent, que d'outrier cette sévérité pour le perdre, & pour favoriser un homme qui abuse injustement de la surprise qu'il nous a faite ?

Les partisans de l'opinion contraire s'élèvent contre ces maximes, & les traitent de pemicieuses. Ils fourmillent qu'aussi tôt qu'on a juré sans aucune restriction, la vie de notre ami n'est pas un motif légitime pour nous délier & pour justifier notre parjure. Si vous aviez, disent-ils, des conditions à mettre à votre promesse, c'étoit avant que d'en rendre Dieu garant, qu'il falloit s'en expliquer. Celui qui s'est lié à vos sermens, auroit vu si vos conditions l'eussent accommodé ; &, s'il n'en eût pas été content, il eût gardé son secret sans vous en faire part. Mais qu'après avoir reçu le secret, sous des conditions que vous avez indistinctement confirmées par serment, vous les éludiez par des interprétations, dont le véritable fondement est dans l'innocence que vous avez de ne les pas tenir, c'est bannir pour jamais la confiance d'entre les hommes. Il n'y en aura plus de si stupide qui ne conçoive que, si le serment ne vous engage point, quand, pour conserver la vie de votre ami il est nécessaire que vous le tombez, vos sermens ne peuvent donner de sureré qu'autant que vos intérêts n'y seront pas contraires. C'est une conséquence qui se tire nécessairement des principes qui permettent de violer le serment pour sauver la vie d'un ami. Cette conséquence vous fait peur ; elle est pourtant vraie. Examinez-vous bien, vous trouverez que vous ne voulez violer le serment, en faveur de votre ami, que parce que votre ami est un autre vous-même. Vous ne pouvez consentir à perdre un bien qui vous est si précieux. Voilà la vraie raison du relâchement auquel le cœur vous porte. Tous les autres discours dont vous croyez la déguiser, sont des prétextes que l'amour-propre toujours ingénieux vous a suggérés. Voulez-vous en être pleinement convaincu ? supposez l'infraction du serment nécessaire pour sauver la vie non de votre ami, mais d'un homme avec qui vous n'avez aucune liaison particulière. Prenez garde au patri que vous allez prendre. Si vous dites que vous violeriez le serment, voilà le respect des sermens aboli parmi les hommes, ils ne peuvent plus y prendre de sûreté. Que, si vous dites qu'en ce cas vous garderiez la foi promise, il est clair que vous avez deux poids & deux mesures. Et pourquoi ce poids & cette mesure favorables à l'ami ? C'est que dans l'ami vous vous trouvez, & que vous ne vous trouvez point dans celui qui ne l'est pas.

Il n'y a personne qui n'appetît routes les suites naturelles d'un tel principe. Je ne puis

donc m'empêcher de me ranger à cette dernière opinion. J'avoue qu'elle est dure, & je le sens. Je ne sais même si je n'aurois pas aussi-bien dû de ne point toucher une question si délicate. Ceux à qui ma sévérité déplaira, m'en sauront mauvais gré, &, sans rien tabarrer de ce qu'ils pensent, ils ne gagneront, à ce que j'écris, que des scrupules qui ne serviront peut-être qu'à les rendre coupables. Au contraire, ceux qui s'ont de mon avis, peuvent se passer de mes réflexions.

Cependant, si l'ai fait sur cela me justifier, je dirai que deux raisons m'ont fait croire qu'il ne m'étoit pas permis de prendre le parti du silence.

L'une, c'est qu'un philosophe de ces derniers tems avance l'opinion contraire dans ses écrits ; mais si généralement, qu'il assure, sans balancer, qu'on n'est point obligé à garder le secret promis, quand il importe à notre ami de le savoir. Comme ses ouvrages composés en notre langue sont entre les mains de tout le monde ; & que la variété, l'érudition, le feu, la hardiesse des expressions, la fermeté des raisonnemens qui les soutiennent, les fera subsister long-tems, malgré le dérangement que chacun y reconnoît, je n'ai pas cru me pouvoir dispenser de combattre une opinion si dangereuse, & qui a pour elle une autorité si capable d'entraîner. Ses paroles sont remarquables.

« Le secret, dir-il, que j'ai juré de ne déceler à un autre, je le puis, sans parjure, communiquer à celui qui n'est pas autre, c'est moi ».

L'autre raison, c'est que mon premier objet dans ce traité n'est pas de plaire, c'est d'être utile. Et le plus sûr moyen d'être utile, c'est d'avoir le courage de mépriser ce qui flatte, pour ne dire que ce qui sert. Loin qu'on doive respecter des erreurs agréables, ce sont précisément celles à qui l'on doit le plus ouvertement déclarer la guerre ; & la crainte de n'en pas triompher ne doit qu'animer à les attaquer avec plus de force. En un mot, j'entreprends de prouver que jamais l'amitié ne peut autoriser à manquer à Dieu, & j'établis la vérité de ce principe dans quelque cas que ce soit, lorsque je la démontre dans le cas où l'on risque la vie de son ami, si l'on ne manque à Dieu.

Que ceux qui trouvent cette maxime dure, songent qu'elle ne doit pas être ignorée, si elle est vraie. Au lieu de la décrier, parce qu'elle leur fait peur, qu'ils essaient de rendre cette peur salutaire. Qu'ils en tirent cette conséquence, qu'on ne peut apporter trop de circonspection dans l'engagement au secret. Qu'ils prennent la précaution de ne s'y engager jamais contre l'intérêt de leurs amis. Qu'ils le déclarent avant que de recevoir le secret. Si on veut bien le leur confier à cette condition, ils n'ont plus rien à craindre. L'intérêt

de leur ami & leur propre conscience sont également en sûreté. Mais, s'ils sont assez imprudens pour recevoir un secret sans aucune restriction, qu'ils sachent qu'une interprétation artificieuse ne les dégagera point d'un serment trop légèrement fait ; & que leur imprudence ne justifiera point leur parjure.

Vous dites que vous avez juré de ne point révéler le secret à un autre ; que, lorsque vous révélez ce secret à votre ami, vous ne le révélez point à un autre, parce que votre ami est vous-même. Mais y a-t-il quelqu'un qui ne sente que ce raisonnement roule sur un jeu de mots ? Quoi qu'il soit vrai que l'amitié doive tellement unir les amis, qu'ils ne soient plus qu'un, il faut avouer pourtant que cette union ne se fait qu'en idée, & qu'elle n'a rien de réel. Il ne se passe rien de semblable dans la nature.

Quand celui qui vous a confié son secret, a exigé par serment que vous ne le révéleriez point à d'autres, il n'a pas pensé à ces unions métaphoriques qui vous multiplient en vous unifiant à quelqu'un. Il a parlé, il a pensé dans la vérité, dans la simplicité de la nature. C'est à son intention que vous avez entendu, parce qu'elle est claire & naturelle, que se doit rapporter l'obligation de votre serment, & non au sens que vous lui donnez, qui, n'étant point le sens ordinaire qu'il s'offre, mais au contraire étant allégorique & forcé, n'a pu être entendu, dès qu'il n'a point été expliqué.

Il y a plus que du parjure dans ces indignes détours. Dans le parjure déclaré, les scélérats qui violent leur serment, comptent souvent sur la bonté de Dieu ; mais ceux qui cherchent à déguiser ainsi leur parjure, semblent, si on ose le dire, supposer en lui de la faiblesse. Les uns espèrent qu'il leur pardonnera, les autres qu'ils le tromperont. Ils font tous criminels, je l'avoue ; mais il y a pourtant cette différence entre eux, que les premiers abusent de la confiance qu'ils prennent dans les perfection de Dieu, & que les seconds le dégradent en lui attribuant des défauts.

Aussi voyons-nous que les honnêtes gens de tous les siècles se sont toujours élevés contre ces honteuses subtilités. Dès le tems de Cicéron l'on dételloit ce capitaine, qui, après avoir juré une trêve de trente jours, envoyoit toutes les nuits fouager le pays ennemi, & prétendoit qu'il ne violoit point son serment, parce qu'il n'avoit rien promis pour la nuit. On ne fit pas plus de quartier à ce romain, qui, étant prisonnier de guerre, s'avisa de cet expédient pour se sauver. Il demanda la liberté d'aller à Rome pour des affaires pressantes, & promit avec serment qu'il reviendrait au camp des ennemis. Il parut, & peu après il y revint, sous prétexte d'y avoir oublié quelque chose ; & , lorsqu'il y eût demeuré

quelques momens, il se rendit à Rome. Il croyoit y jouir en paix d'une pleine liberté, & s'applaudissoit d'avoir, par ce fait retour au camp, concilié si adroitement son intérêt & son devoir. Mais cette fourberie ne lui réussit pas auprès d'un peuple dont les mœurs alois étoient aussi simples que pures. Il fut ignominieusement renvoyé, pour expier son parjure, & pour laver la tache qu'il sembloit avoir imprimée à toute la nation.

Une conduite bien contraire fera vivre éternellement la mémoire de Régulus. Dans la première guerre de Rome contre Carthage, il fut fait prisonnier par les carthaginois. L'état où ils voyoient leur république, les engageoit à désirer la paix, ou du moins l'échange des prisonniers ; & l'autorité qu'il s'étoit acquise dans la république romaine, leur persuadoit que, si voluto seulement se charger de cette négociation, elle seroit aussi tôt conclue. La difficulté étoit de l'y résoudre. Pour y réussir, ils lui dirent qu'ils avoient tant de confiance en sa probité, qu'ils ne vouloient point d'autre médiateur que lui entr'eux & les romains. Qu'ils souhaitoient la paix, ou du moins l'échange des prisonniers ; qu'il pouvoit aller à Rome, & travailler à l'obtenir. A ces marques d'estime, ils ajoutèrent les menaces. Ils exigèrent qu'il jurât de revenir à Carthage, s'il ne faisoit rien conclure ; & en ce cas ils l'avertirent qu'il devoit s'attendre à périr dans ses cruels supplices. Après l'avoir engagé au retour par serment, ils l'obligèrent à partir. Arrivé à Rome, il expose le sujet de son voyage. Il conte tout ce qui s'étoit passé, & conclut qu'il falloit continuer la guerre, & refuser l'échange ; & il appuya son avis de si vives raisons, qu'il le fit approuver.

Ayant ainsi, par de généreux conseils, satisfait au devoir d'un bon citoyen, il ne songea plus qu'à remplir, par l'accomplissement de sa parole, ceux d'un honnête homme. On ne manqua pas alors de lâches politiques, qui soutenoient qu'il ne devoit point retourner, & qui prétendoient qu'à la faveur des subtiles interprétations qu'ils avoient inventées, il pouvoit avec bonheur éluder un serment dont l'observation lui coûteroit la vie. Mais ce grand homme, sans se laisser fléchir, ni par de si flatteuses remontrances, ni par les prières de ses amis, ni par les larmes de sa famille, reprit le chemin de Carthage pour y mourir dans des tourmens aussi affreux que la gloire qui lui en est revenue sera durable.

Il est donc vrai qu'en aucun cas il n'est permis de violer son serment, ou de manquer à Dieu pour un ami. C'est ce qu'avoir parfaitement compris Périolès, qui disoit qu'il étoit ami jusqu'aux autels. Voilà le dernier terme où l'amitié la plus vive se doit arrêter. Celle qui va plus loin, n'est qu'une liaison sacrilège qui ne doit donner que de l'horreur.

Tout ce que je viens de dire est dans le cas d'un secret promis avec serment ; mais quand le serment en seroit retranché, j'ose avancer que nous n'aurions pas la liberté de violer le secret. Nous ferions un parjure de moins ; mais nous commettrions toujours une infidélité, & c'est ce qu'un véritable homme d'honneur ne se permet point, même pour sauver la vie.

On ne peut douter que le secret ne soit un dépôt ; car le dépôt n'est autre chose que ce qui est confié à la foi d'autrui. Si le secret est un dépôt, je dois le garder sans pouvoir en faire aucun usage. Je viole le dépôt, si j'en use. Nulle occasion, nul prétexte ne peut m'en donner le droit. Jusques-là, que ceux qui ont fait toute leur étude, du fond de la justice naturelle, source de toutes les loix, ne fissent point de traiter de voler celui qui use du dépôt. Il fait, disent-ils, un vol de l'usage.

Le dépositaire doit posséder à la manière du coffre, tout son office est de renfermer. Il ne doit s'ouvrir que pour celui qui a la clef ; il faut que tout autre qui veut y fouiller, le brise. En un mot, il n'y a qu'une bonne manière de posséder le dépôt ; c'est d'oublier qu'on l'aît, & par ne s'en souvenir que lorsqu'il s'agit de le rendre.

Selon ces règles incontestables de la justice, je ne crains point de dire que celui à qui on a déposé cent mille livres, ne peut pas les employer à sauver la vie de son ami tombé entre les mains des corsaires qui menacent de la lui ôter, si dans un tems il ne leur fournit cette somme. Il doit même en ce cas oublier qu'il ait un dépôt, parce qu'en effet avoir une somme en dépôt, c'est ne la point avoir. Il ne nous est permis ni d'ouvrir le coffre où elle est, ni de le rompre. Si nous arrivons de la faire, nous ne commettons pas un moindre crime, que si la nuit nous escaladons la maison d'un voisin pour prendre cette somme. La seule différence qu'il y ait, c'est que les loix punissent l'une de ces actions du dernier supplice, & que, ne prenant point connoissance de l'autre, elles laissent à l'infamie le soin de la punir.

Au fond, c'est précisément la même chose. La somme déposée n'est point entre les mains du dépositaire comme chez lui ; elle y est comme chez celui à qui elle appartient. Lorsque le dépositaire en fait usage, il ne la vole pas moins que si ; ne lui ayant point été déposée, il alloit la prendre la nuit dans la maison de celui qui en est le véritable propriétaire.

Appliquons ces règles au secret. Si celui à qui il a été confié ne le fait pas plus que s'il ne lui avoit pas été communiqué ; quel usage en peut-il faire, que celui qu'il en feroit, s'il ne le savoit pas ? Si l'ignorance, il n'en aideroit point son ami, il regarderoit comme un grand malheur de l'avoir ignoré. C'est l'état où il se trouve, lorsqu'il ne le fait que sous condition de ne le

pas révéler. Dans le premit cas, il doit se plaindre de n'avoir pu le savoir ; dans le second, de ne l'avoir pu dire. C'est tout ce qu'il peut se permettre. D'ailleurs, il ne doit non-plus se faire de reproche de n'avoir pas violé le secret, qu'il s'en feroit de n'avoir pas volé pour racheter la vie de son ami. Si l'amitié ne peut autoriser un vol, elle ne peut jamais autoriser un manque de foi.

Il ne faut pas compter que l'amitié ait plus de droit sur les devoirs qui nous lient à la patrie, que sur ceux qui nous lient à Dieu. Si nos premières obligations nous engagent à l'être souverain, nous en avons de secondes qui nous engagent inviolablement à la république. Quelque liaison que nous formions, n'oublions jamais qu'elles doivent être subordonnées à l'amour de la patrie. Il n'y a rien que les anciens aient plus recommandé par leurs écrits, rien que les grands hommes des siècles héroïques aient mieux établi par leurs exemples. On ne peut lire les ouvrages des philosophes, des orateurs & des poètes de ces tems-là, sans croire qu'ils ont à l'envi épuisé tous leurs talens, pour nous donner de cet amour une idée au-dessus de toutes celles que nous pourrions nous en former. Mais on n'ouvre point leurs histoires, sans reconnaître que les héros ont sur cette matière enchaîné sur les orateurs & sur les philosophes ; & que ceux-là ont poussé leurs actions plus loin que ceux-ci n'avoient porté leurs idées.

Codrus, roi d'Athènes, prêt à donner bataille aux doriens, apprend de l'oracle que, s'il étoit tué, son armée seroit victorieuse. Dans une pareille situation, ses sujets par amour, & ses ennemis par crainte, s'intéressoient également à la conservation de sa vie ; il trompe la vigilance des uns & des autres. Content de mourir, pourvu que son pays triomphe, il se travestit, passe dans le camp ennemi, y prend querelle avec un soldat, se fait tuer ; & par une mort si généreuse, il jette les fondemens les plus solides de la gloire & de la grandeur d'Athènes.

Curtius ne montra pas moins d'amour pour Rome. Un tremblement de terre avoit fait au milieu de cette ville un gouffre effroyable. Une vapeur maligne qui en sortoit, répandoit par-tout la consternation & la mort. On consulta l'oracle, ressource ordinaire dans les calamités publiques ; chez ces peuples superstitieux. Il déclare qu'on ne doit point s'attendre que le gouffre se referme, s'il ne se trouve un romain qui ait le courage de s'y précipiter. Curtius ne le fait pas plutôt, qu'il monte à cheval, se jette à toute bride dans l'abîme ; & par la perte de sa vie, conserve celle de tous ses concitoyens, & en acquiesce une immortelle.

On juge bien que des gens qui se sacrifioient eux-mêmes si volontiers à l'idée du bonheur de leur patrie, n'auroient rien préféré à

elle. Tout autre amour se faisoit, dès que l'amour de la patrie se faisoit entendre ; &c. loin que l'amitié le pût balancer, l'amour paternel, le plus fort de tous, lui cédoit comme les autres.

Ainsi Brutus, après avoir chassé les tarquins de Rome, & avoir donné la première forme à la république, ayant découvert une conspiration faite pour les rappeler, il fit, en qualité de consul, le procès aux conjurés, & les condamna tous à la mort. Il n'avoit que deux fils qu'il aimoit avec tendresse, & qui faisoient toute l'espérance de sa famille. Ils se trouvèrent engagés dans cette conjuration ; mais, aussi foudroyés aux gémissements de la nature, qu' inexorable aux prières du peuple qui demandoit leur grâce, il les immola les premiers au salut de la patrie, & retint dans le devoir, par leur supplice, ceux que leur impunité auroit pu corrompre. Mais pourquoi chercher chez les étrangers des exemples de l'amour de la patrie ? N'en avons-nous pas en France, qui, pour n'avoir pas été tant célébrés, n'en sont pas moins admirables. J'avoue que j'aime assez ma nation, pour ne voir point, sans une vraie douleur, qu'une infinité d'actions héroïques, faites par nos français, demeurent comme ensevelies dans l'oubli, faute d'avoir été placées dans quelque ouvrage capable de les en tirer. Rien ne devroit, selon moi, faire mieux sentir à nos héros combien il leur importe de protéger les belles-lettres, & l'intérêt qu'ils ont de les honorer pendant leur vie, pour engager ceux qui les cultivent à les porter à un degré où elles puissent éterniser les vertus & les grandeurs des actions de leur siècle.

En effet, pour revenir à ce que nous disions, si l'on parle de l'amour de la patrie, on trouve assez de gens prêts à citer les grecs & les romains, que cet amour a rendu illustres ; mais on ne trouve presque personne qui connoisse ceux qu'un pareil amour devoit immortaliser en France.

Nous en avons pourtant un grand nombre. Entre plusieurs exemples que je pourrois rapporter, il y en a un qu'on ne peut à mon gré célébrer assez. Après la mort de Charles le Bel, arrivée en 1322, la couronne fut dévolue à Philippe de Valois, qui se trouva le plus proche parent de la ligne masculine du Roi.

Edouard III, roi d'Angleterre, revendiqua la succession, & prétendit qu'elle ne lui pouvoit être disputée. Il étoit, par sa mère Isabelle de France, petit-fils de Philippe le Bel. Comme il n'osa pas choquer ouvertement la loi salique, à laquelle il voyoit les français trop attachés, il soutint seulement d'abord que cette loi ne lui pouvoit être appliquée ; qu'il étoit vrai qu'elle excluait les femmes, parce qu'elle ne vouloit pas que des femmes commandassent à des hommes ; mais il disoit

qu'elle ne donnoit point d'exclusion au plus proche héritier mâle, quoique descendu d'une femme. Qu'il étoit dans ce cas le plus proche héritier mâle, & qu'ainsi la couronne ne lui pouvoit être légitimement contestée.

Philippe de Valois au contraire soutenoit que la loi salique, en excluant les femmes, excluait nécessairement leurs descendants, parce qu'il n'est pas possible que le droit de succéder puisse être transmis par une personne qui ne l'a point. Qu'au surplus, depuis la fondation de la Monarchie, il n'y avoit pas d'exemple que les mâles descendus de femmes, en quelque degré qu'ils fussent, eussent été admis à succéder.

Alors Edouard voulut contester la loi salique, & la traiter de supposée. La querelle s'échauffa. Les états du royaume s'assemblèrent, les ambassadeurs du roi d'Angleterre furent entendus, & n'oublèrent rien pour faire valoir sa prétention. Mais, malgré toutes leurs subtilités, la loi salique prévalut ; & par le consentement unanime de la nation, le droit de Philippe de Valois fut confirmé. Edouard qui avoit acquis, réveille sa prétention plusieurs années après ; & prend le parti de supplier à la justice par la force. Il entre en France avec une puissante armée. Il se présente devant Calais, qui refuse de le reconnaître ; & après un long siège, il met cette ville en état d'être emportée d'assaut. Les habitants demandent à capituler, il refuse de les écouter, si ce n'est sous une condition, & il ne leur laisse que trois heures pour en délibérer. Cette condition est qu'on lui livre six des principaux habitants en chemise, la corde au cou, pour être aussitôt immolés à sa vengeance. Il avoit résolu, par un si cruel exemple, d'intimider toutes les autres villes ; & il croyoit pouvoir user de cette rigueur sur des ennemis qu'il traitoit de sujets rebelles.

Dans une extrémité si terrible, lorsque tout paroissoit désespéré, six des plus distingués habitants déclarent au peuple assemblé qu'ils sont prêts de subir la loi que l'implacable Edouard impose, qu'ils se croient trop heureux d'être de la qualité de ceux que sa colère demande ; & qu'ils montrent avec plaisir, puisque leur mort assurera la vie de tous leurs concitoyens.

En vain l'admiration du peuple, pour une vertu si singulière, & la tendresse de parents voulurent s'opposer à une si générale résolution. Rien ne put les ébranler. Il fallut céder à leur noble empressément. Ils furent livrés au vainqueur dans l'état humiliant qu'il avoit prescrit ; il ordonna qu'on les conduisit au supplice. Ils y allèrent avec la contenance de gens qui courent à la gloire. Mais, avant que les ordres d'Edouard pussent être exécutés, la reine sa femme fut si bien touchée son cœur par ses larmes, & intéresser sa politique & sa gloire par ses raisons, qu'elle obtint leur

grace. Ces hommes, si dignes de l'immortalité, méritent bien d'être nommés & de n'être jamais oubliés. Ils s'appelloient *Eustache de Saint-Pierre* (ce fut lui qui s'offrit le premier), *Jean d'Aire*, *Jacques & Pierre Wifant*. Les noms des deux autres ont échappé à l'exactitude des historiens.

Je me suis sans doute trop étendu sur cette histoire ; mais elle m'a toujours causé tant d'admiration, que je n'ai pu me refuser le plaisir de l'écrire. Revenons aux conséquences qui résultent de ces grands exemples. Ils établissent parfaitement que, dans tous les temps, parmi les peuples les plus célèbres par leurs lumières & par leurs vertus, l'amour de la patrie a été regardé comme supérieur à tous les autres. Nous ne conservons pas, malgré la distance de tant de siècles, une si profonde vénération pour ces hommes extraordinaires, s'il n'étoit pas aussi juste que glorieux de s'arracher à sa famille, à ses amis, à la vie même, dès que le bien de la patrie le demande.

Il faut avouer pourtant que, si cet amour de la patrie a été du goût de toutes les nations, il n'a pas été du goût de tous les hommes. On a vu un ancien philosophe soutenir que le sage n'avoit point de patrie, & se vanter lui-même qu'il étoit citoyen du monde. On ne trouve encore aujourd'hui que trop de personnes qui se laissent éblouir par ces maximes, sans prendre garde qu'à force d'affranchir ainsi l'humanité, ils la détruisent.

S'il étoit aussi facile au sage de se passer de toutes les choses dont la nécessité se fait sentir à lui sans cesse, que de supposer dans ses discours & dans ses écrits qu'il n'a point de besoins ; je ne croirois pas que l'on pût trop vanter l'excellence de ces préceptes qui nous détachent de tout ce qui nous environne, pour nous faire trouver tout en nous-mêmes. Mais ces magnifiques idées sont si fort au-dessus de notre foiblesse, qu'il n'y aura personne qui ne convienne, quand il voudra parler de bonne foi, qu'elles ne font d'aucun usage.

L'homme ne peut ni vivre seul, en se passant de tous les autres, ni vivre avec les autres en société, sans s'assujettir à leur rendre tout ce qu'il souhaite en recevoir. Si ces sages du premier ordre pouvoient, en ramenant l'âge d'or, habiter dans les antres, se couvrir de feuilles ou de peaux de bêtes, vivre de glands & de fruits sauvages, j'avoue qu'il ne seroit pas impossible d'arriver à cette indépendance qui leur paroît si désirable, & où ils ne tiendroient à rien. Mais je me contenterois d'admirer leur état sans l'envier. Je supprerois ce qu'ils l'achètent, je compterois toutes les douceurs & toutes les commodités qu'ils perdent ; & je trouverois qu'il leur coûte plus qu'il ne vaut.

Il seroit inutile de pousser cette dissertation plus loin. Je ne propose pas mes réflexions à des hom-

mes qui vivent séparés des autres & hors des autres, & hors des républiques établies. J'écris pour ceux qui vivent dans la société civile, & qui jouissent de tous les avantages. Ils possèdent leurs biens en paix, sous la protection des loix & du gouvernement. A l'abri de leur innocence, ils sont en sûreté contre les insultes des méchants. Ils recueillent en toute occasion le fruit de l'industrie commune de leurs compatriotes. Je soutiens qu'il n'est point permis à ces hommes-là de renoncer à leur patrie, pour se dire citoyens du monde. Je prétends même leur faire voir qu'il y va de leur propre intérêt que cette indifférence pour la patrie ne soit pas approuvée.

Lorsque les hommes se furent unis pour former des sociétés, ils eurent bientôt reconnu qu'elles ne pourroient subsister long-temps, s'ils ne se faisoient un objet commun qui fût comme le centre où se rapportassent toutes leurs vues ; & s'ils ne s'attachoient les uns aux autres par des liens de justice, de raison, de bonté, que personne ne pût rompre sans être ou retranché de la société, ou noté d'infamie.

De-là tirent leur origine l'amour de la patrie, les loix, & généralement tous les devoirs. L'amour de la patrie est ce centre commun où tous les sujets d'un même état se doivent réunir. Les loix marquent à chacun son emploi ; assurent à chacun la possession de ce qui lui appartient ; ordonnent le bien & le récompensent, défendent le mal & le punissent. Les devoirs engagent les hommes à se prêter & à se rendre sans cesse tous les secours dont leur foiblesse ne peut passer. Si l'on permet une fois de s'écarter de ce centre commun, on renverse les fondemens de la société civile : on en trouble l'économie ; on en rompt les liens. Cessez-vous de vous intéresser pour la patrie, vous tombez d'une manière sensible dans le ridicule inconvénient de cette ingénieuse fable qui nous peint la dissension de l'estomac & des autres membres du corps humain. Dissension également fatale & aux membres & aux corps. Car enfin exigerez-vous des autres qu'ils raisonnent autrement que vous, ou leur fera-t-il permis de raisonner de même ? Si vous les voulez contraindre à raisonner autrement, quel droit en avez-vous, & n'êtes-vous pas injuste ? Il faut donc que vous souffriez qu'ils raisonnent comme vous raisonnez ; & en ce cas, voilà l'état universellement abandonné. Chacun se devient à lui-même son propre centre, & compte pour rien tout ce qui ne s'y rapporte pas.

Vous demandez peut-être, que vous importe ? Il est fort aisé de vous en éclaircir. Chacun ne songe plus qu'à conserver son propre bien, à venger sa querelle particulière ; l'injustice & la violence qui sont faites aux autres ne nous touchent plus. Ce n'étoit notre affaire que par rap-

port au bien public ; dès qu'il n'y a plus de public, c'est la leur ruine. L'autorité des loix tombe, & personne ne s'embarrasse de la soutenir, tant pis pour ceux qui se trouvent accablés sous sa chute. Le plus fort opprime le plus faible, malheur à l'opprimé ; la veuve & l'orphelin sont dépouillés, cela ne regarde qu'eux ; mon voisin a été assassiné & volé, mais moi je ne le suis pas. Des peuples qui cherchent de meilleures habitations que les leurs, sont entrés en armes dans mon pays. Ils ont déjà saccagé plusieurs villes, tué la plupart des habitants, chassé les autres de leurs terres ; mais ces peuples n'ont point encore attaqué ma maison & envahi mes biens, & je dois peu me soucier du reste. Qu'arrive-t-il de-là ? L'orage à la fin vous gagne, & tombe sur vous. Sans vous les autres n'ont pu se défendre, vous ne pouvez vous défendre sans les autres. Vous les avez abandonnés, ils vous abandonnent à leur tour. Réunis par un esprit qui vous eût attaché inégalement à l'intérêt commun, vous auriez conservé la vie, le repos, les biens ; déunis par un esprit qui vous a renfermés chacun dans votre intérêt particulier, vous perdez tout.

Il y a donc peu de solidité dans le raisonnement ordinaire de ces philosophes qui ne se croient nés que pour eux-mêmes. Pourquoi, disent-ils, cet attachement pour ma patrie ? Ma patrie sera toujours le lieu où je me trouverai le mieux. Il ne me coûtera rien de changer de climat & de pays. Ceux qui raisonnent ainsi, ne prennent pas garde que, si presque tous les hommes pensent comme eux, ils trouveront l'amour du bien public banni de tous les pays du monde, aussi bien que du leur. Ils trouveront que l'intérêt particulier dominant par-tout, l'injustice & la violence étendront par-tout leur empire. Ainsi ils ne pourront se promettre ni de jouir en paix de ce qu'ils auront dans leur patrie, ni de le transporter en d'autres lieux, ni de trouver ailleurs du repos & de la sûreté. Ainsi, plus ils changeront de pays, plus ils sentiront combien il est juste & nécessaire d'aimer le leur, & de s'y attacher.

Dans l'ordre de la nature, l'homme n'aime qu'à proportion de l'intérêt qu'il y trouve. Son utilité est la règle de son attachement. Or, entre tous les attachemens qu'il peut avoir, l'amour de la patrie lui est sans doute le plus utile & le plus nécessaire ; c'est celui qui lui assure tous les autres biens. Il est donc naturel que cet amour, sans lequel on ne pourrait tranquillement jouir des autres, les tienne tous dans sa dépendance, & qu'ils soient toujours prêts à se sacrifier pour lui.

S'il en arrive quelquefois autrement, si l'on a vu des gens renoncer à leur patrie, & y porter le fer & le feu ; c'est un délire qui, loin de tirer à conséquence, ne doit faire que de

l'horreur. Ces hommes indignes ont été regardés comme des moulins qui avoient étouffé tous les sentimens de vertu ; & nous n'écrivons que pour ceux qui veulent s'engager sous les loix de l'amitié, & que ces loix obligent indispensablement à être vertueux.

Ces personnes doivent convenir avec moi que l'amour de la patrie est un sentiment grave dans notre ame par la nature, autorisé par la raison, confirmé par l'honneur. De-là vient que les peuples policés ont toujours regardé comme la condamnation la plus infamante celle qui déclare un homme ennemi de sa patrie. De-là vient qu'il y a des récompenses assignées à ceux qui tuent ces sortes de gens. De-là vient cette joie secrète que sentent les gens de bien aux moindres avantages qui arrivent à une patrie, dont ils n'ont pas même sujet de se louer ; ce chagrin dans ses disgrâces ; cette vive douleur d'en être éloignés ; cette envie d'y revenir, qui de leur aveu tourmente ceux qui en sont exilés. Car on regarde toujours ces éloignemens comme une sorte d'exil.

Il n'est donc point permis à un homme vertueux de n'avoir point de patrie. Quiconque se pourra dispenser de l'amour qu'il lui doit, pourra bien se dispenser aussi de tous les autres devoirs. Comme il ne connoitra point de patrie, il ne connoitra point de père. Le citoyen du monde ne paroitroit fort ressembler à l'ami du genre humain. Si, par-tout où il trouvera des hommes, il trouve des concitoyens ; il faut que, par la même raison, par-tout où il trouvera des hommes, il trouve des parens, & par conséquent des amis. Celui qui se détache ainsi de tout le monde, mérite que tout le monde se détache de lui. L'amitié veut des ames plus sociables & plus tendres.

Ces ames tendres aiment une patrie, des parens, des amis, ils conserveront à chacun leur rang ; & rempliront par la mesure de leur attachement toute la mesure de leurs devoirs.

De-là nous concluons sans peine que, si l'amour de la patrie doit avoir la préférence sur l'amitié, l'ami qui forme des desseins contre la patrie, loin de pouvoir exiger que son ami le seconde & le serve, ne doit plus s'attendre à être regardé de lui que comme un ennemi. Dès ce moment, tous les nœuds de l'amitié se rompent. On oublie tout ce que l'on devoit à cet ami, pour ne plus songer qu'à ce qu'on doit à sa patrie. Dès qu'il lui manque, il nous met non-seulement en droit, mais en obligation de lui manquer à lui-même. Il n'y a alors ni foi ni secret qui nous tienne. Nous avons avec la patrie de premiers engagements qui ne souffrent pas qu'aucun engagement pris contre elle subsiste ; & c'est se rendre criminel que de receler un pareil crime.

Cette conséquence résulte si naturellement des principes

Principes qui viennent d'être établis, que je croirois superflu de l'autoriser par des exemples. Les histoires anciennes en sont remplies. La sévérité de Brutus contre ses propres enfans eut des imitateurs. Lorsque Catilina eut formé cette effroyable conjuration, qui n'alloit pas moins qu'à brûler & à saccager Rome, à égorgier les principaux du sénat, & à renverser toute la république; il se trouva un père qui, ayant découvert que son fils étoit du nombre des conjurés, fit, pour venger la patrie, revivre le pouvoir que les anciennes loix romaines donnoient aux pères sur leurs enfans. Il lui plongea un poignard dans le sein; & par une action si généreuse, apprit à tous les complices que, loin de pouvoir se promettre ni asyle, ni sûreté dans Rome, ils devoient compter d'y trouver autant d'ennemis que de romains.

C'est-là la disposition où tout homme de bien doit être par rapport à sa patrie. Je ne regarderai jamais que comme des scélérats ceux qui, dans ces funestes occasions, gardent la fidélité à leurs amis; & comme des imprudens (pour ne rien dire de plus), ceux qui, dans des spectacles ou dans des livres, nous proposent des exemples de cette fidélité, pour des modèles d'une *amitié* parfaite.

Loin qu'il y ait quelque danger à faire connoître aux hommes qu'on peut, en certains cas, se dispenser de la fidélité; on ne peut trop leur apprendre & trop leur répéter que, s'il leur arrive jamais de conspirer contre leur patrie, il n'y a ni parens ni amis en qui ils puissent prendre confiance; parce qu'il n'y en a point qui, au lieu de leur devoir de la foi, ne soit obligé de leur en manquer; & que le plus intime confident de leur secret est le plus obligé & le plus intéressé à le révéler. Que peut-il arriver de cette défiance? Une impossibilité de communiquer ses desseins, parce que l'on craindra d'être trahi, & de se perdre; & dès que de pareilles communications deviendront impossibles, ces funestes entreprises le deviendront aussi. Un homme peut quelquefois avoir l'ame assez perfide, pour former seul un détectable dessein contre sa patrie; mais il n'y en a guères qui puisse se passer de confidens pour concerter l'exécution, & de complice pour la consommation. Ainsi, lorsque le malheureux qui pourroit rouler dans son esprit de telles pensées, sera bien persuadé qu'il ne peut impunément s'en ouvrir à personne, il est réduit à la nécessité de les abandonner.

Je prévois qu'on ne manquera pas de me dire que, s'il est permis, selon mes principes, de manquer de foi à notre ami pour la patrie; il doit aussi, par une suite nécessaire, être permis de manquer de foi à un homme indifférent pour notre ami. Dans le premier cas, nous préférons la patrie à notre ami; dans le second, nous préférons notre ami à un homme indifférent.

La distinction entre ces deux cas est pourtant facile à faire, & très-sensible. Dans la préférence que nous donnons à la patrie sur notre ami, nous remplissons une obligation née avec nous, & donc, par aucun engagement personnel, nous ne pouvons nous départir. Dans la préférence que nous donnerions aux engagements que nous avons pris avec notre ami, sur ceux que nous avons pris avec l'indifférent, nous ferions tout le contraire. Nous sacrifierions le droit public au droit particulier. Le droit public veut que la confiance soit établie parmi les hommes, qu'ils se gardent la foi, & qu'ils exécutent fidèlement leurs conventions, quand elles n'ont rien de criminel. Ce sont-là les premiers fondemens de la justice. Vous ne sauriez les ébranler sans la renverser. Le droit particulier de l'*amitié* demande que vous procuriez l'avantage de votre ami par toutes les voies innocentes dont vous pouvez vous aviser. Si donc vous preniez le parti de sacrifier un dépôt ou un secret à votre ami, vous sacrifieriez visiblement le droit public qui vous assure de garder la foi au droit ou plutôt à l'intérêt particulier de l'*amitié* qui semble vous conseiller de violer votre promesse. C'est ce que les amis ne se peuvent jamais permettre, parce que l'innocence doit nécessairement entrer dans tous les services qu'ils se rendent.

Après avoir établi ces principes, il ne sera pas difficile de montrer que les devoirs de l'*amitié* sont également subordonnés aux devoirs qu'exige la famille. Je crains bien que cette proposition ne révolte d'abord beaucoup d'esprits. Il n'y a que trop de gens qui croient s'élever en amis fort estimables, lorsqu'ils élèvent les droits de l'*amitié* au-dessus de tous les autres droits. On croit être meilleur ami, à proportion qu'on se vante d'être prêt d'immoler à l'*amitié* de plus chères victimes. Mais ceux qui raisonnent ainsi ne font pas réflexion que l'*amitié* est pure, & que, par conséquent, elle ne peut s'accommoder de tout ce qui sent le trouble & le désordre. L'*amitié* n'est point un mouvement du cœur qui emporte la raison, & qui, sans qu'elle y puisse résister, l'entraîne vers ce qui paroit agréable & utile; c'est un sentiment doux que la raison accompagne & guide vers ce qui est agréable & honnête tout ensemble.

Il n'est pas surprenant que les passions aveugles, turbulentes & injustes, courent rapidement vers ce qui leur plaît, sans pouvoir être retenues par ce qui convient. Mais il le seroit beaucoup, que l'*amitié* toujours éclairée, raisonnable & sage, méprisât le devoir, quand il se montre, pour aller où le plaisir l'appelle.

Ainsi, quoiqu'il y eût souvent plus de goût à servir ses amis, & à leur faire du bien, qu'à faire du bien à ses parens, & à les servir, la véritable *amitié* fera taire son goût, pour n'écouter

que la vertu ; & lorsque la vertu aura fait entendre à l'amitié que les parens doivent être préférés aux amis, l'amitié gémira, mais la vertu sera obéie.

Quand je parle des parens, il ne faut pas croire que je comprenne dans cette expression tous ceux qu'embrasse la signification ordinaire. Je n'entends pas ce mot que les parens en ligne directe ; & je restreins ceux qui ne le sont qu'en collatérale aux frères & aux neveux, parce qu'entre frères, l'aîné doit tenir lieu de père aux autres, & l'oncle à ses neveux.

Je ne prétends pas dire, en les distinguant ainsi, qu'on ne doive rien à ceux qui se trouvent dans les autres degrés. Je veux seulement conserver entre eux & les autres la différence que la nature & la loi y ont mise.

Si l'on consulte la nature, il ne semble pas qu'elle étende ses vues au delà des enfans. Dans le dessein de se perpétuer, elle lie les pères aux enfans par un sentiment d'amour, les enfans aux pères par un sentiment de besoin ; mais elle en est demeurée là.

La loi au contraire qui ne s'intéresse pas moins dans la conservation des familles, que la nature dans la conservation de l'espèce, a porté la prévoyance plus loin. Elle a voulu que l'on conservât la mémoire de la parenté jusqu'à un certain nombre de générations ; & elle a ordonné que ceux qui tiroient leur origine d'un même homme, fussent attachés par des liens communs jusqu'à un certain point. C'est ce qui a fait les lignes & les degrés.

Mais, en établissant cet ordre, elle a mis de grandes distinctions entre ces différens degrés, & les effets qu'ils devoient produire. Il seroit trop étranger à mon sujet de les rapporter toutes ici. Il suffira de remarquer qu'elle a considéré ces parentés de deux manières, ou par rapport aux successions, ou par rapport aux mariages. C'est dans le droit de succéder qu'elle a renfermé presque tout l'effet de la parenté en ligne collatérale.

Dans les mariages, son attention est plus morale ; elle ne regarde pas seulement ce qui est de l'intérêt de la famille, mais encore ce qui est de l'honnêteté publique. C'est par cette raison qu'elle défend le mariage entre les parens en ligne directe, en quelque degré que ce soit, & qu'elle restreint cette défense en ligne collatérale aux frères & aux sœurs ; aux oncles & aux nièces.

Cette honnêteté publique consiste en ce que les personnes sont unies de plus près, & plus immédiatement subordonnées dans la ligne directe, que dans la collatérale. De cette subordination naît un respect qui doit être inviolable, & qui est peu compatible avec cette sorte d'égalité & de familiarité que le mariage introduit.

Par la même raison, la loi ayant regardé le

frère aîné comme le second père du cadet, & les oncles comme de seconds pères de leurs nièces, il étoit juste qu'elle les assujettit aux mêmes règles de bienfaisance, & leur appliquât la même défiance de se marier.

S'il est donc vrai que nous tenions à certains parens, plus par les biens de la famille & par l'ordre de succéder, que par tout le reste ; & qu'au contraire nous tenions à d'autres, plus encore par le devoir & par l'honnêteté publique que par d'autres liens ; il faut nécessairement convenir que ma distinction, entre ces deux classes de parens est bien fondée. Nous ne ferons rien qui préjudicie au droit que les uns peuvent avoir un jour sur nos biens ; mais nous rendrons exactement aux autres tous les devoirs que l'honnêteté publique exige pour eux.

Entre ces devoirs, je ne crains point cependant de mettre la préférence qui leur est due sur nos amis ; je ne dis pas la préférence d'affection, car l'affection ne s'ordonne point. C'est un sentiment qui, pour naître en nous, n'attend ni notre volonté, ni celle des autres. Nous n'aimons ni quand nous voulons, ni qui nous voulons. Ainsi, l'honnêteté publique ne peut nous assujettir à des sentimens qui ne dépendent ni de nous, ni d'elle, & qui doivent nous être imposés par les autres, s'ils veulent que nous les ayons. Mais elle a droit d'exercer rigoureusement son empire sur nos actions. Nous pouvons aimer notre ami plus que tous nos parens ensemble, s'ils ne sont pas sur notre cœur cette douce impression qu'il a su faire. Mais, quand il sera question d'agir, ce sentiment ne décidera point de notre conduite, & la laissera régler par le devoir.

Ainsi, dans la concurrence, entre notre ami & un parent de la classe que je l'ai dit, si les offices, si les secours qu'ils nous demandent, ne peuvent être rendus qu'à l'un des deux, nous satisferons aux engagemens de la nature & de l'honnêteté publique, préférablement aux engagemens de l'amitié & au penchant de notre cœur. Je ne puis lire, sans une admiration mêlée d'un sensible plaisir, le testament de cet ancien qui, n'ayant aucuns biens, & laissant sa mère & sa fille sans ressource, légua sa mère à son ami pour la nourrir, & sa fille pour la marier. Il n'est pas aisé de déterminer lequel mérito plus de louanges, ou du testateur à qui les idées qu'il avoit de l'amitié, fournirent la confiance nécessaire pour faire un tel testament ; ou du légataire qui se sentit si obligé de ce legs, qu'il retira la mère chez lui, où il en prit soin jusqu'à la mort ; & que le même jour qu'il maria sa propre fille, il maria celle de son ami, & leur donna même dot. Mais je ne balancerois pas à condamner le légataire, si, pour être en état de retirer chez lui la mère de son ami, il eût chassé & abandonné sa propre

nière ; & si, pour marier la fille du testateur, il eût laissé sa propre fille sans établissement.

L'amitié n'est point introduite pour dispenser les hommes des devoirs que la nature & l'honneur leur ont imposés ; encore moins pour les en dispenser en faveur de ces devoirs qu'ils se font faits eux-mêmes. Si on mettoit l'amitié à de tels usages, on la feroit servir à renverser & à détruire la vertu ; & son premier objet, son principal emploi, c'est de la soutenir & de la fortifier.

Que l'on ne eroie donc pas former une objection considérable contre ces principes, quand on demande ce qu'on peut attendre de ces amis qui croiroient devoir tant à Dieu, à la patrie, à leur famille ; quelle sera la part des amis, quand tous ces différents devoirs auront été remplis ? Je demanderois, avec bien plus de raison, quelle surte l'on pourroit trouver avec des amis capables de sacrifier Dieu, leur patrie & leur famille à l'amitié ? Quel sera le principe d'une liaison si monstrueuse ? On ne dira pas sans doute que ce soit la vertu. Car, loim qu'elle autorise un pareil renversement de tous les devoirs, c'est dans leur exacte observation qu'elle consiste. Cette liaison qui n'uniroit les hommes que pour le désordre & pour le crime, ne pourroit donc jamais prétendre au nom d'amitié.

D'ailleurs, les occasions, où les engagements de l'amitié se trouvent en concurrence avec nos devoirs, sont si rares, qu'il n'arrivera guères que les amis aient à souffrir de cette juste préférence que les devoirs exigent. Que, si, par un hasard extraordinaire, le cas arrive, les amis qui, en contesterant leur amitié, auront pris ce principe pour règle de leur engagement, n'auront point à se plaindre, & ne seront point trompés. Ils se d'ont qu'en amour le goût décide sans consultation ; la raison ; qu'en amitié on ne donne à son goût qu'autant que la raison le permet.

C'est en la consultant avec attention, qu'ils apprennent ce qui doit être accordé à l'amitié, ce qui lui doit être refusé. Il n'est pas possible de prévoir toutes les circonstances qui doivent sur cela déterminer, ni de descendre au détail. On doit se contenter de tracer quelques règles générales, qui puissent être appliquées dans le besoin. Une des principales, c'est de n'oublier jamais que l'on doit servir ses amis, mais non leurs passions.

Ainsi, toutes les fois que l'intérêt de notre ami nous appellera, il ne faut pas courir, il faut voler ; mais, si nous venons à découvrir qu'il nous emploie à des choses que l'honneur & la probité ne nous permettraient pas pour nous-mêmes, nous aurons le courage de nous retirer. C'est bien assez d'aimer ses amis autant que soi. Il faut se désoler de nous, quand nous jugeons que nous les aimons davantage. Ce senti-

ment est un désordre dans la nature, & la prudence ne souffre que l'on compte sur un désordre.

Notre ami à un procès, ce n'est point à nous à se juger. Dès qu'il l'entreprend, nous devons présumer qu'il est bien fondé ; & dès ce moment nous sommes obligés de prodiguer biens, conseils, talens, crédit pour le soutenir. Mais, si nous apprenons dans la suite que ce procès est une vexation, & que nous en soyons convaincus à n'en pouvoir douter, il faut l'avertir avec douceur, le ramener, s'il est possible, avec force, n'épargner rien pour le remettre dans la voie de la justice ; & si nos efforts sont inutiles, tout ce qui nous reste à faire, c'est de le plaindre. Nous ne pourrions plus le servir, sans nous rendre complices d'une action que nous condamnons.

Mais, si, dans ces cruelles conjonctures, la vertu nous défend de secourir notre ami, l'amitié ne nous permet jamais de déclamir contre sa conduite. Blâmons-la quand nous lui parlons, excusons-la quand nous parlons aux autres, excusons-la auprès de nous-mêmes. Soutenir un mauvais procès, n'être point touché des raisons qui en démontrent l'injustice, ne vouloir point l'abandonner, quand une fois on l'a commencé c'est un effet de l'humeur ou de la passion. L'une est une foiblesse, l'autre une maladie de l'ame. C'est un désordre, il est vrai, mais c'est un désordre dont il se faut prendre plus encore à la condition humaine, qu'à notre ami. Il est folle ou malade aujourd'hui, nous le serons demain. Ne voyons pas comme lui ; car il a la vue trouble ; gardons-nous bien de vouloir ce qu'il veut, car il n'a pas la volonté libre. Mais traitons-le doucement, & attendons que le remède que la raison lui guérisse. Si nous ne mettons pas entre les mains du frénétique l'épée qu'il nous demande avec les dernières instances, du moins nous ne lui refusons ni les alimens, ni les remèdes nécessaires, pour dissiper la noire vapeur qui le tourmente. Moins nous avons de complaisance pour lui, plus nous avons de tendresse ; avec ses accès, nos soins redoublent, & plus il paroît extravagant, moins nous l'abandonnons.

Voilà quelle doit être la règle de notre conduite, avec un ami que la passion avugle ou séduit. Je ne puis approuver ces gens qui conforment la passion avec la personne, & qui ne font pas plus de grâce à l'un qu'à l'autre. Ne faites point de quartier aux passions, ce sont vos plus dangereux ennemis ; vous ne pouvez trop vivement les poursuivre. Mais épargnez les personnes que ces passions entraînent, & songez que tous les jours vous êtes menacé d'un semblable malheur. Vouloir des amis qui n'aient point de passions, c'est vouloir des amis qui ne soient point hommes. Elles sont trop unies à l'humanité pour les en pouvoir détacher : le plus sage n'est pas

celui qui n'en a point, c'est celui qui en a le moins.

C'est une maxime admirable que l'*amitié* doit servir de compagnie à la vertu, & non de soutien au vice; mais il ne faut pas en conclure que l'on doive abandonner son ami dès qu'il tombe dans un désordre. Distinguons une passion, une foiblesse, un vice passager d'une action noire & d'une corruption du cœur. Ne soyons point vertueux au-delà de ce que la vertu le demande. Ne détachons point de son service l'*amitié*, pour la mettre au service de la passion. C'est le terme marqué à notre devoir, il peut s'y arrêter sans scrupule. S'il va plus loin, s'il entendement de nous arracher à notre ami, il s'égare & se perd dans l'illusion & dans la fausse délicatesse.

On conçoit aisément, par cet exemple, jusqu'où l'*amitié* peut aller dans les autres cas. Je ne puis pourtant m'empêcher d'en examiner un que j'ai entendu proposer plus d'une fois, & dont l'examen peut être utile, parce que l'occasion le fait naître souvent.

Un magistrat se trouve juge de son ami, peut-il être son juge malgré la prière qui lui est faite de se déporter? L'eut-il, après avoir entendu une partie de l'affaire, s'abstenir de juger, de peur de nuire à son ami, en donnant contre lui son suffrage? Enfin, si la question est problématique, peut-il prendre contre son opinion celle qui se trouve la plus favorable à son ami?

Il n'est pas aisé d'établir un principe certain, pour la décision de la première de ces questions. Ce qu'on peut dire en général, c'est que l'*amitié* n'est point par elle-même un sujet qui puisse obliger un homme de bien à se recuser. Comme elle n'a point pris sa naissance dans le trouble, qu'elle est éclairée, & qu'elle ne marche qu'appuyée sur la vertu, il n'y a point à craindre qu'elle corrompe le cœur, ou qu'elle séduise l'esprit. Un vrai homme d'honneur ne devoit pas refuser d'être juge dans sa propre cause, si on le prioit de l'être. Il n'est pas digne de ce témoignage public d'estime qu'on lui rend, s'il n'ose le premier se le rendre à lui-même en secret, & s'il ne se sent pas en état de le soutenir en public. Pourquoi donc hésiteroit-il à être juge dans la cause de son ami, lorsqu'il s'y trouve appelé par le devoir de sa charge. Si le magistrat doit tout à la justice, il ne doit rien aux caprices & aux iniquités des plaideurs; & où en seroit-on, si l'on étoit obligé de calmer toutes leurs craintes, & de dissiper tous leurs soupçons? Ainsi il fera son devoir, lorsque, sans aucun égard pour ces injustes défiances, il gardera sa place, & le ministère qui lui est confié.

Cependant il y a des personnes d'un caractère si sensible, si sujet aux préventions en faveur de leurs amis, qu'il ne leur est presque pas possible de leur donner le tort. C'est à ceux qui se sentent

susceptibles de ces impressions, & qui l'ont éprouvé, à se juger. Il n'est plus permis d'être juge, dès qu'on n'est pas pleinement convaincu que l'on demeurera dans une entière neutralité.

Cette neutralité est la seule situation convenable au juge, & doit être autant en faveur de ses amis, que contr'eux. Il n'y a peut-être pas de plus dangereuse illusion pour les amis scrupuleux, que lorsque, dans la crainte de se laisser trop entraîner au penchant qu'ils ont pour leurs amis, ils se renversent entièrement de l'autre côté. De pareils amis sont encore plus redoutables que des ennemis déclarés. C'est dans le parfait équilibre que consiste l'équité. Il n'est pas aisé de le trouver, je l'avoue; mais, si l'on ne parvient à s'y mettre, on ne sera jamais équitable.

Dès que l'on peut être en doute, & que l'on craint ou d'en craindre trop l'*amitié*, ou de s'en délier trop, le plus sûr est de se recuser. Ce parti ne coûte guères aux gens de bien, quand, après s'être examiné, ils étoient avoir besoin de le prendre. Mais je vois qu'en même temps qu'ils le prennent, la plupart des juges deviennent sollicitateurs de leur ami. Font-ils bien? Les loix le détiennent; mais l'usage l'autorise. La loi qui se précautionne toujours contre les maux les plus éloignés, aussi-tôt qu'ils sont possibles, a cru qu'il étoit à craindre que le poids d'une telle sollicitation ne fit pencher la balance. Mais, parce qu'on a présumé que les juges n'étoient pas des hommes ordinaires, l'usage, dont l'empire est au-dessus de la loi, les a dispensés de celle-ci, qui, pour faire trop de justice aux autres, ne leur en fait pas assez à eux-mêmes.

Comme cette matière d'prend plus de la Jurisprudence, que de la Philosophie, je ne prétends point l'approfondir ici; je dirai seulement, pour me renfermer dans mon sujet, que l'*amitié* n'impose jamais l'obligation de violer les loix. Si le procès de votre ami vous paraît juste, demeurez à votre place; si ex son juge, rien ne vous le défend. S'il vous paroît injuste ou douteux, de quel droit osez-vous demander aux autres leur suffrage, pour une cause à laquelle vous n'osez vous-même donner le vôtre?

On sait ce qu'en pareille occasion fit un sage de la Grèce. Il se trouva juge avec deux autres dans une affaire capitale d'un de ses meilleurs amis. Après un examen sérieux, il demeura convaincu qu'il ne pouvoit l'absoudre sans trahir sa conscience. Le penchant de l'*amitié* l'entraînoit d'un côté, l'amour du devoir le retenoit de l'autre. Quel parti prendre dans une si cruelle conjoncture? Il falloit en ce sens là, quand on étoit juge, remplir son ministère. Voici l'expédient dont il s'avisa. On opinoit alors par scrutin. Il employa si bien & son éloquence & son autorité auprès des deux autres juges, qu'il les engagea à mettre dans le scrutin leur boule blanche,

qui dénotoit l'abolition, pendant qu'il y mit sa boule noire, à laquelle la condamnation étoit attachée. Ainsi deux suffrages l'ayant emporté sur un, l'abolition fut prononcée, & il prétendit avoir heureusement satisfait & à l'amitié & à la justice tout ensemble.

Mais ce qu'il regardoit comme une ingénieuse subtilité, n'étoit en effet qu'une erreur grossière. S'il eût pensé plus juste, il eût clairement compris qu'il manquoit à deux devoirs à la fois. Il eût fait ce raisonnement pour s'en convaincre ; ou il est permis de sacrifier la justice à l'amitié, & en ce cas je ne dois pas seulement engager mes collègues à donner leur suffrage à mon ami, mais je lui d's aussi le mien, & je trahis l'amitié, si je le lui refuse ; ou il est défendu de sacrifier la justice à l'amitié, & en ce cas je ne puis corrompre ou séduire mes collègues, sans manquer à la justice.

Cette histoire, dont chacun fera l'application qui lui conviendra, me conduisit naturellement à ma seconde question ; & je demande si le juge, qui a commencé à connoître d'une affaire, peut, quand il s'aperçoit qu'il sera obligé d'opiner contre son ami, se retirer, pour s'épargner le chagrin de le condamner. Je ne dis pas dans le cas où, en se retirant, il ne resteroit plus le nombre de juges nécessaires pour juger ; car personne ne doute qu'en ce cas il ne peut plus se dispenser de remplir son ministère ; mais dans le cas où, en se retirant, il laisse encore plus de juges qu'il ne faut pour rendre un jugement.

La décision de cette question ne me semble point douteuse. Je suis persuadé que l'amitié n'exige point du juge que dans ce cas il se retire. Beaucoup de gens pourroient bien regarder mon opinion comme un paradoxe ; mais je les prie de vouloir bien faire attention sur les raisons qui me déterminent. J'ai vu souvent des personnes d'aussi bon esprit que de bonnes mœurs, soutenir que le ministère des Juges n'est point volontaire. Elles prétendent qu'en acceptant la magistrature, ils contractent avec la loi, ils se font les truchemens, & s'engagent à lui prêter leur voix, toutes les fois qu'on la réclamera, & qu'elle sera obligée de parler. Ils se font voués à la loi, ils ne sont plus à eux. Dans tous les où elle ne rejette pas leur service, ils le lui doivent. De là vient que, chez les romains, le préteur contraindoit les arbitres qui avoient accepté l'arbitrage, à rendre leur jugement.

Ces personnes sont peut-être un peu trop sévères. La loi est sage, mais non pas barbare. Quand elle manque de ministre par des accidens imprévus, aucuns de ceux qui sont en état de servir ne s'en peuvent dispenser. Ils ne doivent plus connoître les personnes, lorsqu'un devoir nécessaire les appelle. Mais qu'ils s'abstiennent de monter au tribunal, quand il ne s'agit que d'y

prononcer la condamnation de leur ami, & quand il s'y trouve d'ailleurs assez d'autres juges pour le faire ; il y auroit de l'inhumanité à les charger de ce cruel office. Je l'avoue donc, je ne pourrais me résoudre à blâmer le juge qui, dans ces circonstances, se refuse à un si triste emploi.

Il s'en faut bien que j'eusse la même indulgence pour ceux qui, après s'être établis juges de la cause, veulent se retirer, lorsque, par l'exacte connoissance qu'ils en ont eue, ils voient qu'ils ne peuvent se dispenser de condamner leur ami. Je soutiens que le ministère de ceux-là n'est plus libre, & qu'en prenant séance parmi les juges, ils se sont publiquement engagés à donner leur suffrage à l'une ou à l'autre des parties. Ce suffrage ainsi engagé est un droit acquis à l'un des deux, & on fait une injustice manifeste à celui à qui on l'ôte. Ce n'est plus là le cas où vous puissiez dire : il reste assez de juges encore pour condamner mon ami. Que savez-vous si votre exemple, si vos lumières, si votre suffrage ne seroient point nécessaires à la bonne cause, & de quel droit les lui pouvez-vous refuser, après les lui avoir solennellement promis. Vous ne devez jamais aller au tribunal qu'avec un esprit entièrement dépourvu de route partielle, aussi prêt à condamner qu'à absoudre. Si vous vous retirez, vous faites un aveu public de n'y être pas allé avec des intentions pures. Vous donnez lieu de croire que vous ne vouliez être juge qu'en faveur de votre ami, & non en vue de la justice. Et, en effet, quel autre dessein pouvez-vous avoir eu, puisque vous vous retirez sans vouloir juger ? C'est un reproche qu'un homme de bien ne doit jamais ni s'attirer, ni mériter. La dernière question me paroît la moins difficile à résoudre. Je n'ai jamais regardé comme une plaisanterie le conte que l'on fait de ce juge, qui, dans ses études, lorsqu'il rencontroit une décision sur laquelle les jurisconsultes sembloient se partager, ne manquoit point de mettre à la marge *question pour l'ami* ; voulant par-là faire entendre que, quand ces questions se présentent, on pouvoit, sans scrupule, prendre non le parti qu'on croyoit le plus juste, mais celui qu'on croyoit le plus convenable aux intérêts de son ami.

Quoique cette opinion ne manque ni de parais, ni de raisons, & qu'il le trouve des jurisconsultes qui ont fait des recueils exprès de questions de cette espèce, je ne puis la regarder que comme une erreur dangereuse, née de la subtilité de l'esprit & de la corruption du cœur. Je n'ignore pas que ceux qui la soutiennent, couvrent leur relâchement d'un voile de modestie. Ils disent que, dans ces sortes de questions, où vous voyez les plus grands docteurs se partager, c'est une sorte de présomption, que d'oser se déterminer par ses propres lumières. Qu'on

leur doit ce respect, de croire que l'un pense bien aussi juste que l'autre. Que, quand vous renoncez à votre propre opinion, pour prendre celle des auteurs du parti contraire, ni la sagesse, ni la justice ne vous peuvent condamner. La sagesse, parce qu'elle vous dicte qu'il est prudent de préférer l'avis des sages au sien. La justice, parce que ces docteurs, sur la foi de qui vous décidez, sont des garais avec qui l'on doit être auprès d'elle en sûreté.

Ces raisonnemens, tout spécieux qu'ils sont, m'ont toujours paru de purs sophismes. Dans les écoles, où l'on s'exerce à l'éloquence, chacun peut à son gré soutenir l'opinion qu'il veut, quoique ce ne soit pas la sienne. Ce sont des jeux innocens, où rien de ce qui se dit, ne préjudicie à personne. Dans le tribunal, tout est sérieux, tout est important. Le juge n'y est pas appelé pour y dire ce qu'il lui plaît, ou ce qu'il souhaite, mais ce qu'il pense. Il se joue de la justice, lorsqu'il l'opinion qu'il a & qu'il lui doit, il substitue celle qu'il n'a pas, & qu'il voudroit avoir. Les loix lui ordonnent de n'apporter dans ses fonctions que les lumières de son esprit, & de se dépouiller de toutes les inclinations du cœur. Le juge dont nous parlons, fait précisément le contraire. Il n'apporte à l'exercice de son ministère que les inclinations du cœur, & se dépouille de toutes les lumières de son esprit. Il ne s'agit pas de savoir si l'opinion qu'il prend a un bon garant, mais si c'est la sienne. On ne lui demande pas de quel avis est un tel acteur, mis de quel avis lui-même il est. S'il dit, en opinant, qu'un célèbre docteur est d'un tel avis, mais que ses raisons ne le convainquent pas, & qu'il est d'un sentiment contraire; tout l'éloge qu'il aura fait de ce docteur ne produira rien, & la voix de ce juge sera comprise entre les voix contraires à cette opinion. Il faut donc que, pour servir son ami, le juge déclare qu'il est d'un sentiment dont véritablement il n'est point; & n'est-ce pas là le comble de la corruption & de la prévarication dans un magistrat? Il ne peut trop consulter les docteurs, trop méditer leurs ouvrages; mais, après s'être bien rempli de leurs idées, c'est à sa persuasion intérieure à régler seule ses jugemens. Qu'il cède aux raisons ou à l'autorité de ces docteurs, cela est égal; pourvu que son esprit soumis acquiesce véritablement à cette opinion, sans aucun égard pour les personnes, la justice sera toujours satisfaite. Mais, si, contre sa persuasion intérieure, il se range à un avis dont il n'est pas, & cela dans la vue de favoriser son ami, la justice doit s'élever toujours contre un tel juge, & le livrer à des remords éternels.

On demandera si ces règles qui assujettissent le magistrat, dépositaire de la justice du prince, peuvent s'étendre jusqu'au prince lui-même. L'un est le ministre de la loi, l'autre en est l'auteur;

l'un ne peut que l'appliquer, l'autre peut, quand il lui plaît, l'abroger ou la suspendre; l'un ne peut que justice; l'autre peut, quand il le trouve à propos, faire grâce.

De-là il semble qu'on ne puisse se dispenser de conclure que, si l'autorité des souverains n'est point bornée par la sévérité des loix; les devoirs de leur amitié ne sont point asservis à ces maximes faites pour les particuliers. S'ils ont le pouvoir de faire grâce, & d'imposer silence aux loix mêmes; ils placeront-ils mieux l'usage de ce pouvoir, que sur la tête des personnes qui leurs sont chères?

Philippe, roi de Macédoine, à qui Alexandre ne lui pas moins redevable de sa gloire que de sa naissance, pensoit bien autrement, tout politique qu'il étoit. Le parent de l'un des courtisans qu'il chérissoit le plus, avoit fait un crime. Le courtisan se jette aux genoux de Philippe, & lui demande de vouloir bien se contenter de faire payer au coupable une grosse amende, sans souffrir qu'il fût condamné par un jugement qui le déshonoreroit; mais ce prince lui répondit avec fermeté: « J'aime mieux qu'il soit déshonoré que moi-même. Heureux s'il n'est jamais oublié une si facile maxime! Il lui en coûta la vie pour avoir osé s'en écarter. Car Paulanias, jeune homme qui servoit dans ses gardes, s'étant plaint à lui de la violence infâme, que les plus chers confidens de Philippe lui avoient faite, & n'en ayant pu obtenir justice, il se vengea non sur ceux qui l'avoient outragé, mais sur celui qui avoit refusé de les punir. »

Loi de me mêler de prescrire des bornes aux grâces des princes, je me souviendrais dans cette occasion de ce que dit un ancien, aussi délié courtisan que sage philosophe: « Il y a de l'orgueil à faire des leçons à ses maîtres. C'est aux siècles & non à nos préceptes, à les instruire. » Quel est le prince en effet qui, voyant la vénération que la postérité conserve pour la mémoire des uns, l'horreur qu'elle a pour la mémoire des autres, ne soit en état de connoître parfaitement ce qu'il doit éviter, ce qu'il doit suivre?

C'est donc aux anciennes histoires, que je renvoie ceux qui me proposeroient cette question. En lisant ce qu'ont fait les princes que l'on admire depuis tant de siècles, ce qu'ont fait ceux que l'on déteste encore aujourd'hui, ils apprendront ce que doivent faire ceux qui aiment leur gloire. Mais, si les princes ont des amis véritables, ils ont de quoi suppléer abondamment à toutes nos réflexions; & s'ils n'en ont aucuns, elles leur sont absolument inutiles. Il ne faut point de règle pour se conduire dans l'amitié, quand on n'a point d'amis.

Ce n'est pas sans raison que je dis si le prince a des amis véritables. Il n'est pas aisé de décider s'il en peut avoir. Cette question est de nature ressoir, & mérite bien d'être traitée.

Si d'un côté l'on considère les devoirs que l'*amitié* prescrit, si de l'autre on fait attention sur les égards que le trône exige, on aura peine à croire que des choses non-seulement si différentes, mais si opposées, puissent jamais coïncider ensemble.

L'*amitié* demande de la vivacité, de l'attention, de la confiance, de la familiarité, de la force, de la franchise. Le trône veut de la retenue, du respect, de la soumission, du mystère, de la dissimulation, de la complaisance. L'*amitié* met une égalité parfaite entre les amis. Le trône met toujours entre le souverain & le sujet une distance infinie. Un roi toujours appliqué aux besoins de l'état, toujours attentif au bonheur de ses peuples, toujours occupé du soin de sa gloire, peut-il descendre jusqu'aux offices de l'*amitié*, peut-il y suffire? Si quelqu'un, touché des qualités du prince, s'attache à lui, & s'empresse de lui donner toutes les marques d'une *amitié* fidèle, comment le prince distinguera-t-il l'attachement que l'on aura pour sa couronne, de celui qu'on aura pour lui-même? Quel dégoût, s'il s'en défie! Quelle illusion, s'il ne s'en défie pas! Comme il peut satisfaire toutes les plus vives passions des hommes, ces passions l'assiègent à toute heure; par où les gens déintéressés parviendront-ils à l'aborder? Sans cesse enivré du doux poison de la flatterie, est-il en état de goûter l'amertume de la vérité? Peut-on la lui dire, & lui paroître ami? Peut-on l'être, & la lui taire?

Quand tous ces obstacles seront, comme par miracle, surmontés, si s'en présente une infinité d'autres à vaincre. Les amis du prince deviendront les ennemis des courtisans. Les courtisans, aussi entêtés de leur propre mérite, que jaloux de sa confiance, n'hésiteront pas à croire que ceux qui l'obtiennent, la leur volent. Ce sera tous les jours quelque nouvelle calomnie, ou contre ses amis, ou contre lui-même. Si on ne peut rendre leur fidélité suspecte, on attaquera leur déintéressement; si on ne peut leur ôter des vertus, on leur donnera des vices; si on ne peut leur reprocher qu'ils manquent de lumières, on leur fera un crime d'en avoir trop. En jouant le prince d'avoir des amis si éclairés, qu'il n'est pas possible de faillir avec eux, on lui fera comprendre qu'on le regarde comme un homme faible, qui est hors d'état de se passer de leurs conseils, & qui se laisse gouverner. Ainsi on fomentera l'amour de sa réputation contre son *amitié*, & on fera servir sa propre jalousie aux desseins des malins & des envieux. Les tranquilles douceurs de l'*amitié* ne peuvent séjourner au milieu de tant de troubles & d'inquiétudes. Elle veut trouver des égaux, ou les faire; la royauté veut des sujets. La fortune & la vertu semblent avoir disputé, comme à l'envi, à qui rendroit les hommes

plus heureux. La fortune a donné aux souverains puissance, honneurs, richesses; la vertu offre aux sujets les trésors & les plaisirs de l'*amitié*. Si les charmes de l'*amitié* manquent aux rois, les hommages qu'on leur rend, les remplacent. Si la gloire du commandement est refusée aux sujets, les offices de l'*amitié* les en dédommagent. On ne peut être à la fois roi & sujet. On ne peut jouir tout ensemble du partage des sujets & de celui des rois.

Aussi voyons-nous qu'il n'est pas aisé de trouver des exemples de rois qui aient eu de vrais amis.

La fable en est prodigue; Thésée & Pirithoüs, Achille & Patrocle, Pylade & Oreste, Castor & Pollux : l'histoire en est plus avare. Elle nous fait connoître ou que les souverains ont méprisé ce bien, ou qu'ils n'ont pas cru qu'il fût à leur usage.

Toutes ces raisons pourroient bien me déterminer à croire qu'il est très-difficile que les rois aient des amis; mais je ne le croirai jamais impossible.

Plus j'examine la nature de l'*amitié*, moins je trouve de raisons qui défendent aux souverains d'y prétendre. Elle a deux principes également nécessaires, la vertu qui donne une haute estime de la personne dont on veut faire son ami, & même l'attrait ou ce charme inexplicable qui nous donne l'envie de nous attacher à cette personne. On ne peut douter, & on le peut moins en France qu'ailleurs, qu'un roi ne puisse rassembler & toutes les vertus propres à inspirer la plus grande estime, & ce je ne sais quoi, dont l'impression est si sensible sur les cœurs. Il est donc vrai qu'il y a des rois qui peuvent être aimés. Il n'est pas moins certain qu'un roi vertueux peut être touché de la vertu d'un honnête homme, & charmé de son caractère. Il est donc évident qu'un roi peut aimer. Que, si un roi peut être aimé, & peut aimer lui-même, il faut convenir qu'il est capable d'*amitié*, dont les engagements ne consistent que dans l'union des personnes qui s'aiment.

La seule différence essentielle que je voudrais mettre entre l'*amitié* des rois & celle des autres hommes, c'est que les autres peuvent s'engager avec plus de confiance, & que les princes ne le peuvent faire avec trop de précaution. On ne peut se lier d'*amitié* qu'avec ceux que l'on connoît; & rarement le prince connoît ceux qui l'approchent. Plus il est homme de bien, plus il est exposé à être trompé. Quoique ce soit une ancienne maxime que les sujets se forment sur le modèle de leur roi, elle ne laisse pas d'être fort équivoque. Si le prince a malheureusement de mauvaises mœurs, les peuples en reçoivent aisément l'impression. Le vice qui naturellement se communique, se répand bien plus vite, quand il se trouve autorisé. Mais, si le prince est vertueux, les courtisans ne prennent pas ses mœurs,

ils se contentent de les contrefaire. Dans un pays l'ambition conduit presque toujours les hommes, & où les intérêts les plus puissans les remuent, chacun se montre tel qu'il veut qu'on le croie. Qu'il est aisé, entre tant de gens masqués, de se méprendre ! Qu'il faut de bonheur pour discerner la réalité d'avec l'apparence ! Comment s'éclaircir ? On ne peut consulter que gens intéressés à cacher la vérité, ou peu attentifs à s'en instruire. L'envieux supprime les vertus, l'ami les suppose, l'indifférent les ignore.

Voilà ce qui me fait juger qu'il est très-difficile que les rois aient de vrais amis ; l'espèce d'égalité, la confiance, la familiarité, l'attention que l'amitié demande, m'embarrassent beaucoup moins. Si le prince est une fois assez heureux, pour faire bien son choix, il peut compter hardiment sur le reste. Celui qui, dans le sein de la grandeur & de la gloire, est capable de soupçonner après les douceurs d'une pure & sincère amitié, descendra sans peine du trône, pour se mêler avec ses amis. Loin de craindre de s'avilir en se familiarisant, on ne le verra se souvenir de son rang, que par les efforts qu'il fera pour les engager à l'oublier. Il ne paroîtra roi dans leur commerce, que parce qu'il y mettra davantage. Ils ne sentiront sa puissance que par ses bienfaits ; & ils ne prendront dans sa familiarité que plus de zèle & plus de respect pour sa personne.

Alexandre est sans doute l'un des princes du monde qui a soutenu le plus fièrement la majesté des souverains. Il dédaignoit dès son enfance d'entrer dans la lice, si ce n'étoit avec des rois. Lorsqu'il fut parvenu à la couronne, l'empire de la terre parut petit à son ambition. Il eut pourtant des amis. Epheltion eut toute sa tendresse & toute sa confiance. Alexandre, loin d'être avec lui jaloux des droits de la royauté, prenoit plaisir à lui en voir en quelque sorte partager les honneurs.

Personne n'ignore la preuve que l'histoire en rapporte, & qui est digne de passer jusqu'aux siècles les plus reculés. Après qu'il eut défait Darius, roi de Perse, la mère & la femme de ce prince malheureux furent emmenées captives. Le vainqueur crut qu'il se montreroit indigne de sa victoire, s'il ne prenoit soin d'adoucir leur disgrâce par toute sorte de bons traitemens. Il alla, suivi de toute sa cour, dans les tentes où elles étoient gardées. Comme elles ne le connoissoient pas, elles prièrent pour lui Epheltion qui étoit à ses côtés, & se prosternèrent aux pieds de ce courtisan. La manière dont celui-ci les reçut, leur fit bientôt comprendre & sa surprise & leur erreur. Sisymbis, mère de Darius, ne manqua pas d'en faire des excuses à Alexandre. Mais lui, plus content de voir qu'on eût pris son ami pour un roi, que piqué d'avoir été pris

lui-même pour un simple courtisan, lui répondit d'un air affable, & plein de bonté : « Vous ne vous êtes point trompée, Madame, celui-ci est aussi Alexandre ».

Cet exemple peut sans doute suffire pour prouver que l'amitié n'est pas un bien dont l'usage soit impossible ou défendu aux souverains ; mais on ne doit pas oublier qu'il est encore plus rare qu'il n'est grand. Que l'on parcoure les histoires, on y trouvera bien plus aisément des rois imitateurs du courage & de l'impétuosité d'Alexandre, que d'une amitié si pure & si sincère. Il faut moins de force pour aller à la gloire & à la grandeur à travers les périls, qu'il n'en faut pour descendre de la grandeur & de la gloire par la modération. Dans le premier cas, la nature nous soutient ; elle nous pousse rapidement vers tout ce qui peut nous mettre au-dessus des autres hommes, & nous ferme les yeux sur les obstacles qui s'opposent à nos dessein. Dans le second, elle nous arrête & nous retient, par la répugnance presque invincible qu'elle nous donne, à nous mettre au niveau de ceux que la fortune nous a fournis. Pour faire d'un petit roi, comme étoit Alexandre, le plus grand conquérant du monde, il ne falloit que l'ambition démesurée dont il étoit possédé, que la valeur qu'il tenoit de la nature, & les conjonctures favorables que la fortune lui avait ménagées. Mais, pour faire d'un grand conquérant un homme capable d'acquiescer des amis, & d'être ami lui-même, il faut une sagesse infinie ; & c'est ce que ni la nature, ni la fortune ne peuvent seules donner.

La conclusion de tout ce que je viens de dire, c'est qu'il n'est presque pas possible que les souverains jouissent des douceurs de l'amitié ; qu'il leur seroit aussi utile qu'agréable d'avoir des amis, & qu'il y auroit plus de danger que d'avantage à en être.

Je révolterai sans doute les ambitieux. Des gens qui mesurent leur bonheur sur les faveurs de la fortune, & qui la rendent arbitre souveraine du repos de leur vie, sont peu disposés à croire que l'amitié des rois puisse jamais être onéreuse. Mais ce n'est pas aussi pour ce genre d'hommes que je hasarde ces réflexions. Elles ne sont faites que pour ceux qui cherchent à connoître à fond l'usage & les loix de l'amitié ; & de quoi serviroit une telle connoissance aux ambitieux ? Ils ne courent qu'après les honneurs & les richesses ; & l'amitié ne marche qu'à la suite de la vertu. Comment se rencontrer sur des routes si opposées ? Je ne craindrai donc point d'avancer que les personnes de ce caractère sont très-rarement propres à être amis, & ne méritent guères d'en avoir.

Pour établir cette proposition, je ne dirai point que les scélérats ne peuvent prétendre à l'amitié,

de qu'un ambitieux ressemble fort à un scélérat. Je leur fais grâce. Quoique l'ambition, aussi active sur les moyens de parvenir, que peu scrupuleuse sur leur choix, soit presque toujours en divorce avec l'innocence, je veux bien supposer qu'il peut arriver qu'un ambitieux ne soit pas fourbe & perfide. Mais je crois qu'il n'y a pas de sagesse à en faire l'épreuve. On ne peut compter sur toutes les qualités qui entrent naturellement dans l'idée d'un certain caractère. Au contraire, on risque tout à croire qu'on ne trouvera point dans ce caractère les défauts qui lui appartiennent. On se trompe rarement, quand on se règle sur le caractère tout entier. On prend d'ordinaire de fausses mesures, quand on le divise. C'est se promettre un miracle ; & , quoiqu'il en soit arrivé, il est contre le bon-sens de faire entrer les miracles dans le plan de sa conduite.

D'ailleurs, quand il seroit possible de trouver un homme de bien dans un ambitieux, je ne le regarderois pas encore comme un sujet propre à l'amitié. Véritablement on pourroit se promettre avec lui la sûreté qu'elle demande. Mais pourroit-on en attendre la douceur qui la doit accompagner ? Comment celui qui ne s'occupe que du soin de s'élever au-dessus des autres, d'obtenir des emplois ou des dignités, d'entasser des richesses, aura-t-il le tems de songer aux intérêts de ses amis, de prévenir leurs besoins, de remédier à leurs chagrins, de partager leurs peines ? Dévoué à la fortune, de qui seule il peut tenir le souverain bien qu'il desire, comment se dispenserait-il d'en respecter les caprices & de s'y assujettir ? Tant que ses amis pourroient par leur avancement favoriser son élévation, vous ne le verrez rien ménager pour les soutenir & pour les défendre. Mais si ces mêmes amis deviennent inutiles à ses vues, l'indifférence & bientôt la froideur succéderont à son empressement & à sa vivacité. Les disgrâces qui leur surviendront, il les prendra pour des avertissements que le ciel lui donne, de se séparer de gens dont la société ne peut être que funeste. Rarement ses amis seront-ils malheureux sans être coupables ? Si on leur a rendu de mauvais offices à la cour, s'ils ont déplu à un ministre, ils seront tout au moins des imprudens, dont le commerce est dangereux, & dont il faut se détacher avec éclat, de peur de paroître complice de leur faute, & d'être enveloppé dans leur malheur.

Ainsi, pendant que l'ambitieux, qui a renoncé à tous les sentimens de vertu, vous poussera dans le précipice, si les grands vous poursuivent, l'ambitieux qui aura conservé quelque reste de probité, se contentera d'avoir honte d'être votre ami, de se le reprocher, & de vous abandonner.

Il s'en suit bien que l'amitié puisse s'accom-

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

moder d'une telle conduite. Jamais plus brillante, jamais plus vive que quand vous êtes dans l'adversité ; elle ne fait point plier sous le joug d'une basse politique. Comme elle est sage, elle n'ira point inutilement se perdre avec vous, en insultant aux puissances. Mais, comme elle est intrépide, elle saura, s'il le faut, leur résister en face, & vous défendre contre elles. L'ami véritable se hasardera plutôt à tomber avec vous, que de ne pas essayer de vous soutenir ; & il méritera, par son courage, & par sa fidélité, une approbation & une estime que l'ambitieux s'estorcer de surprendre par une lâche & suspecte complaisance.

Aussi ce n'est pas un doute que les amis doivent épouser la querelle de leurs amis, c'est à dire, appuyer leurs droits de toutes les manières que la justice peut permettre. Quand je parle de la sorte, il ne faut pas croire que je prétende assujettir les amis à suivre aveuglément les plus injustes caprices de ceux avec qui ils sont liés d'amitié. J'ai déjà dit que nous devons servir nos amis, & non leurs passions. Je suppose donc que les inimitiés qu'ils se feront attirées, n'auroient point de leur part des causes manifestement déraisonnables, mais qu'elles viendront ou de l'intérêt ou de la prévention, ou de la mauvaise volonté de ceux qui les auront offensés ; & en ce cas je soutiens que nous ne devons pas hésiter à prendre parti pour nos amis, contre quelques personnes que ce puisse être. Si l'union qui est entre les amis, fait qu'ils n'ont qu'un même cœur, ils ne doivent avoir qu'un même intérêt. Honneur, fortune, crédit, rien ne leur est personnel, tout devient le bien commun de l'amitié. Ainsi, dès que notre ami est attaqué, nous le sommes ; & , puisqu'on ne lui peut rien ôter, que nous n'y perdions, c'est courir à notre propre défense, que de courir à la sienne. Il y a pourtant une différence essentielle à faire entre la querelle & la nôtre ; c'est que dans la sienne nous devons être beaucoup plus vifs, plus attentifs, plus inflexibles. Dans notre propre querelle, nous pouvons à notre gré prendre le parti qui convient le mieux à notre humeur ou à notre caractère. Arbitres de l'injure que nous avons reçue, ainsi que du ressentiment qu'elle mérite, nous pouvons être généreux ou faibles, implacables ou indulgens ; mais, dans la querelle de notre ami, nous devons être intraitables, nous ne devons écouter que lui, à lui seul appartient de nous modérer & de nous apaiser. « Vous me demandez mon amitié, disoit Placé à un homme des plus accredités de son siècle, & vous me la demandez après avoir cruellement offensé Maureus, mon intime ami. Vous souhaitez que je reçoive vos excuses. Il revient de son exil. Je l'arrête, je ne puis rien vous répondre sans lui. Il réglera mes démarches : c'est à lui à répondre & à me déterminer ; à lui d'ordonner, à moi d'obéir. »

Tom. II.

H.

Que cette fierté est noble ! qu'elle est aimable ! qu'elle est au-dessus de la modération de ces gens artificieux qui savent à la fois accorder les intérêts & les partis les plus opposés ! Tant de circonspection ne compatit guères avec beaucoup d'amitié. Le moyen que l'on sente le coup qui blesse un ami, quand on peut si bien vivre avec celui qui l'a volontairement porté ! Ces ménagements si heureux, ces conciliations si délicates marquent plus de souplesse dans l'esprit, que de franchise dans le cœur. Avec ces qualités, on conserve mieux la considération de tout le monde, mais on ne se rend digne de l'attachement de personne. On peut être un délicat courtisan, un excellent politique, mais on ne peut être un parfait ami. Ces égards pour les lieux, pour les temps, pour les personnes, doivent être inséparables de la prudence qui conserve toujours le sang-froid. La véritable amitié, que sa vivacité entraîne, les oublie souvent ou les néglige. Elle fait, quand il le faut, s'affranchir de ce joug, & aime mieux hasarder de l'indiscrétion, que de ne pas montrer du courage.

C'étoit sans doute d'amis de cette espèce dont parloit ce scythe qui, pour avoir la préférence sur ses rivaux, dans la recherche de la fille d'un grand prince, disoit : « Je suis plus puissant que tous ceux qui me la disputent ; je n'ai point toutes les richesses dont ils se vantent, mais j'ai deux amis fidèles. Un barbare, capable de tenir de tel discours, n'ignoroit pas que, loin qu'on eût préféré à tous les trésors du monde deux amis qui dans l'occasion n'auraient pas épousé sa querelle, il étoit juste au contraire de s'efforcer pas à leur préférer des trésors. Car tant qu'on les possède, on ne manque point d'amis mercénaires, dont la politique imite souvent le zèle des véritables, & peut quelquefois en remplacer les services. On est trop riche en effet, quand on a deux amis fidèles, mais on est très à plaindre & très-malheureux, quand on a compté sur des amis qui n'ont le paroître au besoin, & se déclarent contre nos ennemis.

C'est une vérité qui se fit vivement sentir au fameux tyran de Syracuse. Il devoit à ses violences & à ses artifices le pouvoir souverain qu'il avoit usurpé. Au milieu des plus grands trésors, il étoit pauvre, parce qu'il n'avoit point d'amis. Craint de tous, il craignoit tout le monde, & n'étoit aimé de personne. La vertu ne manquoit guères d'être suspecte à un homme de ce caractère, & on ne lui étoit point suspect impunément. Ses soupçons étant tombés sur Pithias, il le condamna à la mort. Pithias lui demanda la permission d'aller mettre ordre à ses affaires, & promit de revenir exactement au jour qui lui seroit marqué. Il ajouta qu'il avoit un ami qui se soumettroit à perdre la vie pour lui ; s'il ne revenoit. Une confiance si extraordinaire piqua la curiosité du tyran. On fit venir Damon, c'étoit

le nom de cet ami. Il s'engagea sur sa tête à répondre pour Pithias, & à cette condition Pithias eut la liberté d'aller où il voudroit. Le jour arrivé, Pithias ne revient point, & Damon est envoyé au supplice. Il y alloit d'un pas ferme, & sans se plaindre, lorsque tout-à-coup l'on vit paroître Pithias qui accouroit pour dégager sa parole & son ami. Le tyran averti les fait venir en sa présence ; & charmé d'une telle fidélité, il absout Pithias, & est prié avec instance de vouloir bien le recevoir en tiers dans une si belle amitié. Leur réponse ne démentit point la générosité de leur conduite. « Tu peux t'en assurer, lui dirent-ils, pourvu que tu t'en rendes digne ». (*Traité de l'amitié par M. de Sacy.*)

De l'amitié des différents âges.

Comme la façon d'envisager les objets, soit matériels, soit intellectuels, varie selon les différents âges ; il en est de même de celle de sentir. Il résulte de cette observation que la manière d'aimer est proportionnée au degré de force & d'élevation plus ou moins grand de notre esprit. L'amitié est, pour ainsi dire, innée en nous, & c'est le premier sentiment qui s'y développe mais, comme dans les premières années de notre vie, les opérations de notre ame sont obscures, & que l'instinct paroît agir seul, il ne peut y avoir ni choix ni réflexion dans nos goûts, & le hasard est l'unique moteur de nos attachements : on ne sauroit donc appeler proprement *amitié* ces premières lueurs de sentiment ; & on ne doit les considérer que comme un germe que le créateur a mis en nous pour notre bonheur, & que l'âge seul peut faire éclore. J'ai fait observer, en effet, que, dès la plus tendre jeunesse, notre cœur étoit capable de ce choix, dont l'attrait seul est le principe, & que la raison ne fait qu'approfondir, dans l'âge mûr, nos organes ayant acquis le degré de perfection où ils peuvent atteindre, les facultés de notre ame sont entièrement développées : nous sommes en état de sentir & de connoître qu'un véritable ami est pour nous un bien précieux, & nous en jouissons avec un sentiment d'autant plus flatteur pour lui, & plus agréable pour nous, que nous sommes capables de juger de la valeur. Le bonheur en tout genre est fait pour cet âge heureux : le feu des passions commence à s'amortir ; nos desirs sont plus réfléchis & plus modérés ; nos jugemens sont plus sûrs, parce qu'ils sont plus exempts de prévention. L'expérience que nos propres fautes & celle des autres nous ont acquise, met ordinairement une tête bien faite à l'abri d'en commettre à l'avenir ; la réputation que notre mérite personnel ou nos talens ont pu mériter, est dans tout son éclat : en un mot, c'est l'âge de la jouissance, non pas de cette jouissance tumultueuse, qui, pour vouloir jouir de tous les

biens à la fois, ne jouit d'aucun en particulier; mais de cette jouissance douce & paisible, dont l'ame peut se rendre compte, & dont la réflexion ne fait qu'augmenter la félicité. Cet heureux temps passé, nous ne faisons plus que décroître. La faculté de penser, de sentir, de juger, tout s'annéantit par degrés; & nous retournons insensiblement presque au même point d'où nous étions partis en commençant à naître, avec cette différence cependant que, dans l'enfance, l'activité de notre ame & de nos organes nous présente au moins l'esquisse du sentiment & du raisonnement. Les progrès journaliers, quoiqu'insensibles, annoncent au moins ce qu'on a droit d'attendre; & un espoir certain est une jouissance anticipée: au lieu que, dans la vieillesse, le tableau est presque effacé, l'ensemble n'y est plus, & l'on y remarque à peine quelques traits échappés aux outrages du temps. L'imagination est stérile; les traces mêmes, empreintes par la mémoire, sont détruites par les années; mais la perte la plus cruelle, sans doute, & la plus digne d'être regrettée, est cette sensibilité qui fait le bonheur des ames bien nées, qui remplit le cœur, qui l'anime, qui lui communique cette chaleur vivifiante, qui le distingue particulièrement des brutes, & qui le rend digne enfin de multiplier son être par le saint noeud de l'amitié. Les vieillards en effet ne connoissent presque plus que l'amour d'eux-mêmes, encore ne s'étend-il guères plus loin qu'au désir de leur conservation. Prêts à perdre une vie qu'ils sentent à peine, ils ne sont cependant occupés que des moyens de la prolonger. Les besoins physiques sont les seuls qui leur restent; leurs organes sont trop émaillés, & leur ame trop engourdie pour éprouver ce doux frémissement & cette agitation agréable que le sentiment fait naître. Ils n'ont plus que l'amitié d'habitude que le besoin de secours entretient encore en eux. L'affliction même qu'ils témoignent, lorsqu'ils sont séparés de ceux qu'ils ont accoutumés de voir, ou qui prennent soin d'eux, peut passer pour de l'amitié vis-à-vis de ceux que les marques extérieures persuadent; mais un observateur éclairé s'aperçoit bientôt que les larmes des gens fort avancés en âge, ne sont que des pleurs de foiblesse; & que la crainte d'être abandonnés, & de manquer de secours, a beaucoup plus de part à leurs regrets, que le sentiment.

De l'amitié de reconnaissance.

On a regardé de tout temps l'amitié fondée sur la reconnaissance comme la moins équivoque & la plus inviolable: on ne trouvera sans doute téméraire d'oser combattre un sentiment reçu depuis tant de siècles, & que toute ame bien née s'efforceroit de ne pas avoir; mais la force de la vérité m'entraîne; & j'aime mieux courir le risque d'être accusé injustement d'ingratitude par ceux

qui penseront que je les juge d'après moi, que de trahir ma façon de penser.

En examinant les hommes & la marche de leurs passions avec soin, je crois qu'il n'y a personne qui n'ait observé que la première de toutes est l'amour-propre, & qu'elle sert même de base à toutes les autres. Ce principe une fois établi, on ne me niera pas sans doute que les bienfaits ne fassent contracter une dette à celui qui les a reçus envers son bienfaiteur; & que, sur cet article au moins, celui qui oblige, n'ait un petit degré de supériorité sur l'obligé. Toute supériorité nous humilie dans quelque genre que ce soit; & il est rare de trouver un homme assez paisible pour jeter les yeux sur un autre plus élevé que lui, ou à qui il doit, sans éprouver un léger mouvement d'envie; & ce mouvement est bien opposé à l'amitié. Comment sentir de l'attrait pour l'objet qui contrarie la plus chère de nos passions. Il n'est donc pas dans la nature d'aimer ceux dont nous avons reçu des services importants; & loin de nous plaindre du peu de sentiment que nous remarquons quelquefois dans ceux que nous avons obligés, nous devrions être surpris d'en recevoir de véritables témoignages d'amitié, & dire avec étonnement: «Je les ai comblés de bien, & cependant ils m'aiment encore».

Les enfans, me dira-t-on, ne s'attachent que par les bienfaits, & nous sommes portés naturellement à aimer ceux qui pensent & qui disent du bien de nous. Cette objection, je l'avoue, paroît, au premier coup-d'œil, contredire ma proposition; mais je crois cependant qu'il est facile d'y répondre.

Les enfans, par leur foiblesse & leur incapacité, ont besoin de tous ceux qui les environnent. Ils ne possèdent rien, & ne sont pas encore en état de pourvoir à leur subsistance, ni aux autres nécessités de la vie. Cette vérité leur est démontrée à chaque instant: ils ne peuvent donc pas être humiliés d'une supériorité indispensable, qui leur est nécessaire, & qu'ils se flattent d'ailleurs d'exercer à leur tour, quand l'âge le leur permettra: ils sont même tellement occupés de cet espoir, & il a tant d'attraits pour eux, que leurs amusemens en font une image continuelle. A l'égard de l'espèce de goût que nous sentons pour ceux qui ont bonne opinion de nous, & qui nous en donnent des preuves, la reconnaissance qui l'a fait naître, loin d'humilier l'amour-propre, est payée par cet amour-propre même avec d'autant plus de plaisir, qu'il est rare qu'il regarde comme une disgrâce: ce que la présomption naturelle à tous les hommes lui fait voir comme une injustice. Les deux genres de l'amitié, fondés uniquement sur la reconnaissance, que je viens de citer, ne prouvent donc rien contre ce que j'ai osé avancer.

D'après mes principes sur la reconnaissance,

en n'est en droit d'exiger de celui qu'on a obligé, que des soins, des secours, & les mêmes services que nous lui avons rendus; mais jamais d'amitié. Le sentiment ne se vend ni ne s'achète, & l'on ne peut rien lui donner en échange que le sentiment même; il se mérite, & la vertu seule peut le mériter. Celui qui espère se faire des amis par ses largesses, son crédit ou son pouvoir se flatte en vain: il peut acquérir des complaisans, des promoteurs, des esclaves; mais le cœur de ces esclaves mêmes n'en sera pas touché, s'il n'a point d'attrait pour son bienfaiteur, & que les vertus de ce dernier ne l'en rendent pas digne.

Les ames bien nées & les têtes bien faites évitent avec raison de contracter des engagements, & c'en est un très-grand sans doute, que celui de la reconnaissance. La Brayère a très-bien dit qu'il y avoit souvent de la générosité à recevoir. En effet, c'est faire le sacrifice de son amour-propre; je ne connois même qu'une amitié rendre, antérieure à la reconnaissance, qui puisse en diminuer le poids ou le faire oublier; pour lors cette reconnaissance même, loin d'être un fardeau, devient un lien de plus... Mais que dis-je? Il ne peut y avoir entre deux vrais amis ni bienfaits, ni obligation; & c'est avec raison qu'Aristote a dit qu'ils ne peuvent ni se rien donner, ni même se rien prêter, parce qu'ils ne sont qu'un en deux corps. C'est sans doute d'après ce principe que, lorsque Diogène le philosophe avoit besoin d'argent, il disoit qu'il le demandoit à ses amis, non qu'il le demandoit. Quelle différence du sentiment qui inspire un pareil discours, d'avec celui qui fait naître la reconnaissance que l'amitié n'a point précédé! On reconnoît aisément son origine à sa froideur; on n'y remarque point cette chaleur & cet intérêt dont l'attrait seul est le principe, & que rien ne peut remplacer. La reconnaissance est un devoir dont les cœurs vertueux ne s'écartent jamais; ce n'est point un sentiment, & elle ne le produit même pas toujours; mais, quand l'amitié existe déjà, elle en resserre le nœud; & le comble du bonheur sans doute est de devoir tout à ce qu'on aime.

De l'amitié de convenance.

Comme presque tous les hommes réfléchissent peu, ils sont rarement difficiles sur le choix de leurs amis, à moins que ce ne soit par misanthropie ou par humeur; le hasard seul en décide ordinairement. La même profession, les mêmes sociétés, les mêmes genres de plaisirs ou d'amusemens forment des liaisons qui ont toutes les apparences de l'amitié: on croit qu'on se convient, parce qu'on mène à-peu-près la même vie; & cela suffit pour déterminer nos affections. En effet, il y a si peu de gens qui aient un caractère décidé, que tout doit leur paroître également bon, pourvu qu'on ne choque pas leurs préjugés, &

qu'on ne censure pas leur conduite. Presque tous les attachemens en amitié, & même en amour, ne sont donc fondés que sur ces rapports vagues d'une prétendue convenance: tout le monde est assez généralement d'accord sur cet objet. Mais je n'ai vu aucun homme en particulier d'assez bonne foi pour avouer qu'il n'avoit pas choisi ses amis; que les circonstances seules l'avoient lié, que du reste il ne savoit pas pourquoi il les aimoit; parce qu'en effet ils ne lui plaisoient guères plus que d'autres. Peut-être cette dissimulation apparente ne vient-elle que de ce qu'on ne s'examine pas assez pour pouvoir se rendre compte des motifs de ses goûts. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'en observant les hommes avec attention, on s'appercvra aisément que la plupart de leurs amitiés n'ont de principes que la convenance, & qu'elles ne subsistent que par elle; que, s'ils changeoient d'état ou de société, ils changeroient d'amis. On peut même le remarquer dans le cours de leur vie; & la preuve de ce que j'avance, est qu'il y a fort peu d'hommes qui aient à soixante ans les mêmes amis qu'ils avoient à vingt-cinq, sans que la mort les leur ait enlevés, ni même qu'ils aient eu des sujets de ruptures, ou qu'ils aient été contraints de se séparer par des causes étrangères à leurs sentimens. On se perd, dit-on, sans savoir pourquoi. Pour moi, je le fais bien, c'est qu'on s'étoit lié sans savoir pourquoi. Si l'on vient par hasard à se rencontrer, on en est bien aise; mais on ne se cherche point, parce qu'on ne se manque pas réciproquement. Il arrive même quelquefois que l'on croit de la meilleure foi du monde, pendant plusieurs années, que des gens nous plaisent, parce qu'on a occasion de les voir presque tous les jours; mais arrive-t-il que, par quelques circonstances, on ne soit plus à portée de les voir, ou si souvent, ces mêmes gens nous deviennent insupportables. Ceux qui vivent un peu moins au hasard que les autres, se demandent quelquefois pourquoi ils ne retrouvent plus dans le même objet cet attrait qu'ils y trouvoient autrefois: c'est qu'en effet ils n'en avoient point; & que la convenance seule faisoit tout le mérite de cet ami prétendu: on ne s'avoue guères cette vérité, parce qu'elle est humiliante pour l'amour-propre. Mais nous avons tant de sujet de ronger, si nous jetons la vue sur nos faiblesses, que je fais surpris qu'on se refuse à l'évidence de celle qui frappe tout le monde. Il y a peu d'ames assez fermes, & d'esprits assez mâles, pour ne pas se laisser entraîner par le torrent de l'usage. On appelle amis dans le monde ceux avec lesquels on vit; & à force de l'avoir dit aux autres, & peut-être à soi-même, on se persuade à la fin qu'ils le sont réellement. Au reste, presque tous les hommes n'ont besoin que d'amis superficiels, tels que je viens de les dépeindre, parce qu'ils sont trop frivoles pour connoître & pour sentir les avantages de la véritable amitié.

Quoique l'amitié d'habitude ait beaucoup de rapport avec celle de convenance, elle en diffère cependant à quelques égards, mais particulièrement par son intensité & par sa durée. Il y a peu de sentimens où nous tenons davantage qu'à ceux que l'habitude nous a fait contracter : ils ont presque autant de pouvoir sur nous que les passions ; & les passions elles-mêmes tiennent souvent plus à l'habitude qu'au goût. Presque tout est foiblesse en nous, jusqu'aux appétences de la vertu ; & l'amitié qui naît de l'habitude en est une des preuves des plus évidentes ; cependant, comme l'amour-propre nous porte toujours à nous voir du côté le plus estimable, nous décorons ordinairement du nom de *confiance* un attachement dont l'indolence & la foiblesse font quelquefois tout le mérite. Qu'est-ce en effet, pour l'ordinaire, que les amitiés de ce genre ? L'estime & par conséquent le choix n'y entrent pour rien ; & l'attrait qui devoit être le principal mobile de tous nos goûts, n'y a pas souvent la moindre part. Les amis timides & les esprits médiocres sont plus sujets que les autres à ces sortes d'attachemens : ils aiment un objet aujourd'hui, sans aucune autre raison que celle de l'avoir aimé la veille ; & il en sera de même le lendemain ; bien différens de ceux qui trouvent chaque jour de nouveaux sujets d'aimer leurs amis, & dont on peut dire comme des deux moineaux de la fable :

Entre tous les objets du monde,
Ils se choisissent tous les jours.

Quoique l'amitié d'habitude soit froide, elle est cependant opiniâtre ; elle ne produit jamais dans l'âme ce bien-être & cette douceur qu'il faut avoir senti pour en avoir l'idée : elle n'a ni l'activité ni le charme que l'attrait seul fait naître & entretenir ; mais elle est pour l'ordinaire inaltérable, & l'on peut compter sur elle, comme si elle étoit fondée sur les motifs les plus puissans ; elle a même acquis le droit d'être respectée ; & l'on fait gré à Philinte de passer sa vie avec Lisimaque, de l'ennuyer peut-être, & de s'ennuyer de même, parce que cette liaison habituelle ressemble à l'amitié. Ce sentiment, si peu connu & si peu senti, a cependant tant d'empire sur les hommes, qu'ils rêveront jusqu'à son ombre, & que son nom seul excite leur vénération ; mais, comme ils ne le connoissent que de nom, l'apparence leur suffit, & ils cherchent rarement à examiner si ceux qu'on voit toujours ensemble, se plaisent en effet autant que leur assiduité répétoque pourroit le faire croire. Il est vrai que souvent ils ne le savent pas eux-mêmes : l'habitude leur tient lieu de goût ; le hasard les a liés, il pouvoit les lier de même avec d'autres, & ils

auroient eu pour eux le même degré d'attachement. Ce n'est donc pas précisément parce qu'Arriste aime Lisimond, qu'il le voit tous les jours, mais parce qu'il en a contracté l'habitude, & cette habitude est devenue un besoin que rien ne sauroit remplacer : elle fait même avec le temps partie du caractère ; & quoique ce genre d'amitié ne fasse pas notre félicité, ceux qui en sont susceptibles y sont attachés par des liens que rien ne peut rompre ; & la privation de ce bien imaginaire les rendroit en effet les plus malheureux de tous les hommes.

De l'amitié d'estime.

De tous les sentimens qu'on peut inspirer, celui de l'estime est sans contredit le plus flatteur. Il n'est l'effet ni de l'enthousiasme, ni de l'aveuglement ; il n'oblige celui qui en est l'objet à aucun retour, ni même à la reconnaissance : c'est une dette que l'on contracte, même malgré soi, & qu'on n'est pas libre de ne point acquitter envers celui qui le mérite ; en un mot, c'est un hommage que la vertu attache même aux plus vicieux, & que celui qui s'en rend digne, ne doit qu'à lui-même. Ce sentiment que le respect accompagne toujours, sert quelquefois de base à un autre beaucoup plus tendre & plus agréable ; mais il s'en faut bien qu'on aime toutes les personnes que l'on estime : en général, même le sentiment trop raisonné est ordinairement peu senti ; & quand on n'aime que par principe, on aime faiblement. Ce n'est pourtant pas que je prétende exclure de l'amitié toute espèce de raisonnement : il est même indispensable ; & c'est un des principaux caractères qui la distingue des passions : mais il ne doit servir qu'à mettre ce sentiment à l'abri des variations trop ordinaires à ces goûts momentanés qu'une ivresse passagère inspire, & qui se détruisent d'eux-mêmes par la connoissance de l'objet aimé. L'estime est donc nécessaire à l'amitié, pour la rendre durable ; mais elle ne forme jamais qu'un sentiment froid & insipide, quand le cœur n'est point entraîné par l'attrait. On confond sans cesse dans le monde l'estime & l'amitié : on les regarde presque comme synonymes ; & parce qu'on ne sauroit aimer véritablement sans estimer, on croit que l'estime suppose toujours de l'attachement. Il est vrai que l'estime ressemble à l'amitié par un grand nombre de ses effets : la confiance, le sacrifice de sa volonté, l'abandon de ses intérêts, l'empêchement sur ses opinions ; tous ces témoignages de déférence, & même de soumission, sont sans doute des preuves incontestables de l'estime portée au plus haut point ; mais elles peuvent exister sans amitié. L'amour-propre de celui qui en est l'objet, a lieu d'en être flatté ; mais il peut, sans être ingrat, n'en être pas touché : on reconnoît la supériorité de ses lumières & de sa vertu, & on

lui en donne des marques ; c'est un aveu tacite que la raison fait de sa foiblesse ; mais ce n'est point un épanchement de l'ame, & le cœur peut rester froid au milieu de tous les attributs du sentiment.

Alexandre, peu de jours avant de livrer cette fameuse bataille qui devoit décider du sort de la Perse, & lui donner un nouveau maître, se baigne imprudemment dans le fleuve de Cydne : il est aussitôt saisi d'un froid mortel ; il perd le sentiment, & paroît n'avoir plus qu'un instant à vivre. Les soins de ceux qui l'environnent le rappellent enfin à la lumière ; mais ses jours sont encore en danger. Philippe, son médecin, lui propose un breuvage qui doit bientôt lui rendre la santé, & le mettre en état de poursuivre ses conquêtes. Prêt à le prendre, il reçoit une lettre de Parménion son favori, qui l'avertit que ce breuvage est empoisonné ; que Darius a gagné Philippe par des présents, & l'espérance des plus grands honneurs ; & qu'il doit trouver la mort dans le remède qui lui est préparé. Alexandre, sans s'émouvoir, fait appeler son médecin, lui présente d'une main l'avis qu'il vient de recevoir, & de l'autre prend la coupe & avale, sans hésiter, la potion qu'elle contient. La lecture de la lettre de Parménion ne produisit aucun effet sur Philippe : il ne témoigna que du mépris pour ses accusateurs ; & la prompte guérison d'Alexandre le convainquit de la fidélité. Cette action sublime du vainqueur de l'Asie est une des preuves d'estime des plus mémorables que l'histoire nous ait transmises. Sa confiance est sans bornes : la connoissance qu'il a de la vertu de son médecin, ne laisse aucune place à la méfiance ; il lui sacrifie toute idée de soupçon, & lui abandonne le soin de ses jours & de la gloire, plus chère encore pour lui que la vie. L'estime & le courage suffisent pour un pareil trait. Il n'est pas nécessaire d'aimer ; mais l'estime n'occupe que l'esprit, & ne produit sur celui qui la ressent qu'une admiration stérile pour son bonheur : l'amitié seule a droit de remplir son ame, comme elle a seule le privilège de faire des heureux.

De l'amitié de choix.

Si l'amitié de choix étoit toujours guidée par l'estime ; quand elle ne répandroit pas dans le cœur cette félicité dont on jouit chaque jour avec un nouveau plaisir, lorsque le goût en est le principe, on n'auroit au moins jamais à se repentir du lien qu'on auroit contracté ; mais beaucoup de gens prennent des amis au hasard, comme si ce choix étoit indifférent. Il semble que cet engagement, d'où doit dépendre le bonheur de leur vie, ne soit qu'un engagement de bienfaisance que la société exige de nous pour être au niveau des autres ; & que, pourvu qu'il ne les gêne pas, il est toujours bon. En un mot, ils font

l'emplette d'un ami, comme on fait l'achat d'une maison où l'on n'a point intention de loger. Il faut avoir différentes espèces de biens dans sa fortune ; il faut avoir différentes sortes d'attachemens. Les grands-seigneurs & les peres-maitres ont des maitresses qui les ruinent, & qu'ils n'aiment pas ; mais elles font partie de leur luxe. Il en est de même des gens du monde qui veulent être sur le bon ton ; il leur faut des amis, pour qu'il ne manque rien à leur réputation ; mais il en faut un sur-tout constitué en dignité, ou dans le ministère, pour pouvoir le citer dans l'occasion, ou dire, avec un air important & mystérieux, qu'on est à portée de savoir des choses que tout le monde ne fait pas ; & que, lorsqu'on assure un fait, le public peut y ajouter foi. D'autres prennent un ami par désœuvrement ; c'est un homme avec lequel ils pourroient aller partager l'ennui qui les consume. D'autres enfin tirent vanité de leurs amis : ils croient que leur mérite ou leurs talens rejaillissent sur eux, & leur donnent plus de poids & de considération dans le monde ; en conséquence, c'est le degré de réputation d'un homme qui les détermine à le choisir : tout autre examen leur est superflu. Comme l'amour-propre est le seul sentiment qui les occupe, pourvu qu'il soit satisfait, ils sont contents ; & Damon est aussi glorieux de pouvoir se vanter d'être l'ami de Lycandre, qui fait bien des vers, qu'un agréable d'être bien avec la plus jolie femme de Paris. Leur plaisir en effet est du même genre ; car ils n'ont pas plus de goût réel l'un que l'autre pour l'objet de leur attachement d'apparat. Je n'ai pas besoin, je crois, de faire sentir combien une amitié où la prétention combine les avantages & les désavantages que l'amour-propre pourra en retirer, est contraire au sentiment digne d'en porter le nom. Aussi n'est-ce pas le cœur qui choisit en pareil cas, c'est la vanité ; car il y en a de tout genre ; & après celle du luxe, il n'y en a point de plus commune que celle d'avoir des amis célèbres. C'est une espèce de réputation qui n'exige aucun mérite réel ; & beaucoup de gens n'en ont pas d'autre ; mais nos passions sont trop intéressées à entretenir l'aveuglement général, pour ne pas se couvrir du sentiment, ah ! d'en jouir sans trouble, & de se faire même respecter. La vanité, sous cet aspect trompeur, reçoit souvent des hommages qui ne sont dus qu'à la vertu.

De l'amitié de goût.

D'après la définition que j'ai donnée de l'amitié, on a dû s'attendre à voir que les tableaux que j'en ai crayonnés dans les différens états de la vie, n'en sont qu'une foible image que le vulgaire encense, parce qu'il n'est pas digne de rendre un culte plus pur. Mais le sentiment n'est qu'un ; & les prétendus genres dont on le croit suscep-

sible, ne sont en effet que les êtres imaginaires que l'ambition, l'amour-propre, la prétention & la frivolité ont créés pour se faire illusion, & la faite aux autres. L'habitude de se tromper réciproquement est si commune dans le monde, qu'on la porte même jusques sur les choses les plus sacrées; & l'amitié n'a point de retraite assez obscure pour se dérober à la corruption générale. Il y a même des mensonges de convention sur cet objet comme sur tant d'autres, contre lesquels les sages mêmes n'osent réclamer. « Combien d'hyperboles, d'hypocrisies & d'impostures au vu & sa de tous; de qui les donne, qui les reçoit, & qui les oit; tellement que c'est un marché de comptoir fait ensemble de se moquer, mentir & piper les uns les autres: & il faut que celui-là qui fait que l'on lui ment impunément, dise grand-merci; & celui qui fait que l'autre ne l'en croit pas, tienne bonne mine effrontée, s'attendant & se garantant l'un l'autre qui commencera, qui finira, bien que tous deux voudroient être retirés. » (CHARON).

Le sentiment n'a donc, parmi le plus grand nombre des hommes, d'existence que dans leurs discours. Ils ont substitué à sa place les froids complimens & la politesse, compagnons trop ordinaires de la fausseté, & souvent même de la perversité: cette noble franchise, quelquefois proférée, mais toujours respectable, est bannie de leur cœur; & l'amitié, n'a plus d'autre temple qu'un petit nombre d'âmes privilégiées, que la vertu elle-même a pris soin de former pour servir de modèle à l'univers. Ces âmes pures, où l'art n'a point trouvé d'entrée, & dont la candeur fait le principal ornement, sont seules capables de connoître le bonheur d'aimer, d'en jouir & de le faire goûter à ceux qui sont assez vertueux pour en être dignes. Pour rendre cette réflexion plus sensible, je crois qu'il est à propos de présenter en peu de mots le tableau abrégé des différentes formes que l'art emprunte pour favoriser nos passions, en les décorant du nom d'amitié qu'elles méritent si peu; vice malheureusement trop commun, & que j'ai osé dévoiler dans cet article. Ce tableau sommaire servira à rapprocher sous un seul point de vue ce que la nécessité m'a obligé d'étendre pour le faire mieux sentir. J'espère qu'il convaincra que, s'il y a des degrés dans l'amitié, il n'y en a qu'un seul genre, & que celui qui croit aimer de différentes manières, n'aime en effet que lui sous divers aspects.

La crainte que les pères se croient obligés d'inspicer à leurs enfans pour les contenir dans le respect qui leur est dû, permet rarement à ces derniers un sentiment assez tendre pour pouvoir porter à juste titre le nom d'amitié. L'amour-propre des pères ne leur fait voir dans leurs enfans que des êtres dont la nature les a rendu mai-

tres, qui peuvent contribuer à satisfaire leur ambition; & la vanité usurpe chez eux la place du sentiment. Les grands-pères ne voient dans leurs petits-enfans que de nouveaux objets sur lesquels ils pourront exercez le pouvoir despotique dont ils ont été déçus depuis que l'âge en a fait secouer le joug à ceux qui leur devoient le jour. Les enfans s'aiment entr'eux sans réflexion: ils sont à la vérité susceptibles d'attrait; mais, comme aucun motif ne peut assurer la solidité, ils sont communément inconstants. Le peu de mérite & de talent de ceux qui les élèvent, s'oppose à l'amitié qu'ils pourroient avoir pour leurs maîtres: la jalousie éteint souvent le sentiment dans la naissance entre les frères & les sœurs. L'amitié de parenté n'est qu'un nom; celle des maris & des femmes n'est pas assez libre pour être vraie; celle des femmes pour les hommes, & celle de ces derniers pour elles, est rarement exempte de l'alliage des sens. Celle qui succède à l'amour, est vraie sans doute; mais son origine n'est pas pure; celle des femmes entr'elles est un phénomène que la jalousie permet rarement; celle des hommes entr'eux est souvent altérée par l'ambition. Le pouvoir est un obstacle presque invincible entre les supérieurs & les inférieurs. Les grands ne sont occupés que de leurs titres, & ne voient que des rivaux dans ceux qu'ils appellent leurs amis. Les gens du monde sont trop rivales pour connoître l'amitié: le bourgeois n'aime que par devoir; le peuple ne sent que sa misère: les beaux esprits ne connoissent que la haine & l'envie; & s'ils paroissent avoir des amis, ce n'est que par vanité. Les gens médiocres croient sentir ce qu'ils ont entendu dire qu'on sentoit quand on aimoit; mais en effet ils ne sentent rien. Les forts n'ont que de la prétention; ceux qui vivent en communauté, ne s'aiment que par nécessité; les vieillards n'aiment qu'eux, & ne témoignent du sentiment que pour exciter celui des autres en leur faveur, par le besoin qu'ils ont. L'amitié de reconnaissance est trop contraire à la plus forte de nos passions pour être commune; il faut bien de l'élevation dans l'âme pour aimer ceux à qui l'on doit. L'amitié de convenance ne tient qu'aux circonstances qui mettent deux personnes dans le cas de se voir souvent, & se détruit par l'absence. Celle d'habitude n'est qu'un besoin machinal qui n'est point réfléchi, & que l'usage fait à peine; celle de choix n'a souvent que l'amour-propre pour objet. Enfin, celle qui fait naître l'estime, est trop respectable pour vouloir la profane; mais elle est froide & insipide, si elle est sans attrait.

D'après cet examen trop véridique des amitiés simulées dont l'univers se pare, n'auroit-on pas droit de s'écrier avec Aristote: « O mes amis, il n'y a point d'amis » !

Il y en a peu sans doute: cependant quelque,

respect que j'ai pour ce grand philosophe, j'oserais appeler d'une décision aussi humiliante pour l'humanité : je sens que mon cœur la désavoue, & je trouve des preuves contr'elle trop glorieuses & trop dignes de la vénération de tous les siècles, pour ne pas réclamer contre une imputation aussi odieuse. Mais, après avoir fouillé ma plume par l'esquisse impartiale des faiblesses & des passions que les hommes décorent du nom de *sentiment*, pour pouvoir impunément faire respecter jusqu'à leurs vices. Oserai-je, ô celette *amitié*, peindre tes charmes, dont la vertu seule & la pureté font tout l'ornement ! En parcourant des objets qui nous avilissent & nous déshonorent, n'en ai-je point contracté les travers ? n'ont-ils point laissé d'empreintes dans mon âme ? Si j'en crois mon cœur, son hommage est encore digne de toi ; & l'art réducteur de voiler le mensonge des attraits immortels de la vérité n'a point altéré sa candeur ; mais daignes la purifier encore du levain secret de l'amour-propre & de la vanité ; & , pour mériter de peindre le sentiment dans toute sa pureté, rends-moi digne de celui qui fait m n bonheur.

Si presque toutes les *amitiés*, peut être même les plus respectées dans le monde, ne sont fondées que sur les passions ; & , si le sentiment, l' : plus propre pour les subjuguer, n'en est le plus souvent que le vil ministre : il en est un d'un ordre supérieur, qui ne participe en rien de ces faiblesses qui dégradent les hommes. Il élève au contraire notre âme au-dessus d'elle-même, & nous rend dignes de la félicité dont il nous fait jouir ; il rassemble tous les avantages dont l'*amitié* est susceptible, & en écarte tous les défauts : par lui la retraite la plus obscure devient le séjour du bonheur ; l'ennui, le chagrin, les dégoûts, tout disparaît à son aspect, & le désespoir même n'a point d'entrée dans un cœur qu'il habite : les fleurs dont sa carrière est ornée sont immortelles comme lui, & ne se flétrissent jamais. Il embellit tout ce qui nous environne ; les jours fereins sont son ouvrage ; il est l'asyle de la paix, & la récompense de la vertu.

Cette *amitié* si rare, & seule digne d'en porter le nom, n'est point l'effet de l'estime, ni même de la réflexion. Elle ne combine point, elle nous entraîne : deux cœurs, faits pour être unis, se trouvent liés par un attrait invincible dont ils ne démêlent pas eux-mêmes le principe. Ils sentent qu'ils sont nécessaires l'un à l'autre, que leur bonheur ou leur malheur réciproque est inséparable : en un mot, ils sentent qu'ils s'aiment ; tout le leur dit : ils n'en cherchent point la cause ; la jouissance de leur bonheur leur tient lieu de tout : en voulant l'analyser, ils ne feroient que l'affoiblir. On est bien près de cesser d'être heureux, quand on a besoin de se prouver que l'on doit l'être. Il en est de même du sentiment ; dès qu'on en cherche les motifs, c'est un sen-

timent foible. La raison est faite pour l'apprendre ; mais c'est le goût qui doit le faire naître : c'est cet attrait inexplicable, qui faisoit dire à Montaigne, lorsqu'on lui demandoit pourquoi il avoit tant aimé la Boirie : « c'est, parce que c'étoit lui, parce que c'étoit moi ». Réponse sublime, dictée par le sentiment même, & seule capable d'exprimer celui qui l'unifioit à son ami. Quels termes en eût-il pourroit-on employer, qui rendissent mieux cette *amitié* d'instinct, qui de deux âmes n'en fait plus qu'une, dès que le goût les a jointes ? Tout est commun entre deux amis, & l'activité réciproque de leurs sentimens ne laisse jamais de vuide dans leur cœur : les témoignages d'affection qu'ils se donnent mutuellement, sont d'autant plus vrais & plus tendres, qu'ils n'arrentent d'autre récompense que celle d'aimer & d'être aimés. Ils n'ont point besoin d'avoir recours aux paroles toujours inférieures à ce qu'elles veulent exprimer, quand on aime véritablement. Le langage du cœur, mille fois plus énergique, méprise ces expressions vulgaires qui n'ont de force, que parce qu'elles sont les interprètes de sentimens foibles. Sans le parler, on se dit qu'on s'aime ; sans le voir même, on se le dit encore : la seule existence en est une preuve.

Quoiqu'il ne soit pas nécessaire d'être supérieur aux autres hommes par son génie ou ses talens, pour connoître & goûter le bonheur de l'*amitié*, il faut cependant une finesse de tact, qui est incompatible avec la médiocrité. C'est l'élévation de l'esprit qui donne au sentiment cette ténacité, & cet agrément qui le rendent insatiable. Mais, si les qualités de l'esprit resserrent le nœud de l'*amitié*, & y répandent les charmes, la vertu doit en être la base. C'est le goût de l'honnête & du vrai ; c'est l'amour de la vertu qui fait naître en nous le besoin d'aimer, pour trouver dans un ami un soutien contre nos propres faiblesses. C'est l'attrait qui le développe quand notre cœur nous présente l'image du bonheur dans l'objet qu'il a choisi : mais cette anticipation du bonheur céleste ne sauroit être sentie que par des âmes aussi honnêtes que sensibles, qui ne connoissent le prix du sentiment que parce qu'elles sont dignes de l'inspirer. O vous, que l'ivresse des passions tient encore asservis, qui sortez sans cesse entre l'espérance & la crainte, foibles jouets de l'inconstance & du caprice de la fortune & des plaisirs, secouez un joug qui vous avilit, & qui empoisonne vos jours. L'*amitié* vous offre des liens qui rendront la paix & l'innocence à votre âme. Votre cœur, usé par des plaisirs que vous n'avez goûtés qu'à l'aide de l'excès de vos sens, & qui sont perdus pour vous, reprendront alors une nouvelle vie ; la carrière du bonheur vous est encore ouverte. Aimez, & vous serez heureux ; soyez vertueux, & vous serez dignes d'aimer.

Le charme de ce sentiment, comme celui de l'amour, n'est guères que pour la jeunesse. J'ai vu quelques vrais amans, je n'ai guères vu de vrais amis passés trente ans.

Toute amitié dont on peut s'expliquer le motif mérite celle encore ce nom trop souvent profané ? Ce n'est qu'une liaison de convenance, d'intérêt, de goût ; c'est un commerce de services plus ou moins généreux, plus ou moins équitables.

Une grande diversité dans l'esprit, le caractère, les prétentions ; un grand rapport dans les besoins imaginaires ou réels, voilà ce qui forme sans doute entre les hommes les liens les plus durables.

Il y a beaucoup de gens qu'on n'aime que parce qu'on est accoutumé à leurs défauts, ou qu'on les croit accoutumés aux siens.

Ce n'est qu'à force d'indulgence & de raison, que les hommes parviennent à se supporter mutuellement ; et il n'y a point d'amitié qui puisse subsister long-tems sans cette espèce d'appui.

Combien peu d'hommes, combien peu d'amis pourroient se montrer l'un à l'autre tels qu'ils le voient au fond du cœur sans se brouiller pour la vie !

Je ne mourrai pas sans avoir connu le vrai bonheur ; j'eus une amie, & il m'eût permis de penser qu'elle eut un ami véritable. Mon cœur & mes foibles l'ont suivie jusqu'au tombeau, & il m'eût été doux de m'y renfermer avec elle. Puisque j'ai dû lui survivre, que ce soit du moins pour lui conserver encore un peu de tems cette ombre de vie, la seule qui reste à ceux qui ne font plus, un culte assidu de souvenirs & de regrets.

Quand je rêve, me disoit-elle quelques jours avant d'expirer, quand je rêve au repos, à la douceur de votre existence, lorsque mes maux ne vous feront plus souffrir, je me console presque de me voir attachée à tant de tendresse & d'attachement. Quelques larmes dans ce moment mouilloient ses yeux, &, pour m'en distraire, elle reprenoit avec une sérénité céleste le plan de vie qu'elle avoit arrangé pour moi. Son amitié s'efforçoit ainsi de m'attacher aux bienfaits qu'elle m'avoit forcée d'accepter, en m'assurant qu'en jouir seroit le plus doux hommage que je pourrois offrir à sa cendre.

Oh ! comme mon ame étoit attachée à la sienne ! Oh ! comme mon existence étoit toute en elle ! Il m'a fallu des années entières pour m'habituer à l'idée de me voir seul au monde ; j'avois pris une si douce habitude de lui consacrer tous mes vœux, toutes mes pensées, de ne vivre que pour elle !

Il se mêloit cependant peu d'illusion au sentiment qui avoit pu former une liaison si intime. personne ne connoissoit mieux qu'elle & mes torts

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

& mes défauts ; mais son ame avoit besoin de tout l'attachement de la mienne, & il n'y avoit aucune de mes bonnes ou de mes mauvaises qualités qui ne fût dévouée à son empire. Son extrême confiance ne m'avoit caché aucun de ses défauts ; mais ce caractère de noblesse & d'élevation, qui n'appartenoit qu'à elle, ce naturel si vrai, si céleste, cette grace tout à-la-fois si pure & si familière ; quels sont les défauts, hélas ! quels sont les torts même que tant de charmes n'eussent fait adorer ?

La personnalité semble dérober tous les droits de l'amitié, & l'on pouvoit avec raison la soupçonner souvent d'une grande personnalité. Ne rapportoit-elle pas tout à elle ? N'exigeoit-elle pas tout pour elle ? Oui sans doute ; mais que tout ici les mœurs ? Toute manière d'être devient bonne ou mauvaise suivant le principe qui la détermine, ou les effets qu'elle produit ; ce moi à qui elle avoit l'air de tout rapporter, ce moi étoit moins le sien, qu'il n'étoit, pour ainsi dire, celui de tout ce qui l'entourait ; elle ne s'aimoit véritablement que pour être mieux aimée, pour répandre autour d'elle plus de charme & plus de bonheur. On étoit cent fois plus heureux de ce qu'on faisoit pour elle, que de ce qu'on faisoit pour soi. Le tems dont elle osoit vous demander le sacrifice, il étoit plus doux de l'oublier près d'elle, que de l'employer de toute autre manière ; le sentiment qu'elle vous inspiroit, étoit toujours au-dessus de l'empire qu'elle aimoit à prendre sur vous ; vous pensiez jouir doublement de votre esprit, de votre ame, de tout votre être, après les avoir abandonnés à sa douce fantaisie.

Il n'est point de caractère qui, sous ce charme intéressant, ne parût s'adoucir ; l'esprit devenoit meilleur, le mérite plus aimable ; la seule présence animoit tout, & du plus vif désir de plaire, & de ce mélange heureux de réserve & de confiance qui fait toutes les délices de la société.

Que ne puis-je, ô g... m...! rendre immortel le culte que t'a voué ma tendresse ! Pourquoi faut-il mourir sans laisser quelque monument digne de porter ton nom aux siècles à venir ! Que le mien demeure à jamais ignoré, j'y consens de bon cœur ; mais combien j'eusse été consolé à mon heure dernière, en me disant à moi-même : Je la ferai vivre encore après moi ! (*De la Morale naturelle.*)

AMOUR, s. m. Celui qui éprouve ce délire, est à peine en état de rendre ce qu'il scot. Tantôt enivré de son bonheur, & tantôt transporté de rage, ou plongé dans un désespoir stupide, il ne connoît de cette passion terrible que les mouvemens dont il est agité, & ne voit dans l'objet qu'il aime que les agrémens qui alimentent

Sans cesse le feu qui le dévore ; il croit que l'amour seul a droit de régner sur les ames , & que c'est l'unique sentiment digne de l'homme. En un mot, il le déifie ; & , loin de le regarder comme une foiblesse , il croit que ce sentiment l'élève au-dessus de l'humanité , en le détachant de tous les autres soins dont le vulgaire insensible est occupé. Son ivresse change toutes ses idées. Il s'estime par ce qui devroit le confondre , & l'excès de sa passion est la mesure de la supériorité , qu'il pense avoir sur les autres êtres , sages par nature , ou vertueux par principes. Comment , dans un tel abandon de toutes les facultés rationnelles , seroit-il en état d'apprécier & de juger ce qu'il n'a jamais que senti ? Il peindra bien sans doute les révolutions incroyables qu'il éprouve sans cesse , le trouble & l'agitation dont il est tourmenté ; mais , en peignant les effets cruels de l'amour , il en taira la cause , soit parce qu'il l'ignorera lui-même , soit parce qu'il seindra de l'ignorer , pour ne pas avoir à rougir de l'ardeur qui le consume. En effet , si libre pour quelques instans de ses desirs effrénés , il pouvoit considérer de sang-froid les vrais motifs de son délire ; avili souvent au-dessous de la brute , il auroit honte de ce qui fait sa gloire , & rougirait de se rendre si peu digne de l'élevation de son être. Ce n'est donc qu'à ceux qu'un heureux naturel ou de sages réflexions ont retirés des pièges de l'amour , qu'il appartient de développer le principe d'une passion d'autant plus dangereuse , que , ne présentant d'abord à l'esprit que l'image du plaisir , ses progrès sont rapides , & ses suites toujours funestes. Les uns , s'étant mis de bonne heure à l'abri des orages , par des efforts victorieux , & les autres , étant revenus de leurs égaremens par les malheurs même inséparables des passions , ne peindront pas l'amour en poètes , mais ils le jugeront en sages.

L'auteur de la nature , voulant que les hommes pussent eux-mêmes le reproduire , forma dans les deux sexes , en les créant , un attrait réciproque qui se développe dès qu'il peut résulter de leur union des êtres semblables à eux. Telle est la loi invariable de la nature , & nul ne s'y soustrait depuis l'insecte rampant que nos foibles yeux apperçoivent à peine , jusqu'à l'homme superbe qui le foule aux pieds. Ce penchant invincible , où l'instinct entraîne les animaux de toute espèce , n'est cependant dans les brutes qu'un désir momentané , qui ne laisse aucune trace de l'objet qui l'a excité , dès que ce désir est satisfait. Jusqu'à ce que le tems l'ait fait renaitre , ils ne paroissent agités d'aucun trouble ni d'aucune inquiétude , parce que le passé est perdu pour eux , & qu'ils ne sauroient prévoir un besoin qu'ils ne sentent pas dans le moment présent. Voilà l'amour proprement dit , tel que la nature l'inspire ; ce ne sont que les erreurs de notre imagination qui en ont formé la passion la plus re-

donnable. Mais ces mêmes erreurs n'ayant leur principe que dans les sens , on doit considérer l'amour comme une passion purement physique : c'est bien le moral à la vérité qui propage l'embrasement , mais c'est le physique qui porte la première étincelle.

La mémoire est sans contredit la source de toutes nos passions , & sur-tout de celle de l'amour , sans elle nous n'aurions que des besoins ; mais le souvenir d'une sensation agréable fait éclore nécessairement en nous le désir de la voir renaitre ; & si ce désir peut être accompagné d'espérance , il enflamme l'imagination. L'image de l'objet qui a frappé nos sens , s'y grave avec des traits de feu. La réaction du moral sur le physique redonne à son tour à ce dernier plus encore qu'il n'avoit reçu de lui. L'émotion augmente , les sens s'allument , & l'incendie devient général.

La nature étant uniforme dans tous ses effets , il en est des hommes comme des brutes ; & , avant l'âge de puberté , il est très-rare qu'ils soient susceptibles d'amour , à moins que leur imagination ne prévienne en eux le tumulte des sens : encore faut-il qu'elle soit mise en action par des images , & des lectures ou des conversations propres à exciter un mouvement de fermentation , parce que ces derniers , n'ayant point encore acquis leur point de perfection , ne sauroient éprouver ce doux frémissement dont les premières sensations de volapté sont accompagnées. Nos organes , engourdis encore au moment de noire naissance , n'acquiescent de ressort que par des degrés insensibles , & , pour ainsi dire , à mesure qu'ils nous sont nécessaires , tant le créateur a mis d'ordre dans tous ses ouvrages. C'est de leur plus ou moins de sensibilité , & par conséquent de leur justesse , que dépend principalement ce qu'on appelle le *tal* , soit dans le physique , soit dans le moral. Tous les hommes ne l'ont pas au même degré ; c'est ce qui met particulièrement tant de différence entr'eux : mais ils ont tous au moins celui qui leur est nécessaire , non seulement pour leur conservation , mais encore pour le rendre des services mutuels , & contribuer chacun pour leur part au bien général.

Il résulte de cette observation que notre ame semble ne se perfectionner qu'à mesure que le corps prend des degrés de force & d'accroissement ; & si les progrès de l'ame paroissent plus lents , c'est que l'expérience qui est à l'ame ce que l'habitude est au corps , s'acquiesce plus difficilement , & demande plus de combinaisons que les simples mouvemens mécaniques dont notre corps est susceptible.

Ce sont ordinairement les passions qui accélèrent les progrès de l'ame ; ce sont les projets qu'elles enfantent , qui agrandissent le cercle de nos idées , & qui nous font parcourir avec ra-

pidité une carrière où nous n'eussions fait que ramper péniblement, si l'espoir du but que nous désirons avec ardeur, ne nous avoit pas animés. Mais, de toutes les passions, il n'y en a point qui ait plus ce pouvoir que l'amour.

Cette passion étant purement physique dans la plupart des hommes, le plus grand nombre est plutôt ce qu'on appelle *libertin*, que *passionné*. Mais le libertinage, lorsqu'on se livre à ses excès, étant plutôt une fuite du délire de l'imagination, que l'effet des vrais besoins de la nature, ne sauroit entrer dans le plan que je me suis proposé. Je ne veux peindre ici que ce mouvement de fermentation que la nature imprime dans les sens, dès qu'ils ont acquis leur dernier degré de perfection. La différence d'éducation entre les deux sexes, en met aussi souvent dans leurs sensations; l'ignorance absolue où l'on tient les filles qu'on élève avec quelque attention sur le vrai principe & le but de l'amour, (ce qui ne sert peut-être qu'à les rendre plus dangereux) retarde pour l'ordinaire en elle le germe de cette passion, & l'empêche d'éclore aussi-tôt que dans les hommes. Le peu de soin au contraire qu'on prend de cacher à ces derniers ce qui doit un jour exciter leurs desirs, hâte quelquefois en eux les progrès de la nature, & les énerve même avant qu'ils soient en état de jouir. Un tableau, souvent même un entretien donne le premier ébranlement aux sens, & la secousse est plus ou moins vive, selon que l'imagination a plus ou moins d'activité, parce que, ainsi que je l'ai déjà dit, le moral réagit toujours sur le physique; les lectures voluptueuses sur-tout ont le plus grand empire sur les sens, & portent de veine en veine le feu séducteur qui doit les embrâser. L'image des plaisirs qu'on y trouve tracée avec cette ardeur brûlante qui les caractérise, fait naître le desir le plus vif de les goûter en réalité. Les obstacles ne servent qu'à l'irriter encore davantage. Aussi les premiers moments où l'on sort de la contrainte, sont-ils communément employés à satisfaire un besoin inspiré par la nature, fortifié par la curiosité, aiguillé par la résistance, & échauffé par l'imagination.

Ceux qu'une sage vigilance a su préserver de ces conversations & de ces lectures dangereuses, ne sont instruits des besoins de la nature que par la nature elle-même. Comme aucune cause extérieure n'a prévenu en eux l'ordre établi par le créateur, ils éprouvent la première sensation de l'amour beaucoup plus tard que les autres. Non seulement ils ignorent les moyens de satisfaire leurs desirs, mais ils ne savent même ce qu'ils sentent. Tristes & inquiets, avant perdu le goût des plaisirs simples qui remplissent le vuide de leurs journées, ils cherchent vainement la cause de leur ennui. La solitude & la rêverie sont leur seuls délices, ils espèrent trouver dans un abandon

absolu un repos qui les fuit sans cesse; mais, loin d'apporter aucun soulagement à leurs maux, il ne fait que les irriter. Ce trouble & cette inquiétude qu'on attribue fausement à l'âme, n'ont pour l'ordinaire d'autre cause que l'émotion des sens: comme elle n'a point d'objet déterminé, leur imagination ne leur présente que des idées confuses qui se succèdent rapidement, sans qu'aucune ait le droit de les arracher de préférence. Cet état d'agitation intérieure est ordinairement accompagné d'un abattement qui rend incapable de toute occupation sérieuse, & qui porte à l'inaction. Mais ce repos simulé repose en effet, & fatigue mille fois davantage que le travail le plus assidu & le plus opiniâtre; car ils ne sont passifs que par trop d'activité. Ce qui leur manque, quoiqu'ils ne puissent pas le définir, rend insipide tout ce qu'ils possèdent: tout leur paraît froid, parce qu'ils sont embrasés & consumés par un feu qu'ils ne sauroient éteindre. Quoiqu'ils ne soient réellement occupés de rien en particulier, ils craignent cependant d'être détournés des idées vagues dont leur esprit est rempli, & celui qui cherche à les faire sortir de leur incertitude apparente, est sûr de leur déplaire, parce qu'il les arrache à la nature qui les entraîne malgré eux: tout est sensation alors, & le sentiment n'a de pouvoir sur eux qu'autant qu'il en est le simulateur, ou qu'il les y ramène.

Cet état, tout accablant qu'il paroît, est cependant accompagné d'une langueur tendre qui a ses charmes. L'amour dont il est l'avant-coureur, prépare l'âme à la volupté, & les sens à la jouissance.

Lyfandre étoit dans cette situation, lorsque le hasard lui fit rencontrer Lucinde. Les grâces, mille fois préférables à la beauté, ornoient cette jeune personne de tout ce qu'elles ont de séduisant; la pudeur ne coloroit point encore ses joues de ce vif incarnat qui enflamme les desirs en même tems qu'elle les restreint: ses sens muets encore n'avoient point porté dans ses veines cette chaleur qui fait naître dans l'âme un trouble inconnu, dont la honte se peint sur le front. Il faut prévoir un danger pour le redouter: Lucinde ne savoit point encore rougir, son innocence la mettoit à l'abri de la crainte; mais l'amour saura bientôt le lui apprendre, & Lyfandre lui communiquera sans effort un mal d'autant plus contagieux, qu'il plat même au moment qu'on semble s'y refuser, & que la résistance ne sert qu'à le rendre plus certain. A la vue de Lucinde, Lyfandre éprouve ce doux frémissement qui précède & qui accompagne le plaisir de l'amour. Un nouveau trouble l'agite, l'émotion s'empare de tous ses sens, il tremble, son cœur palpite, son âme semble s'exhaler, l'excès de ses desirs lui en ôte presque le sentiment: il semble qu'il a trouvé ce que son cœur cherchoit sans le connoître; mais

d'embarras & la timidité inséparables d'une première passion, ne lui permettent pas de découvrir le feu qui le dévore à l'objet qui l'a allumé : il frémit, il hésite, il n'ose même s'approcher de Lucinde ; mais le combat qu'il éprouve, rend sa défaite plus certaine. A peine ose-t-il lever les yeux sur elle ; mais ses regards timides annoncent la violence de ses desirs. Tout son être en est subjugué ; il ne voit plus, il ne pense plus, & n'existe plus que pour sentir.

La rapidité d'une telle conquête sera niée sans doute par ceux qui eroient que les coups de foudre n'ont d'existence que dans les romans. Mais, si l'on veut y réfléchir, on conviendra que l'amour n'étant que le résultat d'une sensation très-vive, & peut-être la plus vive de toutes, il doit être aussi rapide que le mouvement de fermentation physique l'a excité. L'amour, tel que la nature l'inspire, doit être l'ouvrage d'un instant. C'est une effervescence momentanée, qui n'a de durée, & qui ne forme avec le temps ce que l'on entend communément par le mot de *passion*, que parce qu'elle éprouve quelquefois de la résistance ; sans quoi, de même que les brutes, la jouissance seroit pour nous le terme des desirs. Mais les obstacles souvent insurmontables, que les hommes éprouvent, enfantent ces fureurs, ces jalousies, ces crimes même, & tous les malheurs que les passions entraînent après elles.

La réaction du moral sur le physique contribue beaucoup aussi à fomenter l'amour, & à lui donner plus de pouvoir sur nous, qu'il n'en auroit sans son secours. Notre imagination, en nous retraçant les beautés qui nous ont frappés, ou les plaisirs que nous avons goûtés, chauffe les sens & fait naître des desirs factices que la nature n'eût point excités, si nous n'eussions été gouvernés que par elle : l'amour-propre & la vanité sur-tout ne sont pas une cause moins ordinaire des prétendus desirs de la plupart des hommes. L'envie d'exciter celle des autres par les bonnes fortunes dont ils veulent avoir droit de se vanter, leur fait commettre dans ce genre les extravagances les plus absurdes. Plus la liste des femmes qu'ils ont séduites, est nombreuse, plus ils croient avoir de valeur, parce qu'il semble que c'est un droit pour en séduire encore de nouvelles. Les hommes de cette espèce sont en effet recherchés par les petites-maîtresses de profession : il y eu a même d'assez dépravés pour desirer non-seulement d'être du nombre de ces femmes perdues, mais pour vouloir même que le public en soit instruit. Tout cela n'est point l'amour, c'est le délit de l'imagination dans les uns, & la seule vanité dans les autres.

L'éducation des femmes étant absolument différente de celle des hommes, il doit en résulter aussi une différence sensible dans la forme extérieure de leurs passions, & particulièrement

dans celle de l'amour (car dans le fond elles sont les mêmes dans les deux sexes) : comme les femmes doivent y jouer le premier rôle, & qu'elles n'en jouent même dans les autres passions que par le moyen de celle-là, on croit avec raison qu'il est très-essentiel d'en prévenir de bonne-heure les funestes effets. Mais on est bien loin de prendre les mesures nécessaires pour y parvenir. On écarte avec soin des jeunes filles tous les tableaux & tous les livres qui pourroient les instruire du vrai but de l'amour ; mais on leur laisse souvent entre les mains ceux qui peuvent séduire leur cœur, d'autant plus sûrement que l'image du vice y est voilée, & qu'elles ne peuvent y appercevoir aucun danger. Tout ce qu'elles lisent dans ce genre, ne peut qu'exciter leur vanité (sentiment inné dans les femmes) ; elles y voient par-tout les hommes esclaves de leur sexe. Ce tableau flatte leur amour propre, & leur fait désirer d'être de même l'objet de leurs hommages ; l'amour ne se peint à leurs yeux que sous la forme de la galanterie, & c'est ordinairement ce que les perd ; toutes les instructions qu'on leur donne, ne tendent qu'à les rendre dissimulées : on leur apprend bien plutôt l'art de cacher l'impression que les hommes font sur elles, qu'à les prévenir contre cette impression même. En un mot, on travaille plutôt à les rendre fausses, que vraies. Les hommes commencent communément par le libertinage, & les femmes par la coquetterie, parce que leurs sens s'allument pour l'ordinaire plus tard que ceux des hommes, & qu'en général elles sont moins susceptibles. Leur unique occupation est donc de chercher à exciter des desirs, parce que ce n'est que par leur moyen qu'elles peuvent parvenir à régner, & que la domination est leur goût primordial. La force physique, qui est rarement séparée de la force morale, donne aux hommes le pouvoir par essence ; les femmes au contraire, nées faibles par la délicatesse de leur complexion, chetchent à usurper par adresse l'empire que la nature leur a refusé, & à asservir leurs maîtres. L'éducation qu'on leur donne, contribue encore à fortifier en elles l'instinct de la nature. Qu'on ne se plaigne plus de l'art & de la fausseté des femmes, l'un & l'autre sont l'appanage de la faiblesse ; où la force manque, on emploie la ruse, & la crainte doit rendre faux. L'adresse dans les femmes sert donc de contre-poids à la force des hommes, leur pouvoir est dans leurs charmes, & sur-tout dans leurs grâces : l'occupation où elles sont de les faire valoir, pour en faire desirer la possession, amortit en elles les desirs qui leur sont communs avec les hommes. Par ce moyen elles parviennent à gouverner ceux qui devroient les subjuguier. Au contraire, si elles se livroient sans réserve à leurs penchans, & que leurs faveurs ne fussent pas regardées par les hommes comme un sacrifice qu'ils ne croient pas trop acheter par

Pentier abandon de leur liberté, elles perdroient bientôt leur empire, & l'*amour* n'auroit plus de charmes. Telle est la balance équitable que la nature elle-même a établie entre les deux sexes; sans elle les femmes ne seroient que de viles esclaves assujetties aux caprices des hommes, & uniquement destinées à servir à leurs plaisirs.

Malgré la peate naturelle que les femmes ont à la coquetterie, & les soins qu'on prend pour en rendre la pratique plus facile & plus sûre, comme elles ont des sens, elles sont aussi susceptibles d'*amour*, quoique le physique de cette passion les occupe moins en général que les hommes; parce que, ainsi que je l'ai déjà dit, il n'a pas ordinairement tant de pouvoir sur elles, & que leur éducation les en éloigne encore. Mais, si elles n'éprouvent pas ce mouvement d'effervescence qui, dans les hommes, prévient quelquefois la vue de l'objet qui doit enflammer leurs desirs, celle d'un jeune homme aimable, s'il cherche si-tôt à leur plaire, ne leur fait guères moins d'impression, qu'elles n'en font elles-mêmes sur celui qui voit pour la première fois une jeune fille ornée des graces que la nature seule fait donner. La seule différence est qu'une jeune personne, étonnée & confuse de ce qu'elle sent, n'ose pas s'y livrer comme un homme: honteuse du trouble qui l'agite, elle voudroit pouvoir se cacher à elle-même des desirs inconnus que l'*amour* peint dans ses yeux & dans ses moindres actions. Elle ne fait même, dans les premiers instans de sa défaite, à quoi attribuer l'ennui & le dégoût qu'elle éprouve pour tout ce qui faisoit auparavant l'objet de ses amusemens. Mais, si elle revoit souvent celui qui en est l'unique cause, sa rougeur & son embarras à sa vue lui apprennent bientôt ce qu'elle voudroit ignorer. O pudeur ! Veuille tu ne dois ton existence qu'à la connoissance du vice, pourquoi faut-il qu'en nous apprenant que nous sommes coupables, tu ne sois qu'un nouveau piège pour celui qui cherche à te vaincre, & pour celle qui est déjà vaincue ? Te le soupire en pensant à celui qui s'est rendu maître de son ame. Apprend-elle son arrivée, ou le voit-elle de loin ? Elle court se cacher en palpitant ; elle tremble que l'altération de son visage ne décelé l'état de son cœur, elle veut au moins avoir le temps de se remettre de son trouble, avoir que de reparoitre aux yeux de son vainqueur. Il faut d'ailleurs consulter son miroir, pour ne rien perdre de ses avantages, rajuster sa coiffure, orner ses cheveux de fleurs, rendre cette boucle plus flottante, & ce ruban plus bouffant, rattacher un pli de la robe qui pourroit nuire à la rondeur de la taille, donner à cette gaze légère qui pare le sein plutôt qu'elle ne le couvre, cette négligence étudiée qui favorise les regards d'un amant, sans donner atteinte à la décence ; l'*amour* conduit lui-même cette main que l'émotion rend treublante,

sans lui rien faire perdre de son adresse : tout ce qu'il dicte, est exécuté par les graces, & embellit son ouvrage ; parée ainsi par l'*amour* neuve, belle par les dons de la nature, mais plus belle mille fois encore par le plaisir de l'être, & le désir de plaire à ce qu'elle aime, Julie, après avoir hérité quelque temps, emportée par l'*amour*, & retenue par la crainte, se détermine enfin, ou plutôt est entraînée vers son amant. A sa vue, l'embarras, la honte, l'émotion s'emparent de tous ses sens ; elle chancelle, elle tremble, elle rougit, & n'ose lever les yeux sur le seul qu'elle voit. S'il lui adresse la parole, elle n'a pas la force de lui répondre, ou ne lui répond que par des mots mal articulés ; son trouble est trop grand pour qu'elle puisse goûter le plaisir de le voir, elle ne jouira de sa présence que lorsqu'elle ne le verra plus. La crainte de s'en voir bientôt séparée ajoute encore à son agitation : part-il enfin, son cœur le suit, ses yeux parcourant avec avidité les traces de ses pas ; &, lorsque l'éloignement le lui a fait perdre de vue, elle cherche au plutôt la solitude pour ne rien perdre de l'ingrémion pleine de charmes qu'elle vient de recevoir : elle s'y complait ; elle le recueille, elle se rappelle chaque mot qu'il a prononcé ; le son de sa voix frappe encore ses oreilles, & pénètre jusqu'à son cœur. Des moindres mouvemens, un geste, une attitude, rien ne lui a échappé, tout a porté dans ses vaines le feu de l'*amour*. Ces premiers momens d'une passion sont les plus doux, quoique les plus vifs : on n'éprouve encore ni crainte ni jalousie : on ne sent que le plaisir d'aimer : tout se peint avec des images riantes, on joint à la fois du passé, du présent & de l'avenir ; l'espérance d'acquiescer chaque jour un degré de sentiment de plus dans le cœur de celui qu'on aime, donne du ressort à toutes les facultés de l'ame, & la tient toujours en action ; pas un moment de vaine ni d'indifférence, tout est rempli par le désir ou par la jouissance : & si cet état pouvoit être permanent, il seroit sans doute le plus délicieux de tous ; mais il est de peu de durée, parce qu'il est le résultat d'une sensation dont l'excès de la vivacité ne fait qu'en accélérer le terme, & ses suites cruelles sont repentir plus d'une fois de s'être livré aux appas trompeurs d'une passion dont les commencemens n'ontrent d'abord que des charmes.

L'*amour*, tel que je viens de le dépeindre dans une jeune personne sans expérience, ne sera pas regardé sans doute comme l'ouvrage des sens, puisqu'elle ignore même s'il y a d'autres plaisirs dans cette passion, que celui de la ressembler & de l'inspirer. Cependant ce sont ces sens dont elle ne connoit pas même le nom, qui excitent dans son ame ce trouble & cette émotion, c'est l'instinct de la nature qui agit en elle, sans qu'elle en connoisse la cause : elle ne sait ce qu'elle desir, mais elle sent très-bien la différence des senti-

mens que lui inspire celui dont le souvenir l'occupe sans cesse, d'avec ceux qu'elle a ressentis jusqu'alors pour ses parents & pour ses compagnes les plus chéries : c'est que, jusqu'à ce moment, elle n'avoit eu en effet que des sentimens pour tous ceux qu'elle avoit aimés, au-lieu qu'à présent ce sont des sensations qu'elle éprouve. Ces sensations, à la vérité, existent des sentimens dans son ame, mais les sensations en sont le principe. La preuve la plus évidente que ce ne sont pas de purs sentimens d'amitié qui agitent Julie, c'est que les qualités de l'objet qu'elle aime n'y entrent pour rien, puisqu'elle ne les connoît pas encore, & que l'estime ainsi que l'amitié ne s'acquiert qu'avec le temps. Il n'appartient qu'à l'amour de produire ces effets subits, parce que les sens en sont la base, & qu'ils ne raisonnent pas, ils n'admettent même aucun examen : on est séduit non-seulement par les grâces extérieures de la figure, qui ne déterminent pas toujours, mais par le son de la voix, par un geste, quelquefois même par un rien. C'est un assemblage de rapports qu'on ne sauroit souvent définir, mais qui a plus de pouvoir que la beauté la plus parfaite, les talens les plus sublimes, & le mérite le plus éminent. Lorsqu'un objet plaît, on lui accorde tout : esprit, talent, beauté, ses défauts même se transforment en perfections. Tout ravie, tout enchanter. L'illusion & l'enthousiasme répandent leurs charmes séducteurs sur les attraits qui ont déjà frappé nos sens, & l'amour s'empare de tout notre être. C'est ainsi que le moral réagissant sur le physique, tend de nouveau ses ressorts, & augmente encore le pouvoir qu'il avoit reçu de la nature.

Si toutes les femmes ressembloient à Julie, & que l'amour seul fût leur guide dans une passion dont elles font tout l'ornement, elles seroient aimées sans doute ; mais elles ne subjugueroient pas leurs amans : le sentiment n'a jamais fait d'esclave, & les femmes en veulent avoir. Ce n'est donc que par la coquetterie qu'elles peuvent en acquiescer ; & l'on n'est coquette que parce qu'on aime peu. Celle qu'un tendre penchant entraîne malgré elle, est sans artifice : on voit ce qu'elle sent ; les efforts même qu'elle fait pour se cacher, sont une preuve de plus de sa faiblesse. Quel cœur pourroit se refuser à ce tendre empressément dicté par la nature, & retenu par l'honnêteté, à ce timide embarras, dont les grâces naïves & pures annoncent la candeur, & font respecter la vertu au moment même qu'on cherche à la vaincre ? Vif séducteur, toi que le libertinage plutôt que l'amour échauffe d'une ardeur impure, qui veux séduire plutôt que jouir, & qui cherches dans le crime des plaisirs, dont la jouissance même ne fait qu'à en faire sentir la privation, mépris de ta victoire ! & si ton cœur est insensible aux remords, seule vertu des coupables, que l'innocence au moins mette un frein

à des desirs que la nature réprouve, dès qu'ils ne sont pas partagés.

Tous les hommes étant de même nature, ils sont sujets aux mêmes passions ; & l'amour, d'après la définition que nous en avons donnée, n'étant qu'une sensation, ils devroient tous l'éprouver de la même manière. On remarque cependant que l'amour ne se montre pas sans ceux qui n'ont point reçu d'éducation, sous la même forme que dans ceux qu'on a élevés avec soin. Les premiers, n'ayant d'autres maîtres que la nature, & d'autre guide que leurs desirs, se rapprochent assez de la brute. Le moral ayant peu de pouvoir sur eux ; leurs sensations en ont moins de force, & produisent rarement le trouble & le désordre qu'elles occasionnent parmi les gens du monde. D'ailleurs, le travail du corps, occupant la tête sans l'échauffer, est le plus propre à amortir le feu de l'imagination. Aussi est-il d'un grand secours dans les passions qui portent à la volupté ; en effet, c'est principalement de l'imagination qu'elles tirent leur pouvoir tyrannique. L'oisiveté & l'inaction sont donc les principaux alimens de l'amour, ou du moins ce qui l'entretient, & ce qui le rend insurmontable, parce qu'elles nous abandonnent à nous-mêmes. On se rappelle alors ce qu'il faudroit oublier. Le souvenir engendre des regrets ou des desirs, on se fait des tableaux voluptueux qui allument les sens, on n'est plus maître de soi, & tout est perdu.

Le travail du cabinet n'est pas même un remède contre l'amour. Au contraire, en fatiguant la tête, il l'échauffe, sans donner au corps ce mouvement nécessaire qui lui fait désirer le repos, & qui provoque plutôt au sommeil qu'à la volupté. D'ailleurs, il est bien plus facile de forcer les membres au travail, que d'appliquer son esprit à des matières sérieuses, quand on est fortement occupé d'objets sensuels. Tout est si froid en comparaison de l'amour, qu'un savant plein de cette passion, entouré d'auteurs grecs & latins, ou du digeste & de la coutume, restera souvent des heures entières les livres ouverts, ou une plume à la main dans la contemplation de ce qu'il aime, sans pouvoir s'en détourner, pour s'appliquer à des matières aussi graves & aussi étrangères à la passion qui le domine. Un paysan ou un ouvrier, au contraire, occupé sans cesse à des travaux pénibles, d'où dépend souvent sa subsistance, & qui ne fournissent aucun aliment à l'imagination, mais qui forcent cependant sa tête à conduire les bras, ne connoît guères que le physique de l'amour ; & par ce moyen cette passion est peu dangereuse pour lui. Si une paysanne lui plaît, il le lui dit aussi tôt ; & si cette dernière le trouve à son gré, elle le lui dit de même sans honte & sans coquetterie. Ils souhaitent de s'épouser, parce qu'ils savent que c'est la seule voie pour satisfaire leurs desirs ré-

éprouvés ; mais si leur indigence ne leur permet pas encore de contracter des liens sacrés , ou que leurs parens s'opposent à leur union , ils attendent assez patiemment que le tems ou les circonstances leur permettent de se marier. Leur ame n'en est point troublée , & l'on n'a jamais vu un journalier , une faucille à la main , ni une fille de même état , suspendre leurs travaux pour rêver à leur amour , & se plaindre du destin qui les sépare. Se trouve-t-il enfin des obstacles qui les empêchent de s'épouser , ils cherchent fortune ailleurs , & se consolent sans peine de n'être pas l'un à l'autre , parce que le moral n'entre presque pour rien dans leurs attachemens , & que le physique est à-peu près égal avec tous les individus. Aussi les mauvais ménages , dont le labyrinthe est la source , sont-ils très-rare dans les campagnes. Il arrive bien quelquefois que des personnes libres se laissent aller aux desirs que la nature leur inspire , parce qu'ils n'ont pas dans ce moment d'autres moyens pour les satisfaire ; mais c'est une chose inouïe qu'une femme engagée dans les liens du mariage ait un amant. Un commerce illégitime entre deux personnes libres est une suite du penchant de la nature entre les deux sexes , mais l'adultère est l'ouvrage de l'imagination & de la corruption du cœur.

L'amour , comme passion physique , n'est donc capable de produire que des désordres momentanés. Il peut , à la vérité , avoir des suites plus ou moins funestes , selon les circonstances ; mais il ne causeroit jamais ces grands évènements dont l'histoire est remplie , si notre imagination ne fomentoit pas le feu de l'amour : les effets d'une sensation ne durent guères plus qu'elle , quand le moral n'y entre pour rien. Mais , quand elle agit assez sur notre ame pour l'affecter vivement , elle peut être la source des plus grands malheurs. Marc Antoine est séduit par les charmes de Cléopâtre : cette femme artificieuse fait mettre en usage tous les ressorts propres à l'émouvoir ; elle est reine , elle est malheureuse ; elle vient implorer son secours , & remet son trône entre ses mains , pour qu'il en soit le soutien & le défenseur ; elle est belle , tout son pouvoir est dans sa beauté : les desirs qu'elle inspire , portent dans les sens de Marc-Antoine ce feu sensuel qui doit l'embrâser ; il les croit réciproques , il croit être aimé , & son imagination le tait de la gloire de sa conquête. L'ivresse de l'amour-propre ajoute à celle des plaisirs , toutes les facultés de son ame en sont ébranlées ; bientôt il ne voit plus que Cléopâtre dans l'univers. L'ambition qui jusqu'alors avoit été son unique passion , est absorbée par l'amour , ou plutôt n'est plus employée qu'à son triomphe : il veut être maître du monde , il ne veut plus s'assurer que pour en faire hommage à ce qu'il aime. Le premier pas dans cette carrière est toujours difficile à franchir ; il faut croire qu'il lui coûta à Marc-Antoine pour aban-

donner Fulvie , & pour donner à l'univers l'exemple le plus éclatant des égaremens où l'esprit humain peut être entraîné , quand une passion aussi violente que celle de l'amour s'en est rendue maîtresse. Mais Marc-Antoine dut porter l'empreinte de la grandeur jusques dans sa foiblesse. Un sentiment timide & qui craint de se montrer , des sens que le voile du mystère fait déborder à tous les yeux , n'eussent point été dans son caractère ; il étoit vif & même bouillant , il devoit être excessif : & s'étant une fois laissé subjuguer , il devoit mettre sa gloire à divulguer sa honte ; la cacher eût été en rougir. Son amour-propre & sa vanité ne lui permettoient pas l'aveu tacite d'une foiblesse qu'il eût dû surmonter , s'il l'eût envisagée sous ce point de vue. Il vouloit au contraire qu'on applaudît à sa victoire , & qu'on encensât les vices. C'étoit un témoignage qu'il exigeoit qu'on rendit à sa puissance. C'est ainsi que l'esprit s'aveugle , lorsqu'il croit en imposer au vulgaire par des applaudissemens mensuels , que le cœur dévaoue , quand la vertu n'en est pas l'objet. Cet homme qui avoit sacrifié son devoir & son honneur à une femme si peu digne de son attachement , en est abandonné dans le moment qui devoit décider du sort d'un empire qu'il ne vouloit conquérir que pour elle. La crainte de partager les malheurs de son amant , s'il ne revient pas vainqueur , la fuit tout lâchement avec toute sa flotte. Marc Antoine l'apprend , & prêt à remporter une victoire qui lui avoit coûté tant de travaux , il oublie ce qu'il doit à son pays , à l'univers qui le contemple , & à lui-même ; abandonne son armée , pour suivre une femme perdue qui ne meritoit que ses mépris , & s'avilit à la face du genre humain par la fuite la plus honteuse.

Si tout le pouvoir de l'amour consistoit dans la sensation ; comme tous les hommes en sont susceptibles , ils le livreroient tous aux excès où se porta Marc-Antoine ; & l'univers ne seroit qu'une assemblée d'insensés qui , n'étant occupés que de leurs passions & des moyens de les satisfaire , ne contribueroient en rien au bien général : mais , comme je l'ai déjà fait observer , les sens n'ayant qu'un pouvoir limité , les desirs qu'ils font naître , subsistent le même sort , & les imaginations très-vives n'étant pas fort communes , l'amour ne produit pas tous les désordres dont il pourroit être la cause , si le moral étoit toujours uni à physique. Cependant , comme le penchant de la nature entre les deux sexes est invariable , & qu'il agit toujours sur chaque individu , sans même qu'il s'en aperçoive , l'amour , comme simple sensation , a une très grande influence sur le genre humain , & gouverne le monde en grande partie , quoique l'amour , comme passion , soit très-rare ; car ce dernier suppose encore ordinairement de l'estime , de l'amitié & de la confiance , en un mot , l'union du moral au physique ; &

très-peu de gens en sont capables. Ainsi, quand un homme dit qu'il est amoureux, on peut parier presque à coup sûr qu'il ne veut exprimer que le désir de posséder une telle femme qui lui plaît de préférence aux autres, & non pas qu'il voudrait passer sa vie avec elle, ou comme son mari, ou comme son ami. Mais, dira-t-on, si le physique seul est le mobile de ce désir, pourquoi admet-il des préférences, sur-tout si l'objet en lui-même a moins de graces que celui qu'on lui préfère, comme on n'en voit que trop d'exemples ? Ce désir ne peut-il pas être également satisfait avec tous ? Je sens toute la force de cette objection. Aussi ne tenterai-je pas de la résoudre. Ce seroit vouloir sonder en vain les décrets du créateur. Il a jeté un voile épaïs sur tous ses desseins, qu'il n'est permis à aucun mortel d'oser pénétrer : nous devons nous contenter d'admirer sa sagesse, sans chercher à approfondir ses vues ; mais il est aisé d'observer que les animaux sont aussi sujets à ce caprice, car il est tellement dans la nature, que les bêtes n'en sont pas exemptes. Ainsi l'on ne sauroit dire qu'il a son principe dans le moral : on voit en effet des répugnances très-marquées, & même invincibles dans les animaux que nous avons sans cesse sous les yeux. Les taureaux ne témoignent-ils pas de la préférence pour certaines griffes, puisqu'on les voit souvent traverser des rivières, pour s'en disputer la conquête, s'élancer avec fureur contre leurs rivaux, se porter des coups terribles, & enlanguer les prairies. Il faut donc qu'il y ait des rapports physiques, particuliers & d'effrénés du rapport général que la nature a établi entre les deux sexes. Celui même qui en éprouve les effets, ne sauroit les désirer : ils portent avec eux cet attrait qui, sans être toujours réciproque, excite cependant de l'émotion dans les sens à la vue de certains objets, tandis que l'on est froid pour d'autres qui leur sont quelquefois supérieurs. On connoît ces rapports dans le moral, puisque c'est à eux que l'on doit les liaisons d'amitié & d'attachement, qui sont le bonheur & la félicité des hommes vertueux. Mais on ne sait pas davantage à quoi l'attribuer, car ce n'est pas toujours la conformité des caractères qui en est le principe. On remarque même souvent le contraire. O nature impénétrable ! Toi qui permets à nos yeux indifférents de porter nos regards avides & curieux sur les secrets que tu renfermes, pourquoi nous inspirer tu des desirs insatiables, puisqu'ils doivent être impuissans ? A peine connoissons-nous les effets, & nous voulons découvrir les causes : éteins cette ardeur insensée ; & puisque nos sensibles organes ne peuvent appercevoir que des surfaces, anéantis au moins en nous l'idée de la profondeur !

On voit clairement, d'après le peu d'observations que j'ai déjà faites, que c'est le moral de l'amour qui rend cette passion si dangereuse ;

& ce moral est notre ouvrage. C'est nous qui, non contents des dons du créateur, croyons pouvoir ajouter à ses bienfaits. A l'aide de notre imagination, notre esprit enfante des chimères que nous voulons réaliser : nous nous fermons un bonheur fantastique qui, n'étant point dans la nature, est dévoué par elle, & empoisonne tous nos plaisirs. Nous courons après un bien imaginaire, & le réel nous échappe ; on rougit du physique de l'amour, tandis qu'on fait gloire du moral, qui est le seul qui engendre les souffrances. C'est la corruption de notre cœur qui en souille toutes les affections, & qui, d'un plaisir légitime, en a fait une débauche honteuse : pour satisfaire des goûts souvent dépravés & presque toujours illicites, rien ne nous arrête, & l'étendue de nos desirs est la seule mesure de nos crimes.

Henri VIII devient épris d'Anne de Boulen. La sagesse de cette fille, ou sa politique, la fait résister aux desirs de son maître ; cette résistance ne fait qu'irriter la passion du roi ; il veut posséder ce qu'il aime à quelque prix que ce puisse être ; son caractère violent & despotique ne sauroit être retenu par la honte de sa faiblesse & la crainte du repentir. Le seul moyen de parvenir à son but, est d'élever sa maîtresse au trône ; mais il est occupé par une princesse aussi sage que belle. Cette barrière respectable auroit dû sans doute mettre un frein à ses desirs injustes ; mais Henri n'en connoît point, & se détermine à franchir tous les obstacles qui s'opposent à son bonheur. Les scrupules qu'il avoit eus quelquefois sur la légitimité de son mariage, n'avoient eu jusqu'alors qu'un léger empire sur lui ; mais son amour pour Anne de Boulen convertit ses scrupules en remords : il se croit coupable, ou feint de se le croire, & veut faire servir la religion même qu'il offense à ses desirs criminels. L'hypocrisie est le plus grand des vices ; c'est le mépris de la vertu en même temps qu'elle en est l'image. Il sollicite son divorce auprès de Clément VII ; & ne pouvant l'obtenir, il secoue le joug de ces mêmes pontifes, dont il venoit d'implorer les lumières pour l'éclairer sur ses devoirs. Les liens sacrés du mariage, ses sermens prononcés à la face des autels à un Dieu vengeur du parjure, la vertu & les pleurs de la reine, son obéissance à l'église, les dogmes de sa religion, sa foi même, tout est violé. Il ne frémit pas d'oser mettre la main à l'encensoir, & de se faire l'arbitre de la créance de ses sujets ; il ne rougit pas enfin de faite changer de face à son royaume, pour satisfaire une passion aussi insensée que criminelle.

Un prince capable de pareils excès, par la violence même de ses desirs, en annonce l'inconstance. Aussi Henri VIII ne tarda-t-il pas à en donner les preuves les plus éclatantes & les plus odieuses.

odieuses. Les premiers pas dans le chemin de la vertu sont toujours pénibles. On n'y marche qu'à pas lents, le cœur, encore rempli de l'idée des plaisirs qu'on a sacrifiés, cherche souvent des prétextes pour ralentir les progrès dans le bien; il soupire, il gémit, il jette encore des regards inquiets & incertains sur les rivages de Babylone, dont il n'abandonne les charmes qu'à regret: il est quelquefois tenté de retourner en arrière, à la honte ensuite de sa foiblesse, & s'arme d'un nouveau courage pour poursuivre sa carrière. Telles sont les vicissitudes qu'éprouve une ame sensible aux attraites de la vertu, mais qui n'est pas encore assez solidement affermie dans sa route, pour ne pas éprouver des combats dont elle est long-tems la triste victime, avant d'en être victorieuse. Il n'en est pas de même du vice. La carrière est semée de fleurs; on la parcourt avec autant de rapidité que de plaisir. C'est ce qui en rend les premiers pas si dangereux. Henri VIII avoit déjà osé franchir les bornes les plus sacrées pour satisfaire sa passion pour Anne de Bouleyn. Une nouvelle passion le rend encore plus hardi. Il avoit au moins cherché des prétextes pour couvrir la honte de sa première foiblesse; mais une seconde le trouve affermi dans le crime, & ne lui en laisse pas même le remords. L'horreur de ses forfaits ne l'arrête pas; & non content de faire périr une femme qui n'est coupable que parce qu'elle a une rivale, il l'accuse d'avoir violé la loi conjugale; & malgré les preuves les plus authentiques de sa fidélité, la naïveté & la candeur de ses réponses, lorsqu'on lui fit subir un interrogatoire insultant, ses serments, sa douleur, sa soumission à l'arrêt injuste qui lui ôtoit l'honneur & la vie, sans qu'il lui échappât la moindre plainte contre l'époux barbare qui n'en vouloit à ses jours que pour couronner Jeanne de Seymour sa rivale; la lettre touchante qu'elle écrivit à Henri, quand sa sentence eut été prononcée, sa beauté & cet amour même qui avoient porté Henri à de si grands excès pour la posséder, rien ne fut capable de fléchir sa cruauté. L'humanité même n'a plus de pouvoir sur une ame avilie par le crime, qu'une passion brutale, aveugle, & qui ne rougit pas de se déshonorer pour la satisfaire. Le dernier terme du vice est de nous rendre insensibles aux remords. Le repentir n'a plus de prise sur un cœur endurci par l'habitude des forfaits; ses traits brûlants s'émouffent: la haine dans le cœur de Henri VIII succéda à l'amour le plus effréné, & vengea Catherine d'Arragon. Pour satisfaire sa passion pour Anne de Bouleyn, il avoit secoué l'autorité des loix & de l'église; pour se rendre possesseur des charmes de Jeanne de Seymour, il viole celle de l'humanité, & devient aussi cruel qu'injuste. Pour ne pas vivre dans le crime, il se rend le plus criminel de tous les hommes; & pour mettre le comble à ses forfaits & à ses dérègle-

mens, il épouse publiquement sa maîtresse le lendemain de l'exécution d'Anne de Bouleyn. Quelle gradation effroyable dans la conduite scandaleuse de ce monarque, & quelle horreur, une passion capable de porter à de pareils excès, ne doit-elle pas inspirer? Passion terrible, vice honteux! Quel charme invincible peux-tu donc avoir pour les mortels? Comment tes fureurs allument-elles en nous ce feu dévorant qui, en fouillant notre cœur de sa flamme impure, en efface jusqu'à l'image sacrée de la vertu que le créateur y avoit empreinte? Hommes lâches & puillanimes, dont la foiblesse est le partage, le crime seul a r il donc le fatal pouvoir de changer votre nature, & d'humains, foibles par essence, faire d'audacieux criminels?

Ces exemples, fameux par leur atrocité, feront-ils donc regardés comme le pur ouvrage des sens; & croira-t-on que le seul instinct de la nature nous porte à de pareils excès? Non sans doute, une sensation passagère ne sera jamais capable de rendre les hommes féroces & barbares & de les avilir au-dessous des brutes. L'auteur de notre être nous a créés doux & humains; nous restons tels tant que nous n'interventions point son ordre; & si nous n'avions d'autre guide que les penchans qu'il a mis en nous, lorsque nos desirs ne seroient pas légitimes, le plus léger effort les vaincroit aisément; mais, quand le moral s'en mêle, le feu de l'imagination aliment inépuisable de celui des sens, donne aux objets qui les ont excités, un pouvoir insurmontable. Notre cœur devient le théâtre de toutes les passions, elles s'y rassemblent en foule, & semblent se disputer l'avantage de donner à nos desirs un empire qu'ils n'eussent jamais obtenu sans elles. Nos penchans, abandonnés à eux-mêmes, ne produisent jamais qu'une flamme légère, que le moindre souffle éteint facilement. Mais, quand ils sont fortifiés par l'imagination, ils ne connoissent plus de frein. L'amour propre sur-tout, ce prothée incompréhensible, qui, sous quelque forme qu'il se présente à nous, est presque toujours sir de nous subjuguier, en enflant l'orgueil & la vanité, met toutes les puissances de notre ame en action, & tend tous ses efforts. Henri VIII est frappé des charmes de Jeanne de Seymour, ses sens en sont émus, le désir de la posséder sans contrainte suit de près cette émotion; mais ses liens avec Anne de Bouleyn s'opposent à son union avec sa nouvelle maîtresse. Cet obstacle, dans un cœur fier & jaloux de sa puissance, fait, d'une simple sensation, une passion indomptable. L'orgueil de Henri s'irrite par la difficulté; ce principe est violent & despotique: il faut que tout cède à sa volonté, & que tout plie sous ses loix. L'amour, comme passion physique, fut sans doute le premier mobile de tous les excès où se porta Henri VIII; mais ce fut le moral qui le rendit insatiable & bar-

bare. Ce fut l'égaré de son imagination à laquelle il s'abandonna ; ce fut elle qui , en lui peignant l'amour heureux avec les couleurs les plus vives & les plus séduisantes , fit naître dans son cœur des délirs effrénés , que la vanité enflamma au point de tout franchir pour les satisfaire. Imagination tant célébrée , toi d'où dépendent le bonheur & le malheur des humains : infensé que nous sommes , nous nous livrons au plus mortel de tous nos ennemis , quand nous nous abandonnons à tes chimères ! Toi seule es l'aliment qui entretient & qui foment le feu de nos passions ; tu réserres nos chaînes , en répandant des fleurs sur les précipices qui nous environnent , pour nous en cacher le danger. Si l'amour te do t tous ses charmes , il te doit aussi tous ses malheurs : sa jalousie , ses fureurs & sa rage ; son ambition , son desir d'être & sa vengeance : c'est toi qui empoisonnes nos jours , en nous armant contre nous-mêmes ; par toi le présent n'est rien pour nous , il nous échappe sans que nous en ayons joui : toujours transportés dans l'avenir , nous ne vivons que pour des illusions ; il semble que , jalouse du peu de douceur que nous offre la simple nature , tu nous arraches à celles dont nous jouissons , pour nous en présenter qui n'existeront jamais , & qui ne nous laissent qu'un vuide affreux pour le présent , des regrets inutiles sur le passé , & des desirs impuissans pour l'avenir.

Si l'amour peut porter aux plus grands excès , quand l'imagination l'a échauffé , quel pouvoir n'exerce-t-il pas quand il trouve de la résistance de la part de l'objet aimé ? Les fureurs de la jalousie déchirent alors un cœur trop sensible ; c'est le plus grand tourment de l'amour , non - pas de l'amour physique , mais de l'amour moral. On m'objectera sans doute que la jalousie est dans la nature , puisque les animaux en sont susceptibles : mais je soutiens qu'ils ne sont jaloux que lorsque leur passion n'est pas satisfaite , & qu'ils cessent de l'être , dès que leurs sens ont perdu leur empire par la jouissance. Il n'en est pas de même des hommes. Le sentiment de la jalousie qui produit des effets mille fois plus barbares que ceux de la haine , survit en eux aux sens , à l'amour même qui en est le principe. Ce dernier en effet ne peut inspirer que le simple desir d'une possession momentanée ; & sans les passions factices que notre amour-propre enfante , tant que l'objet qui nous plaît ne nous est point enlevé , le partage de notre félicité ne doit point exciter en nous ces mouvemens violens dont nous sommes agités , & qui ont souvent des suites si funestes. Que m'importe le bonheur d'un autre , pourvu qu'il n'exclue pas le mien ? Le soleil qui dore les campagnes , & qui donne tant d'éclat à l'azur des cieux , à-t-il moins de charmes pour moi , parce que sa lumière bienfaisante éclaire l'un & l'autre hémisphère ? Envie-je aux nations hyperborées

la chaleur & la clarté dont il me prive pendant quelques heures , pour les en favoriser à leur tour ? Non sans doute , & même dans son absence , je bénis son divin auteur de n'avoir pas réservé pour moi seul un bienfait , dont la jouissance acquiert un nouveau prix , en le partageant avec tout ce qui respire. Si ce desir exclusif de posséder un bien sans partage est dans la nature , il n'est donc que dans la nature morale , & notre amour-propre en est le seul principe. L'homme mille fois plus féroce que les animaux sauvages qui habitent les forêts , voit-il un objet qui émeut ses sens ? il desiré aussi-tôt qu'il soit à lui , & veut en jouir seul ; il n'est pas même nécessaire que le sentiment ait aucune part à la passion qui l'agite , pour exciter la jalousie. Car souvent , quoiqu'il méprise un objet qui le captive , un concurrent lui est odieux : il emploie tous les moyens qu'il peut mettre en usage , pour découvrir s'il n'est point ce qu'il appelle *trahi* , (car peut-on l'être parce qu'on n'estime pas) ; s'il le découvre , la rage & la fureur s'emparent aussi-tôt de lui : il faut sacrifier à sa vengeance un rival trop heureux , & une maîtresse perdue ; il faut même risquer son repos & sa vie , pour satisfaire un frivole point d'honneur , qu'on croit blessé par le partage de faveurs qui ne perdent rien de leur prix en faisant le bonheur de plusieurs , dès que ce n'est pas le sentiment qui les accorde. Cette injure prétendue est cependant capable d'allumer la haine la plus terrible. Quel en est le principe , si ce n'est cet amour-propre effréné , qui ne connoît de bornes que l'excès , & qui sacrifie tout au barbare plaisir de se venger , dès qu'il se croit humilié ? N'accusons donc point la nature de nos erreurs & de nos crimes. C'est nous qui la dépravons , c'est notre imagination qu'on a décorée des noms les plus sublimes ; c'est ce feu céleste fait pour animer toute la nature , & donner la vie à tous les êtres , qui nous avilit au-dessous des brutes , en nous livrant à des égaremens , dont la privation de ce don si funeste les rend incapables.

La jalousie , quoique passion morale & inspirée par l'amour-propre , a cependant son principe dans le physique , & c'est un des sentimens des plus dépendans de l'amour ; mais c'est le pouvoir du physique sur le moral qui rend cette passion si fougueuse. L'histoire n'est remplie que des désordres qu'elle a produits , & des cruautés qu'elle a fait exercer. Comment un sentiment aussi doux & aussi tendre en apparence que celui de l'amour , peut-il enfanter les crimes les plus atroces ? Nous n'en avons cependant que trop d'exemples ; & les effets de la haine la plus envenimée ne sont rien en comparaison de ceux de la jalousie. Il n'y a point d'amant qui , dans l'excès de sa passion , ne jure à sa maîtresse , qu'il est prêt à lui sacrifier son repos , sa liberté & sa vie même ; & il est sincère. Sa bouche

n'est dans ce moment que l'interprète de son cœur. Il croit y trouver la préférence absolue du bonheur de ce qu'il aime sur le sien, & ne voit aucun obstacle qui lui paroisse impossible à vaincre, pour lui en procurer : mais il se trompe lui-même. Celle qui est assez crédule, ou qui connoit assez peu la marche des passions pour le croire, est dans la même erreur, & n'est peut-être que trop près d'en être la victime. Un amant, à la vérité, s'ouhaite avec ardeur le bonheur de celle qu'il aime ; mais il faut non seulement qu'il s'accorde avec le sien, il faut encore qu'il soit tellement uni, qu'il en dépende entièrement. La jalousie en est une des preuves des plus convaincantes : car ce qui faisoit sa joie & ses délices, devient son tourment dès qu'il n'en est plus l'objet, parce qu'il n'y a point de sentiment moins désintéressé que celui de l'amour. Et comment le seroit-il ? Il a pour base une sensation, & la plus vive de toutes. L'amitié dont le principe est dans le cœur, n'ayant d'empire que sur notre ame, est noble & élevée comme la vertu dont elle tire son origine. On desireroit sans doute pouvoir ne jamais se séparer de son ami ; mais, s'il ne peut être heureux qu'en nous quittant, on lui fait, sans hésiter, le sacrifice du bien-être que sa vue & sa société répandoient sur toute notre vie. L'idée de sa félicité console de la privation la plus dure qu'un cœur tendre puisse éprouver ; & si l'amitié en murmure, le même sentiment qui l'excite, l'étouffe bientôt. Il n'en est pas de même en amour. Il faut voir & posséder ce qu'on aime à quelque prix que ce soit ; parce que le principal désir est dans les sens, & que le sentiment n'est qu'un accessoire. L'amitié fait jouir dans l'absence, l'ame est susceptible d'une volupté dont les tems ni les lieux ne peuvent altérer la durée, parce que la société lui est inconnue ; mais l'amour ne jouit qu'en possédant : le repos de l'objet aimé, son bonheur, sa réputation même, rien n'arrête, quand cette passion est dans sa violence, l'ardeur du plaisir l'emporte, & l'on y sacrifie tout. Il n'y a point de sentiment où ce moi, auquel l'instinct de la nature nous porte à donner une préférence si absolue sur tous les autres êtres, ait plus d'empire que dans l'amour. Le physique l'établit, & le moral l'étend. L'amant le plus soumis en apparence devient un tyran barbare, dès que celle qu'il aime, ou plutôt qu'il désire, prend pour un autre objet plus heureux, ou plus digne de plaire, ce goût capricieux que l'amour inspire sans consulter la raison. Loin de se renfermer alors dans ces tendres reproches, bien plus capables que la coléte de ramener un cœur que l'on veut lui enlever, il s'abandonne à la fureur & à la vengeance. Il devient parjure sans remords ; & ces sermens si souvent répétés de l'entier sacrifice de ses desirs les plus chers au bonheur de sa maîtresse, ne sont pour lui qu'un motif de plus pour les violer. Il la punit, s'il

est en son pouvoir, d'oser être heureuse sans lui ; & l'on pourroit dire (ce qui sûrement passeroit pour un paradoxe, quoique l'expérience ne le prouve que trop) que la personne qu'un homme aime souvent le moins, c'est sa maîtresse. On dira peut-être qu'il y a des exemples en amour de sacrifices les plus désintéressés & les plus absolus, puisqu'on a vu des amans renoncer volontairement à leur maîtresse, & les porter même à contracter avec d'autres des engagements indissolubles qui les en privoient pour jamais. Mais, si l'on veut y réfléchir, on verra que cet effort magnanime étoit l'ouvrage de l'amitié, & non pas celui de l'amour. Le sentiment élève l'ame, mais les sens l'avisent. La sublimité de l'amitié peut épurer l'amour, quand l'estime se joint aux desirs ; le sentiment pour lors subjugué les sensations, la vertu reprend ses droits, & l'amour ne conserve plus de son feu que l'ardeur propre à exciter son courage pour se vaincre lui-même, & se soumettre au devoir.

Si la raison pouvoit admettre des passions, il y a des cas où la jalousie paroîtroit légitime, telle que celle d'un mari pour sa femme, & d'une femme pour son mari ; mais ce sentiment raisonnable dans son principe ; & qui pourroit même contribuer à la conservation des mœurs, s'il étoit guidé par la prudence & l'amour de l'ordre, dégénère souvent en frénésie, & dégrade le sentiment qui devoit en être l'unique base. Cette tendre inquiétude que la méfiance de soi-même doit inspirer à une ame modeste & sensible, loin d'offenser l'union sacrée du mariage, ne devoit servir qu'à en resserrer les liens, y répandre des charmes, & en écarter la langueur qu'une jouissance paisible peut quelquefois faire naître. Mais il est rare que la jalousie reste dans des bornes dont l'honnêteté ne soit pas blessée. Elle est pour l'ordinaire offensante, & ses soupçons injurieux à la vertu, parce qu'elle suppose presque toujours un crime dans celle qui en est l'objet. Philippe II nous en fournit un exemple frappant. Ce prince faux, perfide & cruel, porta son caractère dans toutes les passions dont il fut affecté ; incapable d'aucun sentiment tendre, il ne connut de l'amour que les traits odieux qui le rendent mille fois plus implacable que la haine.

Charles-Quint voulant se retirer dans la solitude où il finit ses jours, fit une trêve avec Henri II, & céda la couronne à Philippe son fils. Ce dernier, voulant profiter de l'interruption de la guerre, pour faire une paix solide & durable avec la France, demanda à Henri II sa fille Elisabeth en mariage pour son fils Dom Carlos. Sa proposition fut acceptée, & l'on ne pensa plus de part & d'autre qu'aux préparatifs de cette union ; mais, ayant été retardée par la rupture de la trêve à l'instigation des princes lotharingiens, pendant cet intervalle, Philippe devint veuf par

la mort de Marie, reine d'Angleterre, sa seconde femme. Comme il n'avait qu'un fils, la crainte de le perdre, avant qu'il eût des enfants, le fit résoudre à se remarier. Il fit demander pour lui la princesse qui avait été promise à Dom Carlos. Henri eût préféré sans doute de la donner à un jeune prince bien plus digne de lui plaire, qu'un roi déjà vieux, d'un caractère dur & déformé. Mais, fatigué des guerres longues & cruelles qu'il avait eu à soutenir contre l'Espagne, & sur-tout de la dernière qui lui avait enlevé toute l'élite de sa noblesse, il craignit de les renouveler par un refus, & se déterminait à sacrifier sa fille à son état. Cette malheureuse princesse, gage d'une paix si désirée entre deux couronnes depuis long-temps rivales, devint la triste victime de la politique, & paya de son repos & de son bonheur, celui de la France qui lui avait donné le jour, & celui de l'Espagne qui devoit le lui ravir si cruellement. Cette nouvelle accabla Dom Carlos de douleur. Le portrait de la princesse, & tout ce que la renommée lui avait appris de son esprit & de sa beauté, dans le tems qu'elle lui étoit destinée, avaient jeté dans son cœur les premières semences de l'amour. Il attendoit depuis long-temps avec impatience l'heureux moment qui devoit le rendre possesseur de tant de charmes. L'obstacle aussi inattendu qu'insurmontable, que son père mit à ses vœux en lui enlevant Elisabeth, irrita ses desirs au lieu de les éteindre; & d'un goût naissant, en fit la passion la plus violente & la plus insurmontable. La princesse de son côté, à qui l'on avait fait un tableau avantageux du jeune prince, s'étoit laissée entraîner par les idées flatteuses que cet hymen lui promettoit. L'amour s'étoit insinué dans son cœur sous l'apparence du devoir, & ce sentiment si doux à ressentir, quand la vertu l'approuve, n'avait déjà fait que trop de progrès dans son âme, lorsqu'elle apprit qu'il falloit l'étouffer. Porter à Philippe un cœur qu'elle ne pouvoit lui donner qu'en l'attachant à son fils, lui parut dans le premier instant un sacrifice supérieur à ses forces; mais la révolte de ses sens ne put ébranler son courage. L'obéissance qu'elle devoit à son père & à son roi, l'emporta. Elle parut le cœur déchiré, mais déterminée à mettre tout en usage pour vaincre une passion contraire à son devoir, & qu'elle ne pouvoit se permettre sans crime. Dom Carlos vint au-devant d'elle. Cette première entrevue excita dans leur âme un trouble & une émotion qui leur permit à peine d'ôter le regard, & qui ne leur annonça que trop les efforts qu'ils seroient obligés de faire pour surmonter leur goût mutuel. La vue du roi, son âge, sa froideur affectée, la dissimulation & la fausseté de son caractère n'étoient pas propres à guérir Elisabeth de l'amour que Dom Carlos lui avait inspiré. Cependant, malgré l'excès de celui de ce prince, & l'aveu qu'il osa en faire à

la reine, jamais cette princesse ne lui donna la moindre espérance, ni ne se permit la plus légère foiblesse qui pût donner atteinte à sa vertu. Soumise à son devoir, tout cruel qu'il étoit, elle dévora dans le secret de son cœur ses regrets & ses ennuis; & si sa courageuse rébellion ne fut pas capable d'éteindre un feu que la vue indispensable de l'objet qui l'excitoit, entretenoit sans cesse, elle en arrêta du moins les effets, & rendit l'amour victorieux de lui-même.

Dom Carlos, malheureux & tourmenté sans relâche par une passion sans espoir, témoin du bonheur de son père, qui possédoit à ses yeux l'objet de ses desirs, prit la résolution de chercher les moyens de s'éloigner d'une cour qui ne lui offroit que des sujets d'affliction & de desespoir. La reine, touchée de l'état déplorable de ce prince, fut la première à l'exciter à suivre son dessein, desiraux elle-même arracher de son cœur un sentiment trop tendre, qui mettoit sa vertu à de trop rudes épreuves. Elle espéra de l'absence, des secours contre sa propre foiblesse, que sa raison & son courage même n'avoient pu jusqu'alors lui procurer. Dans ces circonstances, il se présenta une occasion favorable pour satisfaire ses vœux. Une révolte, arrivée dans les Pays-Bas, engagea Dom Carlos à demander à son père le gouvernement de ces provinces, pour y rétablir l'ordre & punir les rebelles. Le roi, avec sa dissimulation accoutumée, parut d'abord accepter sa proposition avec joie; mais naturellement inquiet & jaloux, il craignit que la gloire que Dom Carlos acquerrait; ne lui enlevât le cœur de ses sujets, qui ne témoignaient déjà que trop d'affection à son fils. Après l'avoir long-temps amusé par de feints préparatifs, il finit par lui refuser la grace qu'il lui avait accordée. Dom Carlos, irrité de ce refus, & plus encore de la mort du marquis de Posa son favori, que le roi avait sacrifié à une jalousie imaginaire, se livra à son ressentiment. La colère & l'amour se réunirent dans son cœur, il promit aux rebelles de les protéger de tout son pouvoir, contre l'oppression sous laquelle Philippe, ou du moins ses ministres, les faisoient gémir depuis long-temps. Son projet sans doute n'étoit pas de se révolter contre son père & son roi; mais il vouloit fuir de sa présence, & chercher loin de lui un asyle où il pût passer librement sa triste & déplorable vie. Son dessein fut découvert; Philippe toujours soupçonneux, faisant observer toutes les démarches de son fils, apprit bientôt la protection qu'il accordoit aux flamands, & sa liaison avec la reine. La conduite de cette Princesse auroit dû le rassurer contre toute imputation injurieuse à sa vertu; mais les caractères vicieux ne conçoivent jamais rien d'innocent: la perversité de leur cœur les porte toujours à juger des autres par eux-mêmes, & ils ne voient que des crimes par-tout où ils posent leurs regards.

Dès que Philippe eut connoissance de l'attentat réciproque de Dom Carlos & de la reine, la rage entra dans son ame. L'évasion que son fils projettoit, servit de prétexte à sa fureur jalouse. Il fit faire le procès à son fils comme coupable d'attentat & de révolte. Les juges iniques, chargés de féconder la haine de leur prince, n'oublièrent rien pour faire paroître Dom Carlos aussi criminel que son père le desiroit. Mais quel qu'injustes qu'ils fussent, ils ne purent jamais parvenir à rendre l'héritier de la couronne digne de mort. Le jugement se réduisit donc à retenir en prison. Cette punition paroissant trop douce à l'implacable Philippe, il fit mêler en secret dans les aliments de Dom Carlos un poison qui devoit bientôt lui causer une langueur mortelle, & le délivrer à la fois de son fils, de son rival & de son successeur. Mais, soit qu'une pitié généreuse ne permît pas à ceux qui étoient chargés d'un emploi si barbare d'exécuter ses ordres, soit que la bonne constitution d'un prince, dans la fleur de son âge, fût un préservatif contre tous les moyens qu'on tentoit pour abrégier ses jours, ils ne produisirent point l'effet que le roi en attendoit. Voyant son odieux projet sans succès, ce père dénaturé se détermina sans remords à perdre son fils d'une manière plus prompte & plus certaine, en lui laissant le choix de son genre de mort.

La reine, malgré l'étroite prison où Dom Carlos étoit retenu, trouva cependant moyen de lui faire dire qu'elle exigeoit de lui qu'il vît le roi, & qu'il mit tout en usage pour le toucher. Ce prince infortuné, pour qui la vie n'étoit qu'un fardeau insupportable, & qui envisageoit la fin comme le terme de ses maux, voulut cependant donner à Elisabeth, jusqu'à son dernier moment, des preuves de son respect & de sa soumission. Il demanda à voir Philippe; & comme un garde lui annonçoit l'arrivée de son père, « dites mon roi, & non pas mon père ». Ces paroles furent les seules plaintes qui sortirent de sa bouche pendant tout le cours d'une prison aussi longue qu'ignominieuse. Dès que Philippe entra, il se jeta à ses genoux, pour se conformer aux vœux de la reine, & le pria de considérer qu'en donnant la mort à son fils, c'étoit son sang qu'il alloit répandre. Le roi, sans s'émouvoir, lui répondit froidement que, lorsqu'il avoit de mauvais sang, il donnoit son bras au chirurgien pour le tirer. Cette réponse barbare, & bien plus digne d'un tyran que d'un père, excita dans l'ame de Dom Carlos les remords les plus vifs d'un acte qu'il regardoit comme une bassesse, & qu'il n'eût jamais fait sans l'obésissance aveugle qu'il avoit pour la reine. Il se leva brusquement, & demanda si le bain où il devoit mourir étoit prêt. Le roi, sans paroître ébranlé d'une scène aussi touchante, & capable d'attendrir les cœurs les plus féroces, demanda fêchement à son fils s'il n'avoit rien de plus à lui dire. Ce prince qui auroit

voulu racheter, du peu d'instans qui lui restoit à vivre, la lâcheté qu'il croyoit avoir commise, en demandant grâce à son père, lui fit la réponse la plus audacieuse & la plus hère, telle que le désespoir peut la dicter à un prince généreux qui n'a plus rien à ménager. Philippe sortit aussitôt sans témoigner la plus légère émotion. Dom Carlos se mit au bain, où s'étant fait ouvrir les veines des bras & des jambes, il s'affaiblit par degrés, & perdit en peu de tems une vie qui n'avoit été pour lui qu'un tissu d'ennui & d'amertumes.

La mort d'un fils unique que Philippe venoit de sacrifier à sa jalousie, ne satisfait pas pleinement sa vengeance. Transporté de rage de la julle douleur que la reine témoigna de la fin tragique de Dom Carlos, dont elle se regardoit comme l'unique cause, il ne vit plus dans Elisabeth qu'une épouse infidèle, digne de châtimement; & sans horreur du double crime (1) qu'il alloit commettre, il immola cette seconde victime à sa fureur. Quoiqu'aucun auteur n'ait affirmé ce fait, les circonstances de la mort précipitée de cette princesse, jettent au moins de violens soupçons sur Philippe. D'ailleurs, le caractère cruel & barbare de ce prince n'est que trop connu; & la preuve qu'il venoit d'en donner en faisant mourir son fils, laisse peu de prétexte pour douter qu'il ne soit pas coupable de ce second crime. Etrange passion ! qui, non contente de sacrifier un rival dont la perte n'en peut rendre l'auteur que plus odieux à l'objet à qui l'on veut plaire, porte sa fureur & sa fureur jusqu'à ravir le jour à celle pour qui on eût donné sa vie : à se priver pour jamais, par excès d'amour, du bonheur d'aimer; à se préparer des tourmens & des repentirs éternels, à se faire son propre bourreau par le remords horrible d'avoir été l'instrument de son désespoir; à sentir, le reste de ses jours, son cœur déchiré par les furies; à ne pouvoir enfin penser à l'idole de son cœur, sans se rappeler un crime atroce dont le seul souvenir suffit pour la punition.

Si la jalousie, en infectant le cœur de son vœu, le rend insensible à la pitié, aveugle l'esprit sur le véritable intérêt de celui qui veut être aimé, en lui faisant commettre les plus grands crimes, pour se venger de ne l'être pas, l'amour méprise, même sans préférence, ne produit guères des effets moins funestes; la seule différence est que dans la jalousie il y a deux sentimens à satisfaire à la fois, celui de se venger de l'objet qu'on aime, & celui de punir le rival qui nous est préféré; au lieu que, dans le refus qui n'a pas pour motif le bonheur d'un autre, il n'y en a qu'un; c'est ce qui rend la jalousie plus cruelle. D'ailleurs, tant qu'il n'y a point de rivalité à redouter, il reste toujours de l'espoir. L'amour

(1) La reine étoit grosse alors.

propre ingénieux offre chaque jour à l'imagination de nouveaux moyens pour parvenir au bonheur qu'on désire. On se flatte qu'une circonstance heureuse pourra les faire réussir, & que des soins perdus jusqu'alors, obtiendront enfin la récompense qu'ils ont méritée. Le pouvoir de l'*amour*, quand le moral est uni au physique, remue toutes les autres passions, & les fait concourir au même but. L'ambition même faite pour tout assujettir, & pour dominer tous les sentimens qui pourroient s'opposer à son empire, n'est plus alors qu'une passion secondaire, dont l'*amour* se sert pour vaincre la résistance qu'on lui oppose. C'est ainsi que les passions, en se prêtant un secours mutuel, servent chacune à leur tour d'aliment réciproque à celle qui domine. Ceux qui ne jugent que sur l'extérieur, s'y trompent souvent. L'homme le plus passionné peut passer dans leur esprit pour un ambitieux ; & , tandis que le physique est le principal, & même l'unique objet de toutes ses actions, tous les effets ne paroissent appartenir qu'au moral. Extrêmement inexpliquable ! Jamais le Sphinx ne pouvoit proposer d'énigme plus incompréhensible que ton essence ! Jouet infortuné des passions qui t'assujettissent tout-à-tour ! le désir d'une sensation momentanée dont tu rougiras dès qu'elle sera satisfaite, & qui ne laissera peut-être dans ton cœur que de la haine, & même du mépris pour l'objet qui l'a excitée, subjugué toutes les facultés de ton âme ! L'expérience même de tes erreurs passées & des remords qui les ont suivies, ne sauroient te retenir sur le bord d'un nouveau précipice où l'*amour* entraîne ton âme fugitive ? Le meurtre, les trahisons, l'injustice, la perfidie, rien ne t'arrête ; tes sens commandent, & ce sont ces lâches compagnons d'Ulysse que l'ivresse des plaisirs avoit dégradés, tu profites la plus noble partie de ton être, pour en faire le vil instrument de ta honteuse foiblesse ?

Si l'*amour* méprise excite de la colère dans les hommes : dans les femmes, c'est de la fureur. Leur *amour propre* plus aisé à blesser, non-seulement parce qu'elles naissent avec plus de penchant à la vanité, mais encoeur par l'habitude d'être enéesfées, & de trouver toujours leurs desirs prévenus, les irrite au point de franchir quelquefois, pour s'en venger, toute bienséance de toute pudeur. Elles abandonnent alors cette douceur & cette modération apparente, que l'on croit à tort l'apanage de ce sexe charmant. Car, en général, leurs passions sont plus violentes & plus emportées que celles des hommes. L'éducation des femmes, qui ne consiste qu'à les instruire des différens ressorts qu'elles peuvent mettre en usage, pour donner à leurs charmes tout le pouvoir dont ils sont susceptibles, les accoutume de bonne-heure à ne s'occuper que de leur beauté. Elles la considèrent avec raison comme le premier de leurs avantages, & le seul qui soit capable de leur faire jouer dans le monde un rôle dont elles

sont fort avides, & dont les loix les privent par l'exclusion de toute charge & de tout emploi. L'oisiveté, où cette exclusion les plonge nécessairement, contribue encore à tourner toutes les facultés de leur esprit qu'elles ont naturellement actives, vers cette seule ressource laissée à leur vanité. Les grâces & les agrémens de la figure forment donc leur unique empire. Tout ce qui peut servir à l'étendre, est de leur ressort, & remplit le vuide de leurs journées : humiliet leur orgueil sur cet objet, en paroissant mépriser leur pouvoir ou lui échapper, est par conséquent la plus grande injure qu'un homme puisse faire à une femme, aussi ne la pardonne-t-elle jamais.

Louise de Savoie, duchesse d'Angoulême, mère de François premier, & régente du royaume, ne le prouva que trop au malheureux connétable de Bourbon. Cette princesse qui n'étoit plus jeune, mais dans laquelle l'âge n'avoit point encore éteint les feux de l'*amour*, fut touchée des grâces & du mérite de cet homme célèbre par son courage & ses talens. Elle crut que l'offre de sa main flatteroit son ambition ; mais, soit que le connétable n'eût pas le cœur libre, soit que le caractère sourbe, & vindicatif de la régente, lui donnât de l'éloignement pour elle, il la refusa. La duchesse, outrée de dépit de se voir méprisée par un homme qui, malgré sa naissance, sa dignité & sa grande réputation, devoit cependant le trouver très-honoré de son alliance, jura de s'en venger & de poursuivre le connétable jusqu'au tombeau. Le premier acte de vengeance fut de lui intenter un procès sur les grands biens qu'il avoit eus de son beau-père, & sur lesquels elle prétendoit avoir des droits. Le chancelier Duprat, homme entièrement dévoué à la régente, & mécontent d'ailleurs du connétable, anima la duchesse contre lui, & l'excita à poursuivre cette affaire avec la plus grande chaleur. Pour rendre la vengeance plus complète, & l'anticiper, pour ainsi dire, elle obtint que les biens du connétable seroient mis en sequestre jusqu'à l'entier jugement du procès. L'espérance d'engager le connétable à l'épouser, en le privant de toute sa fortune, contribua beaucoup à cette perfécution inouïe. Elle se flatte que l'*amour* des richesses, la crainte de s'en voir dénué, & d'éprouver chaque jour des dégragemens en tout genre, vaincroient peut-être la résistance du connétable. Etrange manière de se faire aimer ! Comment l'esprit humain peut-il s'aveugler au point de se persuader que la crainte fera obtenir ce que l'*amour* refuse, & qu'on parviendra à plaire en se faisant redouter ? Aussi cette crainte produisit-elle un effet tout contraire à celui que la régente en attendoit ; car elle ne fit qu'augmenter l'averfion du connétable pour elle. La duchesse ne s'en tint pas à la voie juridique pour opprimer le connétable. Elle lui suscita mille chagrins en tout genre. Elle aliéna

l'esprit du roi contre lui, & elle l'engagea à le dépouiller de ses dignités & de ses pensions. Le connétable, se voyant sans ressource, tout le crédit & le pouvoir étant réunis dans son ennemie la plus cruelle, fut emporté par le désespoir où sa triste situation le réduisoit, & eut la foiblesse d'accepter les propositions de l'empereur qui étoit pour lors en guerre avec la France. On ne sait que trop les malheurs qui suivirent cette révolte. Le connétable n'ayant plus rien à ménager, sa perte étant assurée, s'il avoit le malheur d'être pris les armes à la main, se livra tout entier à son ressentiment. Tous les talens qu'il avoit pour la guerre, & qu'il avoit rendus si recommandables dans sa patrie, furent employés contre elle. Ils acquirent même un nouveau degré de supériorité par le désir de se venger. Ce désir, joint à celui de sa conservation, anima son courage, & lui fit faire des prodiges de valeur. La trop grande bravoure de François premier, mit sans doute alors la France à deux doigts de sa perte, son royaume sans souverain, sans argent, sans crédit, ayant perdu toute l'élite de sa noblesse à la trop malheureuse bataille de Pavie; mais, sans l'amour forcé d'une princesse fière & vindicative, tous ces malheurs qui en furent la suite funeste, n'eussent point accablé des peuples qui furent long-tems la triste victime d'une passion méprisée, & agrie par le refus.

Les sexes de l'amour survivans quelquefois dans les femmes à la jeunesse & à la beauté, elles doivent éprouver, plus souvent que les hommes, l'humiliation d'aimer sans être aimées, parce que leur principal mérite, vis à-vis des hommes, est dans leurs attraits. D'ailleurs, quoique les sens soient la base de cette passion, comme ils agissent sur le moral, ce dernier, en se réunissant au physique, étend son pouvoir, & le fait même souvent dépendre d'objets où la volupté ne paroît avoir aucune part. On fait que les femmes n'ont communément d'existence que par ceux qui les aiment, ou dont elles portent le nom; les hommes ne pouvant avoir une grande réputation ni de grandes places, que dans un âge où l'on a perdu les grâces & les agrémens vis à la jeunesse, les femmes, susceptibles d'ambition & de vanité, s'attachent souvent à celui qui peut leur faire jouer un rôle dans le monde, de préférence à celui qui ne peut que flatter leurs sens. Il n'en est pas de même des hommes. Comme les femmes ne peuvent que, par des circonstances particulières, & qui se rencontrent même rarement, leur procurer aucun avantage du côté de la fortune ou de l'élevation, ils ne cherchent communément dans l'amour d'autres plaisirs que ceux de l'amour même. Le physique alors étant le seul mobile, la femme la plus jeune & la plus jolie doit avoir l'avantage. Il est donc très rare qu'un homme prenne un goût très-vif pour celle dont l'âge a flétri les appas, parce qu'aucun autre

agent que celui des grâces & de la beauté ne peut agir sur son imagination, & donner au physique un empire qui, dans les femmes, a quelquefois son principe dans le moral.

Quoique l'amour soit la passion de la jeunesse, sur-tout parmi les hommes, puisque les sens en sont la base, & que l'âge les amortit, on voit cependant des vieillards dont les desirs semblent reprocher à la nature de leur refuser des plaisirs que la volupté revendique. Il paroît même quelquefois que l'impuissance de les satisfaire ne sert qu'à irriter ces mêmes desirs dont la jouissance est le tombeau. Mais le physique alors n'a qu'un empire factice qu'il ne doit qu'au moral. Ce sont les tableaux séduisans que le souvenir nous retrace, dont le regret de ne pouvoir plus jouir échauffe l'imagination, & donne (s'il est permis de s'exprimer ainsi) des sens à l'ame. Ce n'est point là l'amour, ce n'est que son simulacre que les erreurs & le dérèglement de l'esprit réalisent pour nous tourmenter. Un homme sage qu'une vie austère & retirée auroit séparé de bonne-heure du commerce des femmes, seroit à l'abri de ces foibles honteuses, & les desirs en lui ne survivroient point au besoin de la nature. Après avoir passé une jeunesse paisible, exempte même des écarts & des malheurs que les passions entraînent après elles; occupé de l'exercice de ses devoirs, l'heureuse habitude qu'il en auroit contractée, ne lui laisseroit plus dans l'âge mûr d'obstacle à vaincre, & il jouiroit sans trouble du bonheur attaché à la vertu. La joie douce qu'elle répand dans l'ame, est aussi différente que préférable à l'ivresse des plaisirs des sens. Il pourroit goûter les avantages de la solitude, y jouir de la vue de lui-même, sans avoir à céder les replis de son cœur. On ne les cache avec tant de soin, que pour n'avoir pas à rougir aux yeux des autres des foiblesse dans on fait gloire par une licence effrénée dans le tems de ses dérèglemens. Il verroit approcher sans effroi une vieilleresse à l'abri des infirmités & des douleurs qu'un repentir trop tardif rendent insupportables. Il ne disputeroit point à la jeunesse des préférences dont l'amour le priveroit, & dont la poursuite rend aussi ridicule que malheureux. Il mériteroit le respect de ses concitoyens, & l'estime de lui-même, sentiment toujours nouveau, dont la fleur ne se flétrit jamais, dont on jouit chaque jour avec un nouveau délice, & qui jusqu'à la dernière aurore, répand sur la caduète un charme & une volupté, que l'aspect même de l'urne fatale ne sauroit altérer. Sans remords & sans regrets sur le passé, sans trouble pour le présent, & sans inquiétude pour l'avenir, ayant rempli avec équité la tâche que le créateur lui avoit imposée, l'homme vertueux attend la mort sans crainte, comme la fin de ses travaux, & le commencement de sa félicité. (Par l'auteur du *Traité de l'Amitié.*)

AMOUR DE SOI. Nos desirs, excités par des besoins réels ou imaginaires, constituent l'amour de soi ; par où l'on désigne en général ce que chaque homme souhaite, parce qu'il le croit utile ou nécessaire à son propre bien-être ; en un mot, l'objet dans la jouissance duquel chacun fait consister son plaisir ou son bonheur. L'intérêt du voluptueux est dans la jouissance des plaisirs des sens ; l'avare a placé le sien dans la possession de ses trésors ; le fastueux attache le plus grand intérêt à faire un vain étalage de ses richesses ; l'ambitieux, dont l'imagination s'allume par l'idée d'exercer son empire sur d'autres hommes, place son intérêt dans la jouissance d'un grand pouvoir ; l'intérêt de l'homme de lettres consiste à mériter la gloire ; enfin, l'intérêt de l'homme de bien consiste à se faire estimer & chérir de ses semblables : Quand on dit que les intérêts des hommes sont variés, on indique simplement que leurs besoins, leurs desirs, leurs passions & leurs goûts ne sont pas les mêmes, ou qu'ils attachent l'idée de bien être à des objets divers.

Il est donc indubitable que tous les individus de l'espèce humaine n'agissent & ne peuvent agir que par intérêt. Le mot *amour de soi*, ainsi que le mot *passion*, ne présente à l'esprit que l'amour d'un bien, le désir du bonheur : on ne peut donc blâmer les hommes d'être intéressés (ce qui signifie avoir des besoins & des passions), que lorsqu'ils ont des intérêts, des passions, des besoins nuisibles, soit pour eux-mêmes, soit pour les êtres avec les intérêts desquels les leurs ne s'accordent pas.

C'est d'après leurs intérêts que les hommes sont bons & méchants. En faisant le bien, comme en faisant le mal, nous agissons toujours en vue d'un avantage que nous croyons devoir résulter de votre conduite. L'idée de bien-être, ou l'intérêt attaché à des plaisirs ou à des objets contraires à notre propre bonheur, c'est ce qu'on appelle l'intérêt *mal entendu* : il est la source des erreurs & des égarements des hommes qui, faute d'expérience, de réflexion & de raison, méconnoissent trop souvent leurs intérêts véritables, & n'écoulent que des besoins imaginaires & des passions aveugles enflées par leur ignorance, leurs préjugés, par les faillies d'une imagination déréglée.

L'amour de soi & les passions qu'il met en jeu, ne sont des dispositions blâmables que quand elles sont contraires au bien-être de ceux avec qui nous vivons ; c'est-à-dire, quand elles nous font tenir une conduite qui leur est incommode ou nuisible : les hommes n'approuvent que ce qui leur est utile ; ainsi leur intérêt les force à blâmer, haïr & mépriser tout ce qui contredit leur tendance au bonheur.

L'amour de soi est louable & légitime lorsqu'il a pour objet des choses vraiment utiles, & à nous-mêmes, & aux autres. L'amour de la vertu

n'est que notre intérêt attaché à des actions avantageuses au genre humain. Si un intérêt solide est le mobile de la lavare, un intérêt plus noble anime l'être bienfaisant ; il veut gagner l'affection, l'estime, la tendresse de ceux qui sont à portée de sentir les effets de sa générosité.

Sacrifier son intérêt signifie : *faire par un objet qui plaît ou qu'on aime, à un objet que l'on aime plus fortement, ou qui plaît davantage.* Un ami consent à sacrifier une partie de sa fortune pour son ami, parce que cet ami lui est plus cher que la portion des biens qu'il lui sacrifie. L'enthousiasme est la passion pour un objet que l'on envisage uniquement ; portée jusqu'à une sorte d'ivresse qui fait que l'homme lui sacrifie tout, jusqu'à lui-même : nous allons voir dans un moment que, dans ce cas, c'est toujours à son propre intérêt, c'est à lui-même que l'homme se sacrifie.

Agir sans intérêt, ce seroit agir sans motif. Un être intelligent, c'est-à-dire, qui se propose le bien-être à chaque instant de sa durée, & qui fait employer les moyens propres à le conduire à ce but, ne peut pas un instant perdre de vue son intérêt : pour que cet intérêt soit louable, il doit sentir que la nature l'ayant placé dans la société, son intérêt véritable exige qu'il s'y rende utile & agréable, parce que les êtres dont il est entouré, sensibles, amoureux du bien-être, intéressés comme lui, ne contribueront à son bonheur qu'en vue du bonheur qu'ils attendent de lui. D'où l'on voit que c'est sur l'intérêt, que la morale doit fonder solidement tous ses préceptes pour les rendre efficaces. Elle doit prouver aux hommes que leur véritable intérêt exige qu'ils s'attachent à la vertu, sans laquelle il ne peut y avoir pour eux de bien-être sur la terre.

Quelques philosophes ont fondé la morale sur une bienveillance innée, qu'ils ont cru inhérente à la nature humaine ; mais cette bienveillance ne peut être que l'effet de l'expérience & de la réflexion, qui nous montrent que les autres hommes sont utiles à nous-mêmes, sont en état de contribuer à notre propre bonheur. Une bienveillance désintéressée, c'est-à-dire, de laquelle il ne résulteroit pour nous, de la part de ceux qui nous l'inspirent, ni tendresse, ni retour, seroit un sentiment dépourvu de motifs, ou un effet sans cause. C'est relativement à lui-même que l'homme montre de la bienveillance aux autres. Il veut s'en faire des amis, c'est-à-dire, des êtres qui s'intéressent à lui ; ou bien il éprouve ce sentiment pour ceux dont il a lui-même expérimenté les dispositions favorables ; ou enfin, il veut s'attirer l'estime de lui-même & de la société.

On nous dira peut-être que des personnes vertueuses pouvoient le désintéressement jusqu'à montrer de la bienveillance à des ingrats, & que

que d'autres la montrent à des hommes qu'ils n'ont jamais connus, & qu'ils ne verront jamais. Mais cette bienveillance même n'est point défectueuse; si elle vient de la pitié nous verrons bientôt que l'homme compatissant se soulage lui-même en faisant du bien au autres. Enfin, nous prouverons que tout homme qui fait du bien trouve toujours en lui-même la récompense que les ingrats lui refusent, ou que les inconnus ne peuvent lui témoigner.

Toutes les passions, les intérêts, les volontés & les actions de l'homme n'ont pour objet constant que de satisfaire l'amour qu'il a pour lui-même. Cet amour de soi, tant blâmé par quelques moralistes, & confondu mal-à-propos par eux avec un égoïsme insociable, n'est dans le fait, que le désir permanent de se conserver & de se procurer une existence heureuse. Condamner l'homme parce qu'il s'aime lui-même, c'est le blâmer d'être homme; prétendre que cette affection vient de sa nature corrompue, c'est dire qu'une nature plus parfaite lui eût fait négliger sa conservation & son propre bien-être; soutenir que ce principe des actions humaines est ignoble & bas, c'est dire qu'il est bas & ignoble d'être un homme.

Mettant à l'écart les préjugés dont les ouvrages d'un grand nombre de moralistes abondent, si nous voulons examiner l'homme tel que la nature l'a fait, nous reconnaitrons qu'il ne pourroit subsister, s'il perdoit de vue l'amour qu'il a pour lui-même : tant qu'il jouit d'organes sains ou bien constitués, il ne peut se haïr, il ne peut être indifférent au bien ou au mal qui lui arrive, il ne peut s'empêcher de desirer le bien être qu'il n'a pas, ni de craindre le mal dont il se voit menacé; il ne peut aimer les êtres de son espèce, qu'autant qu'il les trouve favorables à ses desirs, & disposés à contribuer à sa conservation & à sa propre félicité. C'est toujours en vue de lui-même qu'il a de l'affection pour les autres & s'unit avec eux.

C'est en vue du plaisir que font à notre cœur la présence, les conseils, les consolations d'un ami, que nous aimons cet ami; c'est nous qui éprouvons les effets agréables de son commerce qui nous attachent à lui. C'est en vue du plaisir qu'une maîtresse procure à son imagination ou à ses sens, qu'un amant aime cette maîtresse au point même quelquefois de se sacrifier pour elle. C'est en vue du plaisir qu'une tendre mère éprouve en voyant un enfant chéri, qu'elle l'aime, qu'elle lui prodigue ses soins aux dépens mêmes de sa santé & de sa propre vie: c'est nous mêmes que nous aimons dans les autres, ainsi que dans tous les objets auxquels nous attachons notre amour. C'est lui-même que l'ami chérit dans son ami, l'amant dans sa maîtresse, la mère dans son enfant, l'ambitieux dans les honneurs, l'avare dans les richesses,

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

l'homme de bien dans l'affection de ses semblables, &, à son défaut, dans le contentement intérieur que procure la vertu.

Si quelquefois l'amour de soi semble n'avoir aucune part à nos actions, c'est qu'alors le cœur se trouble, l'enthousiasme l'enivre, il ne raisonne, il ne calcule plus; &, dans le désordre où l'homme se trouve, il est capable de se sacrifier lui-même à l'objet dont il n'étoit épris que parce qu'il y trouvoit sa félicité. Voilà comme l'amitié sincère a quelquefois été portée jusqu'à vouloir périr pour un ami.

Nous nous attendrissions sur nous-mêmes lorsque nous mêlons nos larmes à celle d'un malheureux; nous nous pleurons nous mêmes lorsque nous pleurons sur les cendres d'un objet dans lequel nous n'avions placé notre affection, que parce qu'il nous procuroit de grands plaisirs. Enfin, c'est à l'amour de la gloire qui rejaitra sur lui, ou à la crainte de la honte qui retombera sur lui, que le héros s'immole & se dévoue dans les combats; il ne fait alors que sacrifier sa vie au désir de mériter la considération & la gloire, dont l'idée allume son imagination, & l'étourdit sur le danger; ou bien il se sacrifie à la crainte de vivre déshonoré; ce qui lui paroit le comble de l'infortune. C'est pour lui-même que le guerrier veut de l'estime, & craint la honte; c'est donc par amour pour lui-même qu'il expose ses jours, & qu'il brave la mort; dans la chaleur de son imagination, il ne songe pas que, s'il vient à périr, il ne recueillera pas les fruits de cet honneur, dans lequel il s'est habitué à faire consister son bien-être.

Ainsi ne blâmons point l'amour que tout homme a pour lui-même; ce sentiment est naturel & nécessaire à sa conservation propre, à son utilité, à celle de la société. Un homme qui se haïroit lui-même, ou qui seroit indifférent sur son propre bonheur, seroit un insensé peu disposé à faire du bien à ses associés. Un homme qui cesseroit de s'aimer, seroit un malade à qui sa propre vie deviendroit incommode, & qui ne s'intéresseroit aucunement aux autres. Les mélancoliques qui se tuent, sont des êtres de cette trempe, ainsi que les fanatiques qui, devenus les ennemis d'eux-mêmes, se séparent de la société, & se rendent inutiles au monde. Néanmoins le solitaire & l'anachorete ne sont pas exempts d'intérêt ou d'amour pour eux-mêmes; leur bain pour le monde, pour les plaisirs & pour les choses que les autres hommes desirer, est fondée sur l'espoir d'être un jour plus heureux, en se privant, durant leur vie, des objets qui excitent les passions des autres : d'où l'on voit que ce sont eux-mêmes qu'ils aiment, en se rendant malheureux pour un temps.

Dans l'homme qui réfléchit, l'amour de soi est toujours accompagné d'affection pour les autres; en aimant les êtres avec lesquels il a des

L

rapports, il ne fait que s'aimer plus efficacement lui-même, puisqu'il aime les instruments de sa propre félicité. « Celui, dit Séneque, qui s'aime bien lui-même, est l'ami de tous les autres ». Il dit encore ailleurs, « qu'il faut apprendre à l'homme comment il doit s'aimer, car il seroit fou de douter qu'il ne s'aimât lui-même ». Un être sociable ne peut, en effet, s'aimer véritablement, qu'en intéressant ses semblables à son bonheur; ce qu'il ne peut effectuer qu'en leur faisant éprouver les bonnes dispositions de son cœur. C'est toujours pécher contre soi, que de violer les devoirs qui nous lient aux autres.

Ainsi, loin de former le projet insensé d'éteindre dans le cœur de l'homme l'amour essentiel & naturel qu'il a pour lui-même, la Morale doit s'en servir pour lui montrer l'intérêt qu'il a d'être bon, humain, sociable, fidèle à ses engagements : loin de vouloir anéantir les passions inhérentes à sa nature, elle les dirigera vers la vertu, sans laquelle nul homme sur la terre ne peut jamais jouir d'un bonheur véritable. Cette Morale dira donc à tout homme de s'aimer, & lui indiquera les vrais moyens de contenter ce besoin qui le ramène à tout moment sur lui-même, en le faisant partager à ceux qui l'environnent. Les passions ainsi dirigées contribueront à son bien-être, soit quand il est isolé, soit quand il vit en société; elles le rendront intéressant, comme époux, comme père, comme ami, comme citoyen, comme souverain, comme sujet. Enfin, ses passions & ses intérêts, d'accord avec ceux de la société, le rendront lui-même heureux du bonheur des autres.

Celui chez qui l'amour de soi étouffe toute affection pour les autres, est un être insociable, un insensé qui ne voit pas que tout homme, vivant avec d'autres hommes, est dans une impossibilité complète de travailler à son bonheur sans l'assistance des autres. Toutes nos passions aveugles, nos intérêts mal-entendus, nos vices & nos défauts nous séparent de la société; en indisposant nos associés contre nous, ils en font des ennemis peu favorables à nos desirs. Tous les méchants que l'on déteste, vivent comme s'ils étoient seuls dans la société; le tyran qui l'opprime vit en tremblant au milieu de son peuple, qui le hait; le riche avaré vit méprisé comme un être inutile; l'homme dont le cœur glacé ne s'échauffe pour personne, n'a pas lieu de s'attendre qu'on s'intéresse à lui. En un mot, il n'est point en Morale de vérité plus claire que celle qui prouve que l'homme en société ne peut se rendre heureux sans le secours des autres. (*Moral univ.*)

Par la nature, l'homme est forcé de s'aimer & de chercher sans cesse son bien-être.

Ce sentiment, qui veille à sa conservation physique, est aussi au moral la source de toutes ses pensées, de toutes ses affections, de toutes ses actions.

Tout ce que ce sentiment lui inspire de conforme à sa fin doit donc être la règle unique de l'homme. Tout ce qui seroit véritablement contraire à ce sentiment ne pourroit être un devoir pour lui, parce qu'il ne peut être soumis à un devoir contraire à sa nature.

Il ne faut donc chercher les devoirs de l'homme que dans ce qui convient à l'homme.

Quand on a fait cet examen, on voit avec une douce satisfaction qu'il n'y a rien de difficile, rien de rigoureux dans ses devoirs qui ne tende à son bonheur, qui n'ait été établi pour son bonheur.

La première chose que l'amour de nous mêmes nous fait sentir, c'est notre faiblesse; la première chose qu'il nous fait apercevoir, ce sont les secours que nous pouvons tirer de notre union avec nos semblables; ainsi c'est lui qui a rassemblé les hommes, qui a établi & qui maintient la société.

La société est fondée sur une réciprocité de secours & sur une confusion d'intérêts. Pour recueillir ses avantages, il faut porter ses charges; il faut mériter par nos services ceux que nous demandons aux autres. Par-là cet amour pour notre personne, ce sentiment constitutif de notre être, ce moteur continuel de toutes nos actions se trouve naturellement amené à sortir de nous, à se répandre sur nos semblables devenus des parties de nous-mêmes.

Si un homme se retiroit dans ses propres intérêts, s'il se refusoit à concourir à l'utilité commune, les autres refuseroient aussi de travailler pour son utilité particulière; il les avoit pour amis, ils les auroit pour ennemis.

Tout ce qu'il fait pour eux au contraire, en acquittant sa dette, maintient l'union qu'il le protège, & lui revient en services ou en attachement de leur part.

Pendant on voit presque tous les hommes occupés à faire leur bien aux dépens des autres, & chacun trouvant dans autrui cette même disposition, c'est à qui, dans la société, demandera le plus & accordera le moins.

Cela vient de ce que trop dominés par nos desirs & trop bornés dans nos vues, nous nous précipitons d'abord sur le bien réel ou apparent qui nous tente, sans examiner s'il en résulte un mal pour nos semblables, ou sans apercevoir que ce mal que nous faisons aux autres doit retomber de quelques manières sur nous-mêmes; cela vient encore de ce que les passions nous poussent violemment vers leur objet, nous le voulons aux dépens de tout ce qui en peut arriver; cela vient enfin de ce que la constitution sociale, qui devoit toujours tenir les hommes dans une mutuelle dépendance, dans une mutuelle bienveillance, dégénérant insensiblement de ses premiers principes, donne à quelques uns les plus puissans moyens d'exister pour eux seuls.

de de tourner tout à leur profit, allume dans les autres cette même envie, & par là les met tous dans une sorte d'état de guerre au sein duquel les uns sont malheureux par ce qu'ils ont de trop & les autres par ce qui leur manque.

Mais rentrons dans nous-mêmes & observons bien notre intérêt, même au milieu des abus de la société; & nous sentirons que la plus grande des erreurs de notre amour propre, c'est d'oublier ce que nous devons à nos semblables; nous reconnoissons que lorsque nos passions n'ont pas des objets avoués par la vertu, ou lorsqu'elles ne sont pas gouvernées par la raison, elles agitent notre cœur, sans le satisfaire, qu'elles ont de longs tourmens & de courts plaisirs; qu'elles ne donnent qu'un bonheur faux, lorsqu'elles en cherchent un illégitime: nous relierons convaincus qu'en vain les desordres de la société semblent affranchir les riches & les grands de tous services envers les autres, & inviter ceux-ci à se faire par la fraude ou la violence des avantages dont ils sont privés. Toujours est-il vrai que dans tous les momens, dans toutes les situations & pour tous les hommes, rien n'est plus funeste que le crime, rien n'est plus utile que la vertu. Il arrive des tems & des occasions où les malheureux savent enfin se venger & punir leurs oppresseurs. Il est aussi une foule de choses où les grands ne peuvent plus rien sans les secours & l'attachement de ceux qui rampent & gémissent autour d'eux. Pour les foibles & les pauvres, ils sont bien tant qu'ils se bornent à revendiquer & à reconquérir leurs droits. Mais ils ont tout à craindre & peu à gagner, quand ils renversent l'ordre véritable, quand ils violent les bons principes de la société. Si les loix ont encore quelque force dans un siècle & un peuple corrompu, c'est surtout contre eux; & à quoi les conduiroient leurs criminels efforts? à jouir dans de continuel dangers & souvent dans la honte de ces biens qui ne donnent que des plaisirs factices, suivis de peines plus réelles.

Tel est effectivement le cœur de l'homme. L'amour de soi qui y domine, le force sans cesse de chercher son bien; mais il lui fait sentir aussi ce qui seroit le mal de ces êtres sensibles à lui vers lesquels l'instinct naturel l'a appelé & auxquels il s'est uni. C'est pour cela que l'homme souffrirait sans cesse intérieurement à ces règles que sa raison lui a fait établir pour concilier ce qui lui est bon avec ce qui est bon aux autres. Par là il ne se trouve pas aveuglement livré à ses desirs, il est encore soumis aux règles qu'il connoît & qu'il se sent capable d'observer. En jouissant de ses sensations, il est encore occupé à juger ses actions. Pour qu'il soit heureux, il faut qu'il reçoive tout à la fois du plaisir des choses étrangères qui agissent sur lui & de la satisfaction du jugement qu'il porte de lui-même. S'il n'y a pas d'accord entre les objets dont il a vou-

lu se procurer la jouissance, & les règles suivant lesquelles il lui étoit permis de chercher & de posséder ces objets, il n'y a plus pour lui qu'un état qui ne peut être celui du bonheur, car la peine y égale tout au moins le plaisir; ce mécontentement intérieur ne laisse presque plus d'impression aux jouissances; de même que les nourritures les plus saines troublent & fatiguent l'organisation d'un corps mal disposé, de même toutes les délices de la vie s'altèrent & se corrompent dans une ame qui n'est pas digne de les sentir. Et ceci n'est point une idée systématique, c'est une vérité empreinte dans la conscience de chaque homme. Interrogeons notre cœur, il nous répondra qu'il fust des plus foibles reproches de notre jugement intime pour troubler tout notre bonheur.

Concluons donc qu'il nous importe, pour l'intérêt de nos plaisirs même, de rester toujours dans les vœux de la vertu.

Remarquons encore que l'homme ayant des organes bornés, ne peut recevoir qu'un bonheur proportionné. Tous les plaisirs qui excèdent nos facultés ne sont plus sentis & même se changent en peines. Contentons-nous donc du bonheur réel, c'est à-dire, de celui que notre nature nous permet. Or celui-là est simple & communément à notre portée; il n'a pas besoin d'être pris sur celui des autres. C'est donc une folie, ainsi qu'un crime, de troubler l'ordre que les loix ont établi & celui que notre conscience nous retrace sans cesse, pour usurper plus que nous ne pouvons posséder.

Je le dis avec une pleine confiance, & sans crainte d'être démenti par tout homme qui aura conservé un esprit juste & un cœur sain, rien ne peut égaler les satisfactions de la vertu & les amertumes du vice. Cherchez partout le plus haut degré de bonheur, vous ne le trouverez jamais que dans le cœur de l'homme de bien; cherchez le plus haut degré de malheur, vous le rencontrerez nécessairement dans le cœur du méchant.

Ne vous arrêtez pas aux apparences; il est de fausses joies qui cachent des supplices réels; il est des souffrances pleines de consolations. Considérez ce méchant dont les prospérités vous irritent. Sa gaieté ressemble plutôt aux transports de la folie qu'à l'épanouissement d'une ame contente. Ses desirs insatiables font toujours trompés; ses jouissances, en le blâsant sur le plaisir, l'augmentent pour la douleur; à chaque instant il s'élève du fond de son cœur je ne sais quoi de sombre & de fâcheux qui empoisonne tout. L'homme de bien peut éprouver de longues peines, de profondes & de vives douleurs; mais il est toujours une partie de son ame où règne la force & la sérénité; il se relève de tous les coups qui l'accablent, il jouit de sa pureté, de sa noblesse, de sa constance; il ne lui arrive

rien d'heureux qui n'entre bien avant dans son cœur, rien de malheureux qu'il n'affoiblisse par son courage & sa patience. J'ajouterai encore que plus le bonheur est troublé, moins il est réel. Or je soutiens que les craintes, les remords, le mépris & l'horreur de lui-même, tout ce cortège de la méchanceté, repand plus de douleurs sur tous les dons de la fortune, & même sur toutes les saveurs de la nature, que tous les revers, toutes les traverses de la vie ne peuvent en apporter à la vertu.

Connoissons-nous tels que nous sommes, & félicitons nous de nous trouver ainsi. Nous ne pouvons renoncer à l'amour de nous-mêmes; mais nous n'avons pas besoin de la vaincre pour suffire à l'étendue de nos devoirs, pour nous élever aux vertus les plus sublimes; ce sentiment même nous y conduit; plus il s'élance vers le vrai bonheur, plus il s'annoblit. Ne croyez pas que cet homme qui se dépouille pour les pauvres, qui immole sa vie au salut de son pays, qui aime mieux paroître coupable que de l'être en effet, ait fait un mauvais choix; il éprouve que la joie de la vertu vaut tous les sacrifices, il joint de la vénération qui lui est due; quand il n'aurait que le noble témoignage qu'il se rend de lui-même, c'en seroit assez, son propre cœur suffiroit pour le payer de tout. Dieu, qui a voulu que nous nous aimassions, qui a attaché à ce sentiment la conservation de notre existence, s'est offert lui-même à nos desirs, pour récompense de l'accomplissement de nos devoirs. Mais quand nous ne trouverions pas un aussi grand prix de la vertu dans une autre vie, nous devrions toujours l'embrasser, comme le plus sûr & le plus puissant moyen de notre bonheur.

Résumons en quelques maximes simples & évidentes ce qui vient d'être prouvé.

Plus l'homme se tend utile à ses semblables, plus il s'assure de leurs bienfaits & de leurs services.

Plus il leur nuit, plus il attire sur lui de maux & de dangers.

Plus il fait de bien, plus il joint de lui-même.

Plus il place son bonheur dans celui des autres, plus il l'accroît & l'affermir.

Il est donc aussi vrai que la vertu naît de l'amour de nous-mêmes, bien entendu, qu'il l'est, qu'elle ne pourroit nous rien prescrire de contraire à ce sentiment. (L. C.)

Les dispositions, dont la fin est la conservation de l'individu, tant qu'elles n'agissent que comme impulsions d'instinct, sont à-peu-près les mêmes dans l'homme & dans les autres animaux: mais en lui elles se combinent plutôt ou plus tard avec la réflexion & la prévoyance: elles y sont éclore les idées concernant la propriété, & lui font faire connoissance avec cet objet de besoin qu'il appelle son *intérêt*. Au défaut de l'instinct qui apprend au castor & à l'écureuil, à la four-

mie & à l'abeille à faire leurs petites provisions pour l'hiver, incapable par lui-même de songer à l'avenir, & porté à l'oisiveté, tant qu'il n'est pas remué par la présence immédiate d'un objet de passion, l'homme, par succession de rems, devient le grand modèle de la prévoyance au milieu des animaux. Dans un amas de richesses, dont il est probable qu'il ne fera jamais usage, il trouve un objet de la plus grande sollicitude & la principale idole de son cœur. Il aperçoit entre la personne & sa propriété une relation qui transforme en quelque sorte ce qu'il appelle *le sien* en une partie de lui-même; qui constitue son rang, sa condition, son caractère: dans laquelle, indépendamment de toute jouissance réelle, il peut être heureux ou malheureux; & par laquelle il peut être un objet de considération ou de mépris, indépendamment de son mérite personnel: dans laquelle enfin il peut être léié & outragé, tandis que sa personne est hors d'atteinte, & que tous les besoins de sa nature sont complètement satisfaits.

Les autres passions n'agissent sur nous que par instans: l'intérêt, sous tous ces points de vue, exerce un empire continuel; c'est lui qui nous porte à la culture des arts de toute espèce; c'est lui qui fait transgresser les loix de l'équité; & quand la corruption est à son comble, c'est lui qui devient le prix de l'homme prostitué & la règle du juste & de l'injuste. Telle est enfin la force de ce mobile, que, sans le frein des loix, il entraineroit l'homme à des excès de violence & de bassesse, qui nous montreroient tout-à-tour notre espèce sous un aspect plus effrayant & plus odieux, ou plus vil & plus méprisable qu'aucune espèce d'animaux qui habitent la terre.

Quoique le motif de l'intérêt soit fondé sur l'expérience des besoins & des desirs physiques, son but n'est pas d'en satisfaire aucun en particulier, mais de s'assurer les moyens de les satisfaire tous; souvent même il réprime les desirs qui lui ont donné naissance, d'une manière plus sévère & plus puissante que ne le pourroient faire la religion ou le devoir. C'est, à la vérité, dans les principes de la conservation de soi-même qu'il prend sa source, mais il n'est qu'un abus, ou, tout au moins, un résultat partiel de ces principes, & c'est mal-à-propos, à plusieurs égards, qu'on l'a appelé *amour-propre* ou *amour de soi-même*.

L'amour est une affection qui porte notre attention au-delà de nous-mêmes: il a une qualité qu'on nomme *tendresse*, qui est incompatible avec les considérations d'intérêt. Cette affection est une complaisance & une satisfaction continuelle dans son objet, indépendante de tout événement extérieur; elle trouve au milieu des traverses & des chagrins, des triomphes & des plaisirs inconnus à ceux qui ne comptent pour rien leurs semblables; & dans tout état de choses, elle

conserve un caractère absolument différent des sentimens que nous éprouvons à l'occasion de nos bons ou mauvais succès personnels. Mais, comme les soins que nous prenons pour nos propres intérêts, & ceux que l'affection nous porte à prendre pour les intérêts des autres, ont des effets semblables, les premiers à l'égard de notre propre fortune, les autres à l'égard de celle de nos amis, il arrive de-là que l'on confond les motifs qui nous font agir ; qu'on les suppose les mêmes, quant à l'espèce, & seulement appliqués à des objets différens ; & c'est non-seulement abuser des termes, que de se servir du mot *amour* pour exprimer l'*égoïsme*, mais c'est en quelque façon dégrader la nature humaine, que de restreindre cette affection prétendue personnelle à s'assurer & accumuler les choses qui constituent l'intérêt, ou aux moyens de la vie purement animale.

C'est une chose assez remarquable que, tandis que les hommes s'élèvent principalement par rapport aux qualités de l'âme, aux talens, au savoir, à l'esprit, au courage, à la générosité, à l'honneur, on regarde cependant comme personnels & amoureux d'eux-mêmes au premier degré ceux qui donnent tous leurs soins à la vie animale, sans beaucoup s'embarrasser de tendre cette vie digne d'attention. Néanmoins je ne fais pas pourquoi tout homme de sens ne regarderoit pas un jugement droit, une âme ferme & noble, comme faisant partie de lui-même, tout autant que son étiquetage ou son palais, & beaucoup plus que son habillement ou sa fortune. L'homme sensuel, qui consulte son médecin sur les moyens d'aiguïser son goût émoussé, & d'augmenter ses plaisirs en irritant son appétit, n'entendrait-il pas mieux ses intérêts, s'il consultoit pour savoir comment il pourroit fortifier son affection pour un père, pour des enfans, pour son pays, pour l'humanité ? Il est probable que de pareils goûts seroient pour lui une source de plaisirs au moins aussi abondante que le meilleur étiquetage.

Cependant, en partant de ces principes supposés dignes de nos recherches plusieurs des plus heureuses & des plus respectables qualités de la nature humaine. Nous ne voyons dans l'affection & le courage que de pures folies, qui n'aboutissent qu'à déranger notre bien-être, ou à exposer nos personnes : nous faisons consulter la sagesse dans le soin de notre intérêt ; & sans déterminer la signification de ce terme, nous l'établissions pour le seul mobile raisonnable de notre conduite envers les hommes. Il y a même un système de Philosophie fondé sur de semblables principes : & telle est l'opinion que l'on a de cette influence apparente de l'*amour propre* sur les actions humaines, qu'on la regarde comme une tendance très-dangereuse pour la vertu. Mais le vice de ce système est moins dans les principes

généraux que dans leurs applications particulières ; moins, en ce qu'il apprend aux hommes à rapporter tout à eux-mêmes, qu'en ce qu'il pourroit leur faire oublier que leurs affections les plus heureuses, que leur candeur, leur indépendance d'esprit sont réellement des parties d'eux-mêmes. Les adversaires de cette Philosophie, qui fait de l'*amour-propre* la passion dominante de l'humanité, ont eu raison de lui reprocher moins l'idée défavorable qu'elle nous donne de la nature humaine, que la ridicule prétention de faire passer pour une découverte scientifique ce qui n'est en effet qu'une innovation dans le langage.

Quand le vulgaire parle des motifs qui le font agir, il se contente des termes ordinaires qu'expriment les distinctions connues & palpables. Tels sont les mots de *bienveillance* & d'*intérêt personnel*, pour désigner le désir du bonheur des autres, ou le soin qu'on prend de son propre bonheur. Les raisonneurs ne s'en tiennent pas toujours à ce procédé : ils veulent analyser & calculer avec précision les ressorts de la nature, & simplement pour avoir l'air de dire quelque chose de nouveau, sans aucune utilité réelle, ils s'exposent à bouleverser les idées du commun des hommes. Dans le cas dont il s'agit ici, on a découvert que la bienveillance n'est rien de plus qu'une sorte d'*amour de soi-même* ; & pour cela on voudroit nous obliger à chercher, s'il étoit possible, un nouvel assortiment de termes, pour distinguer l'intérêt personnel d'un père, lorsqu'il a pour objet le bien de son enfant, ou lorsqu'il se rapporte à lui-même ; car, selon ce système, comme dans ces deux cas, il ne s'agit qu'à satisfaire un désir personnel, il est également intéressé. D'ailleurs, le mot *bienveillant* ne s'emploie pas pour désigner des personnes qui ne songent pas à leur bien-être personnel, mais celles qui sont portées d'inclination à procurer celui des autres. Le fait est qu'il nous faudroit réellement une nouvelle recréation d'expressions pour remplacer celles que nous seroient perdre cette prétendue découverte : sans quoi, nos raisonneurs ne pourroient plus marcher comme par le passé. Il est impossible de vivre & d'avoir quelques rapports avec les hommes, sans employer différens termes, pour distinguer celui qui est humain de celui qui est cruel, le bienveillant de l'intéressé. Ces termes ont des équivalens dans toutes les langues ; ils furent inventés par des hommes sans raffinement, qui ne songeoient qu'à rendre ce qu'ils concevoient distinctement, ou ce qu'ils sentoient fortement. Et, quand même un raisonneur parviendroit à prouver que nous sommes intéressés dans son sens, il ne s'ensuivroit pas que nous le fussions dans le sens du vulgaire : & qu'en toute occasion, nous fussions condamnés à agir par les motifs de l'intérêt, de la cupidité, de la puissabilité, de la lâcheté : conséquence que pourroit tirer de là le commun des hommes ; car telle est l'idée que

l'on attache communément à ce qu'on appelle l'*intérêt personnel* dans un homme.

On dit souvent qu'un attachement ou une passion nous inspire de l'intérêt pour son objet; l'humanité nous intéresse au bonheur du genre humain. Le mot *intérêt* signifie ordinairement quelque chose de plus que l'*amour du bien*; il est pris quelquefois pour l'utilité en général, & l'utilité pour le bonheur: de sorte qu'au milieu de ces variations, de ces équivoques, il n'est point étonnant que nous ne puissions pas encore déterminer quel intérêt est l'unique mobile des actions humaines, & la marque distinctive de ce qui nous est avantageux ou nuisible.

Ce n'est pas par envie de prendre parti dans la dispute, que je me suis autant étendu sur ce point, mais seulement pour restreindre la signification du mot *intérêt* à son acception la plus commune, & faire connoître que mon intention est de l'employer à exprimer les objets de besoin qui ont rapport à notre condition extérieure, & à notre conservation animale. Etant ainsi particulière, on ne s'avisera plus de comprendre, sous cette dénomination, tous les motifs qui nous font agir. Si l'on n'accorde pas que la bienveillance de l'homme puisse être déintéressée, on conviendra du moins qu'il a des passions d'une autre espèce qui le sont. La haine, l'indignation, la fureur le poussent souvent à des actions directement opposées à son intérêt connu, même jusqu'à risquer sa vie, sans aucune compensation, sans aucun espoir de dédommagement ou de retour. (*Essai sur l'histoire de la société civile*, par M. Adam Ferguson.)

La source de nos passions, l'origine & le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme & ne le quitte jamais tant qu'il vit, est l'*amour de soi*; passion primitive innée, antérieure à toute autre, & dont toutes les autres ne sont en un sens, que des modifications. En ce sens toutes, si l'on veut, sont naturelles. Mais la plupart de ces modifications ont des causes étrangères, sans lesquelles elles n'auroient jamais lieu; & ces mêmes modifications, loin de nous être avantageuses, nous sont nuisibles; elles changent le premier objet, & vont contre leur principe: c'est alors que l'homme se trouve hors de la nature, & se met en contradiction avec soi.

L'*amour de soi-même* est toujours bon & toujours conforme à l'ordre. Chacun étant chargé spécialement de la propre conservation, le premier & le plus important de ses soins est, & doit être, d'y veiller sans cesse; comment y veillerait-il ainsi, s'il n'y prenoit le plus grand intérêt?

Il faut donc que nous nous aimions pour nous conserver; il faut que nous nous aimions plus que toute chose; & par une suite immédiate du même sentiment, nous aimons ce qui nous con-

serve. Tout enfant s'attache à sa nourrice; Romulus devoit s'attacher à la Louve qui l'avoit allaité. D'abord cet attachement est purement machinal. Ce qui favorise le bien-être d'un individu l'attire; ce qui lui nuit le repousse; ce n'est là qu'un instinct aveugle. Ce qui transforme cet instinct en sentiment, l'attachement en amour, l'aversion en haine, c'est l'intention manifestée de nous nuire ou de nous être utile. On ne se passionne pas pour les êtres insensibles qui ne suivent que l'impulsion qu'on leur donne; mais ceux dont on attend du bien ou du mal par leur disposition intérieure, par leur volonté, ceux que nous voyons agir librement pour ou contre, nous inspirent des sentimens semblables à ceux qu'ils nous montrent. Ce qui nous sert, on le cherche; mais ce qui nous veut servir, on l'aime: ce qui nous nuit, on le fuit; mais ce qui nous veut nuire, on le hait.

Le premier sentiment d'un enfant est de s'aimer lui-même; & le second, qui dérive du premier, est d'aimer ceux qui l'approchent; car dans l'état de faiblesse où il est, il ne connoît personne que par l'assistance & les soins qu'il reçoit. D'abord l'attachement qu'il a pour sa nourrice & sa gouvernante n'est qu'habitude. Il les cherche parce qu'il a besoin d'elles, & qu'il se trouve bien de les avoir; c'est plutôt connoissance que bienveillance. Il lui faut beaucoup de tems pour comprendre que non-seulement elles lui sont utiles, mais qu'elles veulent l'être; & c'est alors qu'il commence à les aimer.

Un enfant est donc naturellement enclin à la bienveillance, parce qu'il voit que tout ce qui l'approche est porté à l'assister, & qu'il prend de cette observation l'habitude d'un sentiment favorable à son espèce; mais à mesure qu'il étend ses relations, ses besoins, ses dépendances actives ou passives, le sentiment de ses rapports à autrui s'éveille, & produit celui des devoirs & des préférences. Alors l'enfant devient impatient, jaloux, trompeur, vindicatif. Si on le pousse à l'obéissance; ne voyant point l'utilité de ce qu'on lui commande, il l'attribue au caprice, à l'intention de le tourmenter, & il se mutine. Si on lui obéit à lui-même; aussitôt que quelque chose lui résiste, il y voit une rébellion, une intention de lui résister, il bat la chaise ou la table pour avoir désobéi. L'*amour de soi*, qui ne regarde que nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'*amour-propre*, qui se compare, n'est jamais content & ne sauroit l'être; parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux; ce qui est impossible. Voilà comment les passions douces & affectueuses naissent de l'*amour de soi*, & comment les passions haineuses & irascibles naissent de l'*amour-propre*. Ainsi ce qui rend l'homme essentiellement bon, est d'avoir peu de besoins &

de peu se comparer aux autres; ce qui le rend essentiellement méchant, est d'avoir beaucoup de besoins & de tenir beaucoup à l'opinion. Sur ce principe, il est aisé de voir comment on peut diriger au bien ou au mal toutes les passions des enfans & des hommes. Il est vrai que ne pouvant vivre toujours seuls, ils vivront difficilement toujours bons; cette difficulté même augmentera nécessairement avec leurs relations; & c'est en ceci surtout, que les dangers de la vie ont nous rendent l'art & les soins plus indispensables, pour prévenir dans le cœur humain, la dépravation qui naît de ses nouveaux besoins.

L'étude convenable à l'homme est celle de ses rapports. Tant qu'il ne se connoît que par son être physique, il doit s'étudier par ses rapports avec les choses; c'est l'emploi de son enfance; quand il commence à sentir son être moral, il doit s'étudier par ses rapports avec les hommes; c'est l'emploi de sa vie entière, à commencer au point où nous voilà parvenus.

Sitôt que l'homme a besoin d'une compagnie il n'est plus un être isolé, son cœur n'est plus seul. Toutes ses relations avec son espèce, toutes les affections de son âme naissent avec celle-là. Sa première passion fait bientôt fermenter les autres.

Le penchant de l'instinct est indéterminé. Un sexe est attiré vers l'autre, voilà le mouvement de la nature. Le choix, les préférences, l'attachement personnel font l'ouvrage des lumières, des rîges, de l'habitude: il faut du temps & des connoissances pour nous rendre capables d'amour; on n'aime qu'après avoir jugé, on ne préfère qu'après avoir comparé. Ces jugemens se font sans qu'on s'en aperçoive, mais ils n'en sont pas moins réels. Le véritable amour, quoi qu'on en dise, sera toujours honoré des hommes; car, bien que ses emportemens nous égarent, bien qu'il n'exclue pas du cœur qui le sent des qualités odieuses de même qu'il en produit, il en suppose pourtant toujours d'estimables, sans lesquelles on seroit hors d'état de le sentir. Ce choix qu'on met en opposition avec la raison nous vient d'elle; on a fait l'amour aveugle, parce qu'il a de meilleurs yeux que nous, & qu'il voit des rapports que nous ne pouvons apercevoir. Pour qui n'auroit nulle idée de mérite ni de beauté, toute femme seroit également bonne, & la première venue seroit toujours la plus aimable. Loin que l'amour vienne de la nature, il est la règle & le frein de ses penchans: c'est par lui qu'excepté l'objet aimé, un sexe n'est plus rien pour l'autre.

La préférence qu'on accorde, on veut l'obtenir; l'amour doit être réciproque. Pour être aimé, il faut se rendre aimable; pour être préféré, il faut se rendre plus aimable qu'un autre, plus aimable que tout autre, au moins, aux yeux de l'objet aimé. De là les premiers regards sur

ses semblables; de là les premières comparaisons avec eux; de là l'émulation, les rivalités, la jalousie. Un cœur plein d'un sentiment qui déborde, aime à s'épancher; du besoin d'une maîtresse naît bientôt celui d'un ami; celui qui sent combien il est doux d'être aimé, voudroit l'être de tout le monde; & tous ne sauroient vouloir de préférence, qu'il n'y ait beaucoup de mécontents. Avec l'amour & l'amitié naissent les diffusions, l'inimitié, la haine. Du sein de tant de passions diverses je vois l'opinion s'élever un trône inébranlable, & les stupides mortels asservis à son empire, ne fonder leur propre existence que sur les jugemens d'autrui.

Étendez ces idées, & vous verrez d'où vient à notre amour-propre la forme que nous croyons naturelle; & comment l'amour de soi cessant d'être un sentiment absolu, devient orgueil dans les grandes âmes, vanité dans les petites; & dans toutes, se nourrit sans cesse aux dépens du prochain. L'espèce de ces passions n'ayant point son germe dans le cœur des enfans, n'y peut naître d'elle-même; c'est nous seuls qui l'y portons, & jamais elles n'y prennent racine que par notre faute; mais il n'en est plus ainsi du cœur du jeune homme; quoi que nous puissions faire, elles y naissent malgré nous. (EMILE.)

ANTIPATHIE. Voyez AVERSION.

APPROBATION, f. f. Le desir de l'approbation & de l'estime de ceux avec lesquels nous vivons ne peut être pleinement satisfait qu'en nous rendant nous-mêmes le juste & propre objet de ces sentimens si importants pour notre bonheur, & en conformant notre caractère & notre conduite à ces mesures & à ces règles selon lesquelles on les accorde naturellement. Il ne suffit pas de les obtenir de l'ignorance & de l'erreur. Si nous savons en notre conscience que nous ne méritons pas qu'on pense si favorablement de nous, & que si on nous connoissoit on auroit de nous une opinion toute contraire, il s'en feroit bien qu'il n'y ait rien à redire à notre contentement. Celui qui nous applaudit pour des actions que nous n'avons pas faites ou pour des motifs que nous n'avons pas eus, applaudit à une autre personne que nous. Ses louanges ne peuvent nous faire aucun plaisir. Elles nous mortifieroient même plus qu'une censure directe en rappelant à notre esprit l'humiliante réflexion sur ce que nous devrions être & que nous ne sommes pas. On peut croire qu'une femme qui se farde pour cachet sa laideur, ne tire pas beaucoup de vanité des complimens qu'on fait à sa beauté. Nous penserions qu'ils doivent plutôt la faire songer à l'impression désagréable que seroit son teint naturel, & que ce contraste doit la chagriner davantage. Se plaire à des éloges si mal fondés est la marque de la

plus grande foiblesse & de la légèreté la plus superficielle. C'est ce qu'on appelle *vanité*, source des vices les plus ridicules & les plus méprisables, source de l'affectation & du mensonge, & mère d'une infinité de folies dont on imagineroit que le moindre grain de sens commun devoit nous garantir si l'expérience ne nous en montrait des exemples à chaque pas. Le menteur impertinent qui cherche à exciter l'admiration d'une compagnie par le récit d'aventures fabuleuses, le fat important qui se donne des airs de rang & de distinction qu'il fait fort bien qui ne lui appartient point, sont sans doute flattés des applaudissemens qu'ils reçoivent. Mais leur vanité suppose une illusion d'imagination si grossière qu'on a peine à concevoir comment une créature raisonnable peut en être la dupe. Quand ils se mettent eux-mêmes à la place de ceux qu'ils croyent avoir trompés, ils sont saisis de la plus haute admiration pour leur propre personne. Ils se regardent, non dans le jour où ils doivent paroître aux autres, mais dans celui où ils s'imaginent qu'ils paroissent actuellement. La foiblesse de ces esprits superficiels & leur plate folie les empêchent de tourner les yeux sur ce qui se passe au-dedans d'eux, & de se voir dans ce point de vue méprisable où chacun les verroit si chacun venoit à reconnoître la vérité.

Comme les vains éloges, dictés par l'ignorance, ne peuvent donner aucune joie solide, aucune satisfaction à l'épreuve d'un examen sérieux; de même nous tirons souvent une consolation réelle de la réflexion que si nous ne recevons pas actuellement des louanges, nous ne laissons pas d'en avoir mérité par notre conduite, qui se trouve en tout point conforme à ces mesures & à ces règles qu'on suit naturellement & communément quand on loue & qu'on approuve. Nous ne sommes pas seulement contents d'être loués, nous le sommes d'avoir fait quelque chose de louable. Nous le sommes par l'idée de nous être rendus les objets naturels de l'approbation, quoique nous ne l'ayons pas obtenue, & il est mortifiant pour nous de penser que nous avons justement encouru le blâme, quoique nous l'ayons évité. Celui qui se rend témoignage d'avoir exactement observé tout ce que l'expérience nous apprend qu'il faut pour être généralement approuvé, réfléchit avec satisfaction sur la convenance de sa propre conduite, lorsqu'il se voit dans le jour où le verroit un spectateur impartial; il entre parfaitement dans tous les motifs qui l'ont dirigé, il en repasse chaque partie avec complaisance, & quand ses actions ne devoient jamais venir à la connoissance des hommes, il se regardera non pas tant comme il leur paroît actuellement, que comme il leur paroîtroit s'ils étoient mieux instruits; il prévient l'applaudissement & l'admiration qu'on lui accorderoit, & il s'applaudit & s'admire lui-même par sympathie

avec ces sentimens qu'on auroit, & que la seule ignorance du public empêche qu'on ait pour lui. Car il faut que ces sentimens fassent l'effet naturel & ordinaire d'une conduite telle que la sienne; ces deux choses sont fortement liées dans son imagination, & il est accoutumé à concevoir l'une comme la suite naturelle & légitime de l'autre. Combien d'hommes ont sacrifié leur vie pour se faire un nom après leur mort? Leur imagination jouissoit par anticipation de la gloire qui devoit leur survivre, leurs oreilles retentissoient d'applaudissemens qu'ils ne devoient jamais entendre; l'idée de cette admiration, dont ils ne devoient jamais sentir les effets, les transportoit; elle bannissoit de leurs cœurs la plus forte de toutes les craintes, & les rendoit capables de ces actions sublimes qui semblent presque au-dessus de l'humanité. Or, il n'y a guère de différence entre une approbation qui ne doit nous être donnée que quand nous serons hors d'état d'en jouir, & celle qui ne nous fera jamais donnée, mais qu'on nous donneroit si le monde étoit bien informé des véritables circonstances de notre conduite. Si le désir de l'un produit souvent des effets si extraordinaires, faut-il s'étonner qu'on fasse toujours un si grand cas de l'autre?

Si un homme, au contraire, a violé toutes les règles qui seules pouvoient le rendre agréable aux hommes, quand il auroit la plus parfaite certitude que ces actions demeureroient toujours ensevelies dans un secret impénétrable, cette assurance ne le tranquillise point. Lorsqu'il se rappelle le passé & qu'il se voit dans le jour où le verroit un spectateur impartial, il trouve qu'il ne peut entrer dans les motifs qui ont déterminé sa conduite. Cette idée l'humilie & le confond, & il sent nécessairement une grande partie de cette honte à laquelle il seroit exposé s'il venoit à être généralement connu. Son imagination va au-devant du mépris & de l'ignominie, auxquels il n'échappe que par l'ignorance de ceux avec lesquels il converse; il sent qu'il est l'objet naturel de ses sentimens, & il tremble toujours à la pensée de ce qu'il en souffriroit s'ils venoient jamais à éclater contre lui. Mais si l'action qu'il se raproche n'est pas seulement une de ces fautes qui ne méritent que le simple blâme, si c'est un de ces crimes énormes qui excitent le ressentiment & la détestation, aussi longtems qu'il lui restera quelque sensibilité, il n'y songera jamais qu'avec toutes les angouisses de l'horreur & du remord; & quand il seroit sûr que personne n'en saura jamais rien, quand il pourroit même se persuader qu'il n'y a point de dieu pour l'en punir, il conserveroit encore assez de ces sentimens pour empoisonner le reste de ses jours. Il se regardera perpétuellement comme l'objet naturel de la haine & de l'indignation de ses semblables, & à moins qu'il

qu'il ne se fasse un calus sur son cœur par l'habitude des crimes, il sera frappé de terreur & d'étonnement à l'idée seule de la manière dont les hommes l'envisageront & de ce qu'il liroit dans leur contenance & dans leurs yeux, s'ils venoient à percer le voile qui couvre cette affreuse vérité qu'il ne peut se cacher. Ces transes naturelles d'une conscience épouvantée sont les démons, les furies vengeresses qui tourmentent le coupable en cette vie, qui ne lui laissent ni tranquillité, ni repos, & qui le jettent souvent dans le désespoir & l'aliénation d'esprit. Il n'y a point de secret qui puisse l'en garantir, point de principes même d'irréligion qui puissent l'en délivrer entièrement, rien enfin qui puisse l'en affranchir, si ce n'est le plus vil & le plus abject de tous les états, celui d'une insensibilité totale pour l'honneur & l'infamie, le vice & la vertu. On a vu des hommes du caractère le plus détestable, qui, dans l'exécution des crimes les plus noirs, avoient pris leurs mesures avec assez de sang froid pour écarter d'eux jusqu'au moindre soupçon, forcés, pour ainsi dire, par l'horreur de leur situation, à révéler eux-mêmes ce qui auroit échappé à toute la sagacité des recherches humaines. En avouant leurs crimes, en se soumettant au ressentiment de leurs concitoyens offensés, & en satisfaisant ainsi une vengeance dont ils ne pouvoient se cacher qu'ils étoient devenus les objets propres, ils se flattoient que leur mort les reconcilieroit, du moins dans leur propre imagination, avec les sentimens naturels du genre humain; que la démarche même qu'ils faisoient de s'accuser volontairement les mettroit en état de se considérer comme moins dignes de haine & de ressentiment; qu'ils expieront en quelque manière leurs forfaits, & qu'ils mourroient dans la paix & avec le pardon de leurs semblables. Une telle idée comparée avec ce qu'ils sentoient auparavant devoit, ce semble, être un bonheur pour eux.

Une grande, & peut être la plus grande partie du bonheur des hommes dépend de la vue de leur conduite passée & du degré d'approbation ou de blâme qui accompagne cette vie. Mais de quelque manière qu'elle nous affecte, nos sentimens à cet égard ont toujours quelque rapport secret avec ceux des autres ou tels qu'ils sont, ou tels qu'ils seroient dans certaine supposition, ou tels que nous imaginons qu'ils devroient être. Nous examinons nos actions comme le seroit un spectateur impartial. Si en nous mettant à sa place nous entrons parfaitement dans les passions & les motifs qui en ont été le principe, nous les approuvons par sympathie avec l'approbation de ce juge impartial supposé: sinon c'est dans son improbation que nous entrons pour les condamner.

S'il étoit possible qu'une créature humaine vécût jusqu'à l'âge d'homme dans un lieu solitaire, *Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.*

sans aucune communication avec ceux de son espèce, elle n'auroit pas plus d'idée de son propre caractère, de la convenance ou du déshonneur de ses propres sentimens & de sa conduite, de la beauté ou de la difformité de son ame, que de la beauté ou de la difformité de son visage. Comment verroit-elle ces objets? elle n'y regarderoit point, elle n'auroit point de miroir pour les lui présenter. Mettez-la dans la société, la voilà aussitôt pourvue de ce miroir qui lui manquoit. Il est dans ceux avec lesquels nous vivons, il est dans leur air & dans leur conduite qui marquent toujours quand ils entrent dans nos sentimens & quand ils les désapprouvent. Et c'est-là que nous commençons à voir la convenance ou la disconvenance de nos propres passions, la beauté ou la difformité de notre ame. Un homme séparé de toute société depuis sa naissance, ne s'occupoit que des objets de ses passions, c'est-à-dire, des corps extérieurs qui lui causeroient du plaisir ou de la douleur. A peine tourneroit-il jamais ses pensées sur ses passions même, sur les desirs & les aversions, les joies & les chagrins excités par ces objets, quoique rien ne lui soit plus immédiatement présent. Tout cela ne l'intéresseroit pas assez pour qu'il y donnât une sérieuse attention. La considération de ses joies & de ses chagrins ne produiroit pas en lui de nouvelles joies ni de nouveaux chagrins, quoique la considération des causes de ces passions pût le faire souvent. Transportez-le parmi les semblables, sur-le-champ ses passions vont devenir les causes de passions nouvelles. Il observera que certaines sont approuvées, & que d'autres déplaisent; il en concevra de lui-même des sentimens bas ou élevés, ses desirs, ses aversions, ses joies, ses chagrins deviendront les causes de nouveaux desirs, de nouvelles joies, de nouvelles aversions & de nouvelles peines, qui l'intéresseront vivement, & s'attireront de sa part l'attention la plus continuelle & la plus forte.

C'est dans la forme extérieure & la figure des autres que nous puissions nos premiers idées de la beauté & de la difformité du corps. Cependant nous ne tardons pas à nous appercevoir qu'ils exercent à cet égard la même critique sur nous, que nous exerçons sur eux. Nous sommes bien aises que notre figure leur plaise, & fâchés qu'elle leur inspire du dégoût. Nous sommes inquiets de savoir à quel point notre extérieur mérite leur blâme ou leur approbation. Nous nous examinons depuis les pieds jusqu'à la tête, & par le moyen d'un miroir ou par quelque autre expédient, nous tâchons, autant qu'il est possible, de nous voir à la même distance & avec les mêmes yeux que les autres nous voient. Si, après cette opération, nous sommes contents de notre personne, il nous est plus facile de supporter les jugemens défavorables que les autres en font; si nous reconnoissons au contraire que nous sommes

des objets naturels de dégoût, chaque marque qu'ils nous en donnent nous martèle extrêmement. Un homme passablement bien fait vous permettra de badiner sur quelque petit défaut qui se trouve dans sa personne ; mais, pour l'ordinaire ces sortes de plaisanteries sont insupportables à celui qui est réellement difforme. Or, il est évident que nous ne nous embarrassons de notre beauté & de notre laideur que par rapport à l'effet qu'elles font sur les autres, & que, sans la société, nous serions parfaitement indifférents sur cet article.

Nous jugeons de même notre critique morale sur le caractère & la conduite des autres, & nous observons curieusement de quelle manière nous en sommes affectés. Bientôt nous observons aussi qu'ils usent envers nous de la même liberté, & nous sommes jaloux de savoir jusqu'où nous méritons leur censure ou leur applaudissement, & si c'est à juste titre que nous leur paroissions des créatures agréables ou désagréables, telles qu'ils nous représentent. Pour cet effet, nous commençons à examiner nos propres passions & notre conduite, & en considérant quel jugement nous en porterions, si nous étions à leur place, nous tâchons de voir quel est celui qu'ils en doivent porter eux-mêmes. Nous nous supposons spectateurs de nos actions & de leurs motifs, & nous cherchons quel effet ils produiroient sur nous dans ce point de vue. C'est là le seul miroir par lequel nous puissions rechercher, pour ainsi dire, avec les yeux d'autrui, la convenance de notre propre conduite. Si, vue dans ce jour, elle nous plaît, nous sommes passablement contents ; & nous pouvons en quelque sorte mépriser la censure des autres ; sûrs que, malgré le change qu'ils prennent à notre égard, nous sommes les objets propres & naturels de l'*approbation*. Si au contraire elle nous déplaît, nous n'en sommes que plus jaloux de gagner leur *approbation*, & pourvu que nous n'ayons pas déjà fait, comme on dit, un pacte avec l'infamie, l'idée de leur censure nous fait d'autant plus de peine, que, nous paroissant fondée, elle nous frappe avec une double rigueur.

Lorsque je veux examiner ma propre conduite, & la juger, soit pour l'approuver, soit pour la condamner, il est évident que je me partage, pour ainsi dire, en deux personnes, & que le *moi* qui examine & qui juge fait un autre personnage que le *moi* dont la conduite est examinée & jugée. Le premier est le spectateur dont je tâche de prendre les sentiments, en me mettant à sa place, & en considérant ce que me paroîtrait ma conduite aperçue de ce point de vue particulier ; le second est l'agent, ou celui que j'appelle proprement *moi*, & sur la conduite duquel je veux me former quelque opinion en qualité de spectateur ; le premier est le juge, le second celui dont on fait le procès ; mais que le

juge & celui dont on fait le procès soient à tous égards les mêmes, c'est ce qui est aussi impossible qu'il l'est, que la cause & l'effet soient exactement & en tout point la même chose.

Les grands caractères de la vertu sont d'être aimable & méritoire ; c'est-à-dire, digne d'amour & de récompense ; ceux du vice, d'être odieux & punissable. Mais ces caractères ont un rapport immédiat aux sentiments des autres : on ne dit pas que la vertu soit aimable ou méritoire, parce qu'elle est l'objet de son propre amour ou de sa propre gratitude, mais parce qu'elle fait naître ces sentiments dans les autres hommes. La persuasion intime qu'ils n'ont que des regards favorables à jeter sur nous, est la source de cette tranquillité intérieure & de ce contentement de soi-même, qui sont la suite naturelle de la vertu, comme le soupçon de dispositions contraires de leur part occasionne les tourmens du vice. Quel plus grand bonheur que celui d'être aimé, & de savoir qu'on le mérite ; quel plus grand malheur que celui d'être haï, & de savoir qu'on est digne de l'être !

L'homme est regardé comme un être moral, parce qu'il est regardé comme un être comptable de ses actions. Or, un être comptable, ainsi que le mot l'exprime, est un être qui doit compte de ses actions à quelqu'autre, & qui est obligé conséquemment de les régler sur le bon plaisir de cet autre. L'homme est comptable à Dieu & à ses semblables. Mais, quoiqu'il le soit sans doute principalement à Dieu, dans l'ordre du tems il l'est d'abord à ses semblables ; car il conçoit nécessairement qu'il leur doit compte avant qu'il ait pu se former aucune idée de la divinité, ni des règles par lesquelles elle le jugera. Un enfant se regarde certainement comme comptable à ses parents, & l'idée d'avoir mérité leur *approbation* ou leur *improbation*, élève son amour-propre ou l'abat long-tems avant qu'il ait aucune notion de sa comptabilité envers Dieu, ni des règles par lesquelles Dieu le jugera.

Le grand juge de ce monde, pour de très-bonnes raisons, a trouvé bon de mettre entre les faibles yeux de la raison humaine & le trône de sa justice éternelle, un certain degré de ténèbres & d'obscurité, qui, bien qu'il ne cache pas entièrement à notre vue ce grand tribunal, en diminue en même tems l'impression, & la rend faible & languissante en comparaison de celle qu'on pourroit attendre de la grandeur & de l'importance d'un objet si puissant. Si l'on concevoit les récompenses & les peines infinies que Dieu prépare aux observateurs ou aux transgresseurs de sa volonté, aussi distinctement que l'on conçoit les retours trivols & passagers de bien & de mal que nous pouvons attendre les uns des autres, la faiblesse humaine, confondue par l'immensité d'objets si incompréhensibles pour elle, ne pourroit plus vaquer aux affaires d'ici-bas ;

& tout ce qui concerne la société eût été négligé si les intentions de la providence à ce sujet eussent été révélées plus clairement qu'elles ne le sont. Cependant, afin qu'il y eût toujours une règle pour diriger notre conduite & un juge dont l'autorité nous obligerait à suivre cette règle, l'auteur de la nature a constitué l'homme pour être juge des hommes. A cet égard, comme à plusieurs autres, il l'a créé à son image, & l'a établi son vice-gérant sur la terre, pour avoir l'inspection sur la conduite de ses frères. La nature nous apprend à reconnoître cette juridiction, ce pouvoir dont elle l'a revêtu, & à trembler ou à tressaillir de joie, selon que nous croyons avoir mérité sa censure ou ses applaudissemens.

Mais quelle que puisse être l'autorité de ce tribunal inférieur que nous avons continuellement devant nos yeux, s'il arrive que sa décision soit contraire aux principes & aux maximes que la nature a établies pour ses jugemens; les hommes sentent qu'ils peuvent en appeler à un juge supérieur, & s'adresser à ce tribunal que la nature a érigé dans leur propre cœur, pour redresser l'injuste & la partialité de cette décision.

Il y a certains principes établis par la nature, pour présider à nos jugemens sur la conduite de ceux avec lesquels nous vivons. Tant que nos décisions s'accordent avec ces principes, & que nous n'approuvons ni ne condamnons rien que la nature n'ait rendu, & qu'autant qu'elle l'a rendu l'objet propre de l'applaudissement & du blâme; comme la sentence que nous portons alors est, si je puis ainsi parler, conforme aux loix, elle n'est sujette à aucune correction que ce soit. La personne sur laquelle nous faisons ces jugemens est forcée d'y souscrire elle-même. Lorsqu'elle se met à notre place, elle ne peut s'empêcher de voir sa propre conduite dans le même jour où nous la voyons. Elle sent que, par rapport à nous & à tout spectateur impartial, elle doit paroître l'objet propre & naturel de ces sentimens que nous témoignons pour elle. Ces sentimens doivent donc produire leur plein & entier effet sur elle, & par conséquent lui fait goûter, s'ils l'approuvent, tout le triomphe de l'approbation qu'on se donne à soi-même, ou lui faire éprouver, s'ils la condamnent toutes les horreurs de la honte, quand elle fait qu'elle les a mérités.

Il n'en est pas de même si nous avons approuvé ou condamné quelqu'un contre ces règles établies par la nature pour la direction de ces sortes de jugemens. Si, en se mettant à notre place, il ne se parait pas à lui-même un objet d'applaudissement ou de condamnation, comme alors il ne peut entrer dans nos sentimens, pourvu qu'il ait de la confiance & de la fermeté, il n'en sera pas fort ému ni en bien ni en mal; c'est-à-dire, que notre décision ne le flattera guères, si elle lui est favorable, & qu'il en fera fort peu mor-

titif, si elle lui est contraire. L'applaudissement du monde entier ne nous servira pas de beaucoup, si notre conscience nous condamne, & nous ne pouvons succomber sous le blâme de tout le genre humain, si nous sommes abîmés à ce tribunal qui est au-dedans de nous, & si notre ame nous dit que tout le monde a tort.

Mais, quoique ce tribunal, qui est au-dedans de nous, soit l'arbitre suprême de toutes nos actions, quoiqu'il puisse infirmer les décisions de tout le genre humain sur notre caractère & notre conduite, nous mortifier au milieu des applaudissemens, & nous soutenir contre la censure du monde entier; si nous remontons cependant à l'origine de son institution, nous trouverons que sa juridiction émane en grande partie de l'autorité de ce même tribunal dont il casse si souvent & si justement les arrêts.

Lorsque nous commençons à entrer dans le monde, animés par le désir naturel de plaire, nous nous accoutumons à regarder quelle est la conduite qui doit être agréable à chaque personne avec laquelle nous vivons, à nos parents, à nos maîtres, à nos camarades. C'est aux individus que nous nous adressons, & pendant quelque temps nous poursuivons avec ardeur le projet absurde & impraticable de gagner la bienveillance & l'approbation de tout le monde. L'expérience nous apprend bientôt que rechercher l'approbation universelle, c'est courir après une chimère. Dès que nous avons des intérêts plus considérables à ménager, nous trouvons qu'en plaisant à un homme, on est presque sûr d'en déobliger un autre; & que la complaisance pour un individu peut quelquefois irriter tout un peuple. La conduite la plus honnête & la plus équitable peut croiser les intérêts & traverser les inclinations de personnes particulières qui ont rarement assez de candeur pour entrer dans la convenance de nos motifs, & pour voir que nos actions, quelque désagréables qu'elles soient pour elles, sont parfaitement assorties à notre situation. Pour nous défendre contre la partialité de ces jugemens, nous en venons bientôt à établir au-dedans de nous un juge entre nous-mêmes & ceux avec lesquels nous vivons. Nous nous considérons comme agissant en présence d'une personne remplie de candeur & d'équité, qui n'a aucune relation particulière avec nous ou avec ceux dont les intérêts sont compromis par notre conduite, qui n'est ni notre père, ni notre frère, ni notre ami, ni le leur, mais qui est simplement un homme en général, un spectateur impartial qui voit nos actions avec la même indifférence que nous voyons celles d'un autre. Si, en nous mettant à la place d'un tel spectateur, elles présentent un aspect agréable, si nous sentons qu'il ne pourroit s'empêcher d'entrer dans tous les motifs qui ont influé sur nous, quels que puissent être les jugemens des hommes, nous

sommes toujours contents de nous-mêmes, &c., en dépit de leur censure, nous nous regardons comme des objets propres de l'approbation.

Au contraire, si l'homme intérieur nous condamne, les plus vives acclamations ne font plus pour nous que le vain bruit de l'ignorance & de la folie, &c., toutes les fois que nous revêtons du caractère de ce juge impartial, nous ne pouvons éviter que la vue de nos actions ne nous donne du mécontentement & du dégoût. Les hommes foibles, vains ou frivoles, peuvent se chagriner de la plus injuste censure, & se glorifier des applaudissemens les plus absurdes. Des gens de cette espèce ne font point accoutumés à consulter le juge intérieur sur l'opinion qu'ils doivent se former d'eux-mêmes. Ils n'en appellent guères à cet hôte du cœur; cet homme abstrait, le représentant du genre humain, & le sublimé de la divinité que la nature a constitué le juge suprême de toutes leurs actions. Ils s'en tiennent à la décision du tribunal inférieur. Le dernier terme de leurs desirs a toujours été l'approbation de leurs pareils, des personnes particulières avec lesquelles ils ont vécu & conversé. S'ils l'obtiennent, ils font au comble de leur joie; s'ils la manquent, ils sont tout-à-fait déconcertés. Ils n'ont jamais songé à interjeter appel à une cour supérieure: ils ne connoissent ni les décisions, ni les règles & les formes de ses procédures. Aussi, quand le monde ne leur rend pas justice, ils sont incapables de se la rendre à eux-mêmes, & par-là ils deviennent les esclaves du monde. Quelle différence d'eux à celui qui s'est habitué dans toutes les occasions à recourir au juge intérieur, & à considérer non ce que le monde approuve, mais ce qui paroît à ce spectateur impartial l'objet naturel & propre de l'approbation & de l'improbation! Il n'ambitionne & ne craint rien tant que l'applaudissement ou le blâme de ce suprême arbitre de notre conduite. En comparaison de ce qu'il décide en dernier ressort, l'opinion de tous les hommes, quoiqu'elle ne soit pas absolument indifférente, ne lui paroît pas d'une grande conséquence, & il est incapable de s'enfler de leurs jugemens les plus favorables, comme de se laisser abattre par les plus défavorables.

Ce n'est qu'en consultant ce juge intérieur que nous pouvons voir tout ce qui a rapport à nous dans sa forme réelle & dans ses véritables dimensions, ou faire une comparaison juste entre nos intérêts & ceux des autres.

Comme les objets paroissent grands ou petits à l'œil du corps, non pas tant selon leurs dimensions réelles, que selon la proximité ou la distance où ils sont par rapport à nous, il arrive la même chose à ce qu'on peut appeller l'œil naturel de l'ame, & nous remédions de la même manière aux erreurs de l'un & de l'autre. Dans ma position présente, un immense paysage, com-

posé de plaines, de bois & de montagnes éloignées, semble couvrir simplement la petite fenêtre, à côté de laquelle j'écris; & paroît, sans aucune proportion plus petit que la chambre où je suis. Pour faire une juste comparaison de ces grands objets avec les petites qui sont autour de moi, je n'ai d'autre moyen que de me transporter, au moins en imagination, dans un lieu situé à-peu-près à égale distance des uns & des autres, & de juger par-là de leurs proportions réelles. L'habitude & l'expérience m'ont rendu cela si facile, que je le fais sans presque m'en apercevoir, & il faut qu'un homme ait quelque teinture de l'optique, pour être convaincu de la petitesse sous laquelle les objets éloignés se montreroient à l'œil, si l'imagination ne les étendoit & ne les grossissoit par la connoissance que nous avons de leur grandeur réelle.

De même, aux yeux des passions intéressées & originales de la nature humaine, la perte ou l'acquisition du plus petit avantage personnel paroît beaucoup plus importante, cause un plaisir ou un chagrin beaucoup plus vif, excite des desirs beaucoup plus véhémens, ou des aversions beaucoup plus fortes que ce qui est le plus essentiel au bonheur d'un autre avec qui nous n'avons point de liaison particulière. Ses intérêts, vus de cette position, ne peuvent jamais balancer les nôtres, ni nous empêcher de tout faire à son préjudice & en faveur des nôtres. Pour comparer avec exactitude ces intérêts opposés, il faut que nous changions notre position. Ce n'est ni à notre place, ni à la sienne, ni par nos yeux, ni par les siens que nous devons les voir; c'est à la place & par les yeux d'un tiers qui n'est pas plus porté pour lui que pour nous, & qui nous juge tous deux sans partialité. Ici l'habitude & l'expérience rendent aussi la chose d'une exécution si facile & si prompte, que nous nous apercevons à peine quand nous la faisons; & il nous faut également une certaine dose de réflexion & même de Philosophie, pour nous convaincre du peu de cas que nous ferions des intérêts de notre prochain, & du peu de sensibilité que nous aurions pour ce qui le regarde, si l'inégalité ou la partialité naturelle de nos sentimens n'étoit corrigée que par un autre sentiment bien moins naturel, qui est celui de la convenance & de la justice.

Supposons que le grand empire de la Chine, avec tous ses millions d'habitans, vint à être englouti par un tremblement de terre, & voyez comment un européen, dans le cœur secour humain, mais qui n'auroit aucune relation avec cette partie du monde, prendroit la nouvelle de cette affreuse calamité. Il commenceroit, je pense, par exprimer fortement sa douleur, & à gémir sur le sort de ce malheureux peuple; il feroit quelques tristes réflexions sur l'incertitude de la vie

humaine, & sur la vanité des travaux des hommes qu'un instant peut anéantir. S'il étoit homme à spéculations, il entroit peut-être aussi dans divers raisonnemens touchant les influences que ce désastre peut avoir sur le commerce & les affaires de l'Europe & du monde en général. Au bout de cette belle Philosophie, quand il aura rendu patériquement tous ces sentimens d'humanité, vous le verrez vaguer à ses affaires & à ses plaisirs, prendre son repos ou sa récréation avec autant d'aisance & de tranquillité, que si la terre n'eût pas dévoré tant de millions de ses habitans. Le moindre contretems qu'il essuieroit, le troubleroit davantage. Si le lendemain on devoit lui couper le petit doigt, il ne dormiroit pas de la nuit; mais il dormira profondément sur la ruine & la destruction totale de cent millions de ses frères, pourvu qu'il ne les ait jamais vus, & la perte de cette multitude immense le touche moins que celle de son petit doigt. Un homme qui a de l'humanité voudroit-il donc sacrifier cent millions de ses frères qu'il n'aurait jamais vus, pour se soustraire à un petit malheur? La nature frémit d'horreur à cette pensée, & le genre humain, dans sa plus grande dépravation, n'a jamais produit un monstre capable de s'y arrêter. Mais d'où vient cette différence? tandis que nos sentimens passifs sont presque toujours si intéressés & si bas? pourquoi nos principes actifs sont-ils souvent si généreux & si nobles, tandis que nous sommes beaucoup plus affectés de ce qui nous regarde que de ce qui regarde les autres? Qu'est-ce qui porte dans toutes ces occasions les âmes généreuses, & dans plusieurs les âmes vulgaires même à sacrifier leurs propres intérêts à de plus grands intérêts d'autrui? Est-ce le doux pouvoir de l'humanité ou cette foible étincelle de bienveillance que la nature allume dans le cœur humain, qui sont en état de vaincre les plus fortes impulsions de l'amour de soi? Non, c'est quelque chose de plus puissant & de plus efficace qui agit alors sur nous. C'est la raison, la règle, la conscience, l'habitant de notre cœur, l'homme intérieur, le grand juge & l'arbitre souverain de notre conduite. C'est lui qui, lorsque nous sommes sur le point de faire une action préjudiciable au bonheur des autres, nous rappelle, avec une voix capable d'étonner nos passions les plus présumptueuses, que nous ne sommes qu'un dans la multitude, que nous ne valons pas mieux que chacun de ceux qui la composent, & que, quand nous nous préférons si honteusement & si aveuglément aux autres, nous devenons les objets propres du ressentiment, de l'horreur & de l'exécration. C'est lui seul qui nous instruit de notre petitesse réelle & de celle de tout ce qui se rapporte à nous, & c'est l'œil du spectateur impartial qui seul peut corriger les illusions naturelles de l'amour de soi, c'est à dire, les fausses apparences des objets tels qu'ils nous les présente

naturellement. C'est lui qui nous montre la beauté de la générosité & la laideur de l'injustice; la convenance qu'il y a dans le sacrifice de ses plus grands intérêts, quand ils se trouvent en concurrence avec de plus grands intérêts des autres, & la difformité qu'il y a dans le monde tout qu'on leur fait en vue d'y gagner le plus grand avantage pour soi-même. Ce n'est ni l'amour du prochain, ni celui du genre humain qui nous aime la plupart du tems à la pratique de ces vertus divines; c'est un amour plus puissant & plus encrique, l'amour de ce qui est noble, de ce qui est honorable, celui de la grandeur, de la dignité & de la supériorité de notre propre caractère.

Lorsque notre conduite peut influer sur le bonheur ou le malheur d'autrui, nous n'osons pas préférer, selon les suggestions de l'amour de nous-mêmes, un petit intérêt qui nous est personnel, à un plus grand intérêt de notre prochain. Nous sentons que nous deviendrions l'objet propre du ressentiment & de l'indignation de nos frères; & le sentiment de la disconvenance d'une affection si déordonnée, enprunte de nouvelles forces de celui du mérite de l'action qu'elle occasionneroit. Mais, quand le bonheur & le malheur des autres ne dépendent pas de notre conduite: quand nos intérêts sont tellement séparés & détachés des leurs, qu'il n'y a pas la moindre liaison, ni la moindre concurrence; pour lors, comme le sentiment du mérite n'agit point, celui de la disconvenance qui agit seul, est rarement assez fort pour nous empêcher de nous livrer à notre inquiétude naturelle pour nos propres affaires, & à notre indifférence pour celles des autres. L'éducation la plus commune suffit pour nous faire agir avec une sorte d'impartialité dans toutes les occasions importantes; & le commerce ordinaire du monde peut même élever nos principes jusqu'à un certain degré de convenance. Mais il n'y a que le grand art & le plus grand raffinement dans l'éducation qui prétende corriger l'inégalité de nos sentimens passifs, & pour cela il faut avoir recours à la plus sévère aussi bien qu'à la plus profonde Philosophie.

Deux sortes de philosophes ont entrepris de nous donner cette leçon, la plus facile des leçons de Morale; & ils s'y sont pris fort différemment, les uns en travaillant à augmenter notre sensibilité pour les intérêts d'autrui, les autres en cherchant à diminuer celle que nous avons pour les nôtres. Les premiers vouloient nous faire sentir pour les autres ce que nous sentons naturellement pour nous-mêmes; les seconds vouloient nous faire sentir pour nous-mêmes ce que nous sentons naturellement pour les autres.

Les premiers sont ces moralistes de mauvaise humeur, qui nous reprochent continuellement le bonheur dont nous jouissons pendant que tant de

nos frères sont dans l'affliction, qui regardent comme impie la joie naturelle de la prospérité qui ne s'occupe point d'une infinité de misérables qui gémissent dans l'oppression, la pauvreté, la langueur ou la violence des maladies, dans les horreurs de la mort, & en général dans des souffrances & des calamités de toute espèce. Selon eux, la joie de l'homme fortuné devoit être amortie par la commiseration pour les malheurs que nous n'avons jamais vus, ni dont nous n'avons jamais entendu parler, mais que nous savons cependant être en tout tems le fléau d'un si grand nombre de nos frères ; de sorte que, dans ce système, le mélangement de tous les hommes devoit être la métaphorologie & la tristesse. Mais d'abord cette extrême sympathie avec les malheurs qui nous font inconnus, est tout à fait déraisonnable & absurde. Qu'on parcoure la terre, pour un homme qui est dans la douleur ou dans la misère, on en trouvera vingt dans la joie & la prospérité, ou tout au moins dans une situation supportable. Or, il n'y a sûrement point de raison pour pleurer plutôt avec un, que pour se réjouir avec vingt autres. D'ailleurs, cette compassion artificielle n'est pas seulement absurde, elle est impraticable ; & ceux qui affectent ce caractère, n'ont pour l'ordinaire qu'une tristesse hypocrite, qui, sans aller jusqu'au cœur, n'est bonne qu'à leur donner un air & une conversation impertinemment maussades & désagréables.

Enfin, quand on pourroit se procurer cette disposition d'âme, elle seroit parfaitement inutile, & ne serviroit qu'à rendre misérable celui qui l'auroit. Quelqu'intérêt que nous prenions au sort de ceux que nous ne connoissons point, & qui sont placés hors de la sphère de notre activité, nous ne pouvons en retirer que de la peine & du trouble pour nous-mêmes, sans aucun profit pour eux. A quel propos m'inquiéterois-je de ce qui se passe chez les habitants de la lune ? Tous les hommes, même ceux qui sont le plus éloignés de nous, ont droit sans doute à notre bienveillance, & nous devons la leur accorder : mais, si, malgré le bien que nous leur souhaitons, ils sont malheureux, il ne paroît pas que nous soyons tenus de nous affliger. Au contraire, il paroît sagement ordonné par la nature que nous ne nous intéressions que très-faiblement au sort de ceux qui sont si loin de nous, que nous ne pouvons leur rendre ni bons ni mauvais services, & s'il étoit possible de changer à cet égard la constitution originelle de l'homme, nous ne gagnerions rien au change.

Parmi les moralistes qui ont tâché de corriger l'ingénuité naturelle de nos sentimens passifs, en diminuant notre sensibilité pour ce qui nous touche personnellement, nous pouvons compter toutes les anciennes sectes des philosophes, & particulièrement celle des anciens stoïciens. L'homme,

disent-ils, ne doit pas se regarder comme quelque chose de séparé & d'isolé dans l'univers, mais comme un citoyen du monde, un membre de cette vaste république de la nature. En tout tems il doit souhaiter que ses propres intérêts soient sacrifiés à ceux de cette grande communauté, il ne doit pas être plus affecté de ce qui le concerne lui-même, que de tout ce qui concerne une partie également importante de cet immense système. Il faut que nous nous voyions non dans le faux jour où nous place notre amour propre, mais dans celui où nous verroit tout autre citoyen du monde ; il faut que nous regardions ce qui nous arrive à nous-mêmes comme nous regardons ce qui arrive à notre prochain, ou, ce qui revient au même, comme notre prochain regarde ce qui nous arrive. « Quand notre voisin, dit » Epictète, perd la femme ou son fils, il n'y a » personne qui ne sente que c'est un malheur at- » taché à l'humanité, un événement naturel qui » est tout-à-fait dans le cours ordinaire des choses : » mais, quand cela nous arrive à nous-mêmes, » nous jettons les hauts cris, comme si nous » venions d'essuyer ce qu'il y a de plus extraor- » dinaire. Nous devrions pourtant bien nous sou- » venir comment nous étions affectés, lorsque » cet accident est arrivé à notre voisin ; & tels que » nous étions dans le cas où il s'agissoit de lui, » tels nous devrions être dans le même cas, lorsqu'il s'agit de nous ». Quelque difficulté qu'il y ait d'atteindre à ce suprême degré de fermeté & de grandeur d'âme, il n'est nullement inutile ni absurde d'y prétendre. Quoique peu d'hommes aient une idée stoïque de ce qu'exige la parfaite convenance, il n'y en a point qui ne tache plus ou moins de se commander à lui-même, & de ramener les passions que l'intérêt propre éveille dans son cœur à quelque chose qui convienne à son prochain. Mais cela ne peut jamais s'exécuter aussi efficacement, qu'en considérant tout ce qui nous arrive dans le même jour où les autres sont disposés à le considérer. A cet égard, la Philosophie stoïcienne ne fait guères que développer nos idées naturelles de perfection. Il ne répugne donc point à la raison ni à la convenance de faire tous ses efforts pour prendre un empire absolu sur soi-même, & tant s'en faut qu'il fût inutile de parvenir à ce but, qu'au contraire, il n'y auroit rien de plus avantageux, puisque par là nous établirions notre bonheur sur le fondement le plus solide & le plus inébranlable, qui est la ferme confiance dans la justice & la sagesse qui gouvernent le monde, & une entière résignation de nous-mêmes & de tout ce qui se rapporte à nous aux dispositions infiniment sages de ce principe qui règle tout dans la nature.

Dans le fait cependant nous ne sommes presque jamais capables de conformer nos sentimens passifs à cette parfaite convenance. A cet égard

nous passions à nous-mêmes, & le monde nous passe un certain degré d'irrégularité. On nous pardonne aisément d'être trop vivement affectés de ce qui a trait à nous, & trop peu de ce qui a trait aux autres, si par nos actions nous ne témoignons point de partialité entr'eux & nous, c'est-à-dire, si nous ne faisons pas marcher un petit intérêt propre avant quelque grand intérêt d'autrui ; & tout irait bien, si dans toutes les occasions ceux qui ont sincèrement envie de remplir leur devoir, étoient capables de maintenir seulement ce degré d'impartialité : mais il s'en faut bien que la chose soit ainsi. Dans ceux-mêmes qui sont gens de bien, le juge intérieur est souvent en danger d'être corrompu par la violence & l'injustice des passions intéressées, qui l'induisent fréquemment à faire un rapport très-différent de celui que pourroit autoriser la réalité des circonstances.

Il y a deux occasions différentes où nous examinons notre conduite, & où nous tâchons de la voir dans le jour où la verront un spectateur impartial ; savoir, lorsque nous sommes sur le point d'agir, & après que nous avons agi. Mais avant & après l'action notre vue est partielle, & ne l'est jamais tant que quand il nous importeroit davantage qu'elle ne le fût point.

Lorsque nous sommes sur le point d'agir, l'ardeur de la passion nous permet rarement de considérer ce que nous allons faire avec la candeur d'une personne indifférente. Les violentes émotions qui nous agitent, changent à nos yeux la couleur des objets, lors même que nous nous efforçons de nous mettre à la place d'un autre, & de les voir de-là comme ils lui paroîtroient ; la force de nos passions nous ramène toujours à la nôtre, d'où l'amour-propre nous exagère & nous déguise tout. Le seul que nous retirions alors de cette manière de voir les objets à la place d'un autre, c'est, pour ainsi dire, des lucres momentanées, qui s'évanouissent sur-le-champ, & qui, pendant leur courte durée, ne nous donnent encore qu'une fausse lumière. Nous ne pouvons encore nous désfaire de cette chaleur & de cette ardeur que nous inspire notre situation, ni considérer ce que nous allons faire avec l'impartialité d'un juge équitable. De-là vient que les passions se justifient, comme dit le P. Mallebranche, & que, tant qu'elles nous agitent, nous les trouvons raisonnables & proportionnées à leurs objets.

Il est vrai qu'après l'action, la passion étant calmée, nous pouvons entrer avec plus de sang-froid dans les sentimens d'un spectateur indifférent. Ce qui nous intéressoit auparavant, ne nous intéresse guères plus que lui, & nous pouvons apporter la même candeur & la même impartialité que lui dans l'examen de notre conduite. Mais nos jugemens sont alors d'une bien petite importance en comparaison de ce qu'ils étoient

avant l'action ; & quand ils sont dictés par l'impartialité la plus exacte, ils ne produisent communément que de vains regrets & d'inutiles repentirs, sans nous garantir des mêmes erreurs pour la suite. Encore est-il rare dans ce cas là même qu'ils soient d'une équité parfaite. L'opinion que nous avons de notre caractère dépend absolument du jugement que nous formons de notre conduite passée. Il est si triste de penser mal de soi, que souvent nous affectons de détourner les yeux des circonstances qui pourroient rendre ce jugement défavorable. Celui-là, dit-on, est un hardi chirurgien qui ne tremble pas de faire une opération sur lui-même. Il ne faut pas moins de courage pour écarter sans hésiter le voile mystérieux de l'illusion que nous nous faisons à nous-mêmes, pour cacher à nos yeux la difformité de notre conduite. Plutôt que de la voir sous un aspect si désagréable, nous prenons souvent le parti foible & insensé de rattiser ces pailions injustes qui nous ont égaré ; nous prenons à tâche de réveiller nos vieilles haines, & de ranimer en nous des ressentimens presque éteints. Nous nous encourageons dans ce misérable dessein, & nous persévérons dans l'injustice, uniquement parce que nous avons été une fois injustes, & que, par une fausse honte, nous voulons nous dissimuler que nous l'avons été.

Telle est la partialité qui règne dans les hommes, soit avant, soit après l'action, par rapport à la convenance de leur propre conduite ; telle est la difficulté de la voir dans le jour où la verront un spectateur indifférent. Mais, s'ils en jugeroient par une faculté particulière telle que la supposent les partisans du sens moral, s'ils avoient un organe fait exprès pour appercevoir la beauté ou la difformité des passions & des affections, comme les leurs seroient plus immédiatement sous la vue de cette faculté, ils en jugeroient plus exactement que de celles des autres qui en seroient plus éloignées.

La moitié des défordres de la vie humaine vient de cette foiblesse des hommes, de cette illusion fatale qu'ils se font à eux-mêmes. S'ils se voyoient dans le jour où les autres les voient ou dans lequel les autres les verroient, s'ils les connoissoient à fond, il se feroit infailliblement une réforme générale, sans quoi, nous ne pourrions supporter notre propre vue.

La nature n'a pourtant pas laissé sans remède une foiblesse de si grande conséquence, & ne nous a pas livrés entièrement aux illusions de l'amour de nous-mêmes. Nos observations continuelles sur la conduite des autres nous mettent insensiblement à nous former certaines règles générales rouchant ce qu'il est à propos & convenable de faire ou d'éviter. Quelques-unes de leurs actions nous révoltent ; tous ceux qui nous environnent, témoignent la même horreur pour elles ;

ce témoignage confirme & fortifie le sentiment que nous avons de leur difformité; nous sommes persuadés que nous les voyons dans leur véritable jour, puisque les autres les voient comme nous. De-là nous prenons la résolution de ne jamais nous en rendre coupables pour quoi que ce soit au monde, & de ne pas nous exposer ainsi au blâme universel. De-là nous nous prescrivons à nous-mêmes cette règle générale que nous devons nous abstenir de pareilles actions qui tendroient à nous rendre odieux, méprisables, punissables, & qui nous attireroient, de la part des autres, tous les sentimens que nous craignons & haïssons le plus. D'autres actions au contraire enlèvent notre approbation & celle de tous ceux qui nous entourent; chacun s'empresse à les honorer & à les récompenser: elles excitent tous ces sentimens que la nature nous fait désirer avec le plus d'ardeur, l'amour, la reconnaissance & l'admiration des hommes; nous ambitionnons de les imiter, & nous nous formons ainsi cette seconde règle générale, que nous devons rechercher avec soin toutes les occasions d'en faire de semblables.

C'est ainsi que se forment les règles générales de la Morale. Elles sont fondées en dernière analyse sur l'expérience de ce que nos facultés morales & notre sentiment du mérite & de la convenance approuvent ou désapprouvent. Dans les cas particuliers nous n'approuvons ni ne blâmons originairement telle ou telle action, que parce qu'après l'avoir examinée, nous la trouvons conforme ou non à telle règle générale; mais nous établissons la règle générale sur ce que nous trouvons par l'expérience que toutes les actions d'une certaine espèce, & revêtues de telles ou telles circonstances, sont approuvées ou blâmées. Celui qui vit le premier meurtre barbare que l'avarice, l'envie, ou un injuste ressentiment fit commettre sur une personne qui avoit donné son amitié & sa confiance à l'assassin: celui qui entendit les derniers soupirs du mourant, & les plaintes que faisoit son cœur palpitant de la perfidie & de l'ingratitude de son ami, plutôt que la violence qui lui avoit été faite; celui-là, pour concevoir toute l'atrocité d'une pareille action, n'eût pas besoin de faire la réflexion qu'il y avoit une règle sacrée qui défendoit d'ôter la vie à un innocent, que cette règle étoit manifestement violée, & conséquemment que l'action dont il étoit témoin, étoit très-blâmable. Il est évident que la détestation de ce crime dut naître en lui subitement dans l'instant même, & avant qu'il eût le tems de se former là-dessus aucune règle générale, & que la règle générale qu'il put se former ensuite, dut être l'effet de l'horreur qu'il sentit nécessairement s'élever dans son cœur à l'idée de cette action & de toute autre action du même genre.

Lorsque nous lisons dans l'histoire ou les romans le récit d'actions lâches ou généreuses, le

mépris que nous concevons pour les unes, & l'admiration que nous avons pour les autres, ne viennent point de la réflexion qu'il y a certaines règles générales qui déclarent blâmables toutes les actions de la première espèce, & admirables toutes celles de la seconde; mais ces règles générales au contraire viennent de l'expérience que nous avons de l'impression que ces sortes d'actions font naturellement sur nous.

Une action aimable, respectable, horrible est une action qui excite naturellement l'amour, le respect, ou l'horreur du spectateur pour celui qui en est l'auteur. Les règles générales qui déterminent quelles actions sont ou ne sont pas les objets de ces sentimens, ne peuvent être formées autrement qu'en observant qu'elles sont réellement & de fait les actions qui les produisent.

Il est vrai que nous en appelons souvent à ces règles générales, quand une fois elles sont formées; & qu'elles sont reconnues & établies par le concours des sentimens des hommes; elles sont comme des mesures auxquelles on a recours, lorsqu'on met en question le degré de louange ou de blâme dû à certaines actions compliquées & douteuses de leur nature. On les cite communément dans ces occasions comme les véritables fondemens du juste & de l'injuste; & cette circonstance paroît avoir engagé mal-à-propos divers auteurs excellens à confondre leurs systèmes, de façon que l'on croiroit qu'ils ont bâti sur la supposition que les jugemens des hommes, touchant le juste & l'injuste, sont formés comme les décisions des cours de Judicature, en considérant d'abord la règle générale, & en y appliquant ensuite le cas dont il s'agit.

Quand la réflexion habituelle a fixé dans notre esprit ces règles générales, elles sont d'un grand usage pour corriger les faux rapports de l'amour de soi touchant ce qu'il est convenable & à propos de faire dans notre situation présente. Si un homme furieux dans son ressentiment écouterait les conseils de cette passion, il regarderoit peut-être la mort de son ennemi comme une faible compensation pour l'injure qu'il imagine en avoir reçue, quoiqu'elle ne soit peut-être qu'une légère offense; mais ses observations sur la conduite des autres lui ont appris comment les vengeances sanguinaires sont horribles. A moins que son éducation n'ait été tout-à-fait singulière, il s'est fait une règle inviolable de s'en abstenir en toute occasion; cette règle conserve son autorité sur lui, & le rend incapable d'une si grande violence. Il peut être cependant d'un tempérament si fougueux, que si c'étoit pour la première fois qu'il eût considéré cette action, il auroit décidé immuablement qu'elle étoit très-juste & très-convenable, & qu'elle seroit approuvée de tout spectateur impartial. Mais le respect pour la règle, que l'expérience

l'expérience a gravée dans son esprit, arrête l'impétuosité de sa passion, & l'aide à corriger cette trop grande partialité, avec laquelle son amour-propre lui feroit voir ce que sa position exige de lui. S'il se laisse transporter par la passion, jusqu'à violer cette règle, dans ce cas-là même il ne peut secouer entièrement la crainte & le respect qu'il étoit accoutumé de sentir pour elle. Au moment de l'action, au moment de la plus grande effervescence qui l'y porte, il hébite, il tremble à l'idée de ce qu'il va faire. Sa conscience lui crie qu'il va contre ces maximes de conduite, qu'il s'est toujours promis de garder religieusement, lorsqu'il étoit de sang-froid, qu'il n'a jamais vu violées par d'autres qu'ils aient encouru le blâme le plus flétrissant, & qu'il ne violera pas lui-même sans se rendre l'objet des mêmes sentimens. Avant qu'il prenne sa dernière & fatale résolution, il est déchiré par tout ce que le doute & l'irrésolution ont de plus cruel; il est épouvanté à la vue de la règle sacrée qui le retient, & pousse vivement en sens contraire par la fureur qui l'emporte: il change à tout moment de dessein, quelquefois il veut demeurer fidèle à ses principes, & résister à une passion qui, par les horreurs de la honte & du repentir, peut le rendre misérable le reste de ses jours, & il goûte alors un instant de tranquillité par la perspective de la sécurité & du repos dont il jouira en se déterminant à ne pas courir les hasards d'une conduite opposée; mais, l'instant d'après, la passion reprend avec une nouvelle furie, & le pousse au crime qu'il vient de décider qu'il ne commettrait point. Fatigué & tourmenté par ces irrésolutions continuelles, il fait enfin par désespoir le coup fatal & irréparable, mais il le fait avec la fureur & l'égarement d'un homme qui, poursuivi par un autre, se jette dans un précipice, où il voit que l'attend une mort plus certaine que celle dont le menaçoit l'ennemi qui le poursuit. Tels sont ses sentimens au moment de l'action où il n'est pas douteux que l'injustice de sa conduite le frappe moins qu'elle ne le frappe ensuite, lorsque, la passion étant assouvie, il commence à découvrir ce qu'il a fait dans le même jour où les autres le verront. C'est alors qu'il sent ce qu'il n'avoit prévu qu'imparfaitement, les aiguillons du remords & du repentir dont il devient la proie.

La considération pour les règles générales de conduite est ce qu'on appelle proprement les sentimens du devoir, principe de la plus grande importance dans la vie humaine & le seul par qui le gros des hommes puisse diriger ses actions. Il y en a nombre qui se conduisent avec déceance, & qui durant tout le cours de leur vie ne s'exposent point à un certain degré de blâme, sans avoir peut-être jamais éprouvé le sentiment de la convenance sur laquelle est fondée l'approbation que nous donnons à leur conduite. Un

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

homme peut avoir reçu d'un autre les plus insignes faveurs, & ne sentir que très peu de reconnaissance, parce qu'il est d'un tempérament naturellement froid. S'il a reçu cependant une éducation vertueuse, on lui aura fait remarquer souvent combien sont aimables les actions qui supposent qu'on est reconnaissant, & combien celles qui supposent qu'on est ingrat sont odieuses; en conséquence de ces observations, quoique son cœur ne soit pas échauffé par la sensibilité pour les bienfaits qui lui ont été prodigués, il ne laissera pas d'agir comme s'il y étoit fort sensible, & il s'efforcera de marquer à son bienfaiteur tous les égards & toutes les attentions que la plus vive reconnaissance pourroit suggérer; il ira le voir régulièrement, il lui témoignera du respect, il ne parlera jamais de lui qu'en termes qui marquent la plus haute estime & qui contiennent l'aveu des plus grandes obligations; il fera plus, il aura soin de profiter de toutes les occasions de le payer de retour; & tout cela sans hypocrisie ni dissimulation, sans aucune vue intéressée d'en obtenir de nouvelles grâces, sans aucune envie d'en imposer ni à lui ni au public, & sans autre motif que le respect pour la règle établie, ou une véritable & sincère envie de se conformer en tout aux loix que la gratitude prescrit. Il peut arriver de même qu'une femme ne sente point pour son mari cette tendresse qui convient si bien à leur étroite union, mais qu'elle ne laisse pas d'être attentive, officieuse, fidèle & sincère, & qu'elle ne manque en rien de tout ce que lui dicteroit l'affection conjugale. Un tel ami cependant & une telle femme ne sont, ni le meilleur ami, ni la meilleure femme qu'il y ait au monde. Et quoiqu'ils aient la plus sérieuse & la plus forte envie de remplir leur devoir, il est certain qu'ils n'auront pas tous ces petits soins, toutes ces attentions fines & délicates dont ils auroient été capables, & qu'ils laisseront échapper diverses occasions de faire plaisir, qu'ils n'auroient pas négligées s'ils étoient animés par le sentiment qui convient à leur situation. Mais s'ils ne tiennent pas le premier rang dans leur espèce, on ne peut leur refuser le second, & s'ils ont été profondément imbus du respect pour les règles générales, ils ne pécheront jamais dans aucun point essentiel de leur devoir. Il n'y a que les ames de la trempe la plus heureuse qui soient capables d'effortir exactement leur conduite aux moindres nuances qui différencient leur situation, & d'agir en toute occasion avec la convenance la plus délicate & la plus parfaite. Le limon grossier, dont la masse de l'homme est paitrie, ne comporte pas une si grande perfection. Cependant à peine y a-t-il un homme à qui l'instruction, l'éducation & l'exemple ne puissent imprimer assez de respect envers les règles générales pour le faire agir presque en tout avec une décence passable

N

& lui faire éviter constamment tout degré de blâme un peu considérable.

Otez cet attachement aux règles générales, il n'y a personne sur la conduite de qui l'on puisse compter. C'est lui qui constitue la différence la plus essentielle entre un malhonnête homme & un homme qui a des principes & de l'honneur. Celui-ci en toute occasion demeure ferme & inébranlable dans ses maximes, & sa conduite ne se dément point durant tout le cours de sa vie ; l'autre est variable & n'agit que par hasard selon que l'humeur, l'inclination & l'intérêt le dominent. Bien plus l'inégalité d'humeur à laquelle tous les hommes sont sujets est si grande, que sans ce principe un homme, qui, dans son sang froid, a le sentiment le plus exquis de la convenance, peut s'oublier jusqu'à faire des extravagances à propos de rien, & sans pouvoir alléguer aucun motif sérieux pour justifier sa conduite. Votre ami vous fait une visite lorsque vous n'êtes pas en humeur d'en recevoir ; de la manière dont vous êtes monté, la politesse vous est à charge, vous la regardez volontiers comme une liberté impertinente de sa part, & si vous suiviez l'aperçu des choses telles qu'elles se présentent à vous dans ce moment, quel homme que vous soyez par caractère vous le traiteriez avec froideur & avec mépris. Ce qui vous rend incapable de cette grossièreté n'est autre chose que l'égard pour les règles générales de la civilité & de l'hospitalité qui vous la défendent. Grâce au respect habituel que votre expérience passée vous a montré à leur porter, vous observez à peu près tout ce qu'exige la convenance, & la bizarrerie de votre humeur n'influe pas sur votre conduite d'une manière sensible. Mais si la considération pour les règles générales, est nécessaire pour nous faire remplir les devoirs de la politesse qui sont si faciles, & auxquels on ne manque guères que pour des raisons frivoles, que seroit-ce des devoirs de la justice, de la vérité, de la chasteté, de la fidélité qui sont si difficiles & qu'on est tenté de violer par des motifs si puissans ? Or c'est de la pratique de ces devoirs passablement observés que dépend l'existence de la société humaine qui seroit bientôt anéantie si les hommes n'étoient pas généralement pénétrés de respect pour ces importantes règles.

Ce respect est encore fortifié par une opinion qui nous est d'abord inspirée par la nature, & ensuite confirmée par le raisonnement & la philosophie ; c'est que ces règles de la morale sont les commandemens & les loix de Dieu qui à la fin récompensera ceux qui leur obéissent, & punira ceux qui les violent.

Je dis que cette opinion semble nous avoir été d'abord inspirée par la nature. Les hommes sont naturellement portés à mettre tous leurs sen-

timens & leurs passions sur le compte de ces êtres mystérieux qui dans chaque pays sont les objets d'une crainte religieuse. Ils n'en ont & n'en connoissent pas d'autres à qui les attribuent. Ces intelligences inconnues qu'ils imaginent, mais qu'ils ne voyent point, doivent être nécessairement formées en partie sur le modèle de celles dont ils ont l'expérience. Durant l'ignorance & les ténèbres du paganisme, les hommes s'étoient fait des idées si peu délicates de leurs divinités, qu'ils leur attribuoient indifféremment toutes les passions de la nature humaine, sans excepter celles qui sont le moins d'honneur à notre espèce, comme la débauche, la saum, l'avarice, l'envie & la vengeance ; ils ne pouvoient donc manquer de leur attribuer les sentimens & les qualités qui en sont l'ornement & qui semblent nous rapprocher de la perfection divine, puisqu'ils avoient conçu la plus haute idée de l'excellence de leur nature. Ainsi les Dieux aymoient la vertu & la bienfaisance, & avoient en horreur le vice & l'injustice. Celui qui étoit offensé prenoit Jupiter à témoin du tort qu'on lui faisoit, & il ne doutoit pas que Jupiter ne ressentit la même indignation que le dernier des hommes devant qui le fait s'étoit passé. L'agresseur sentoit lui-même qu'il étoit l'objet propre de la détellation & du ressentiment des hommes, & ses craintes naturelles le portoient à imputer les mêmes sentimens à ces êtres redoutables dont il ne pouvoit éviter la présence, & à la puissance desquels il ne pouvoit résister. Ces espérances & ces craintes naturelles se répandant par la sympathie & se confirmant par l'éducation, les Dieux étoient généralement représentés & regardés comme les rémunérateurs de l'humanité & de la pitié, & comme les vengeurs de l'injustice & de la perfidie. Et c'est ainsi que la religion, dans sa forme même la plus grossière, a mis la sanction aux règles de la morale bien avant les siècles où l'on connut l'art de raisonner & la philosophie. Il importoit trop au bonheur des hommes que les terreurs de la religion vinssent fortifier le sentiment du devoir pour que la nature abandonnât ce point à la lenteur & à l'incertitude des recherches philosophiques.

Ces recherches cependant confirmèrent ensuite les préjugés naturels dont je viens de parler. Quel que soit le fondement de nos facultés morales, que ce soit une certaine modification de la raison, ou un instinct original appelé sens moral, ou tout autre principe de notre nature, il est indubitable qu'elles nous ont été données pour la direction de notre conduite en cette vie. Elles portent avec elles des marques de cette autorité qui prouvent évidemment qu'elles sont établies en nous pour être les arbitres suprêmes de toutes nos actions, pour avoir la surintendance sur tous nos sens, & pour juger à quel

point chacun d'eux doit être contrarié ou satisfait. A cet égard il ne faut pas confondre, comme quelques-uns ont fait, nos facultés morales avec nos autres facultés & appétits, ni croire en même tems qu'elles n'ont pas plus de droit sur ces derniers, que ces derniers n'en ont sur elles. Il n'y a point de faculté ni de principe d'action qui juge d'un autre. L'amour ne juge pas du ressentiment, ni le ressentiment de l'amour. Ces deux passions peuvent être opposées l'une à l'autre, mais on ne peut dire avec quelque justesse qu'elles s'approuvent ni qu'elles se désapprouvent mutuellement. C'est aux facultés que nous considérons maintenant qu'il appartient de juger, d'applaudir, de censurer tous les autres principes de notre nature. C'est là leur fonction particulière. Elles peuvent être regardées comme une sorte de sens dont ces principes sont les objets. Chaque sens est souverain dans son district. On n'appelle point de l'œil pour la beauté des couleurs, ni de l'oreille quand il s'agit de l'harmonie des sons, ni du goût en matière de saveurs. Tout ce qui flatte l'oreille est harmonieux, tout ce qui est agréable au goût est bon. L'essence même de ces qualités consiste dans leur aptitude à plaire aux sens auxquels elles s'adressent. Il appartient de même à nos facultés morales de déterminer quand l'œil doit être réjoui, l'oreille flattée, le goût satisfait, quand & jusqu'à quel point tout autre principe de notre nature, doit être relâché ou abandonné à lui-même. Tout ce qui plaît à nos facultés morales est bon, juste & convenable; tout ce qui leur déplaît est mauvais, injuste & ne convient pas; les sentimens qu'elles approuvent sont agréables & dicens, ceux qu'elles désapprouvent, désagréables & indécens. Ces mots même, bon, mauvais, juste, injuste, décent, indécen, convenable, mal-séant, &c. ne signifient autre chose que ce qui plaît ou déplaît à ces facultés.

Puisqu'elles sont donc manifestement destinées à gouverner les autres principes de notre nature, les règles qu'elles prescrivent doivent être regardées comme des commandemens & des loix de la divinité promulgués par ces vice-gérens qu'elle a établis au dedans de nous. Toutes les règles générales sont communément appelées loix. Ainsi les loix générales de la communication des mouvemens sont appelées loix du mouvement. Mais celles qu'observent nos facultés morales en approuvant ou en condamnant tous les sentimens ou les actions soumises à leur examen, méritent beaucoup mieux cette dénomination. Elles ont beaucoup plus de ressemblance avec ce que nous nommons proprement loix, c'est à dire, avec ces règles générales qu'établit le souverain pour diriger la conduite de ses sujets. Comme elles dirigent les actions libres des hommes, elles sont d'ailleurs très-cer-

tainement portées par un souverain légitime, & sont accompagnées de même de la sanction des récompenses & des peines. Ces vice-gérens, que Dieu a mis en nous, ne manquent jamais d'en punir les infractions par les tourmens de la honte intérieure & de la condamnation de soi-même, ni de récompenser la soumission qu'on a pour elles par la tranquillité de l'ame, la satisfaction qu'on a de soi-même, ou le contentement du cœur.

Il y a une infinité d'autres considérations qui viennent à l'appui de cette vérité. Le bonheur des hommes, ainsi que celui de toutes les autres créatures raisonnables, paroît avoir été originellement le but que s'est proposé l'auteur de la nature quand il les a tirés du néant. C'est la seule fin qui semble digne de la sagesse & de la bonté suprême que nous lui attribuons; & cette opinion, à laquelle nous nous sommes élevés par la considération de ses infinies perfections, est encore fortifiée par l'examen des ouvrages de la nature qui tous paroissent destinés à procurer le bonheur & à garantir de la misère. Or en agissant selon les leçons de nos facultés morales, nous prenons nécessairement les moyens les plus efficaces pour l'avancement du bonheur des hommes, & on peut dire en conséquence que nous sommes en un sens les coopérateurs de la divinité, & que nous travaillons de tout notre pouvoir à remplir les vues de la providence. Si nous agissons autrement, il semble, au contraire, que nous voulions mettre des obstacles à l'exécution de son plan, & nous déclarer nous-mêmes en quelque sorte les ennemis de Dieu. C'est ce qui nous porte naturellement à craindre sa vengeance & ses châtimens dans le dernier cas, & en espérer dans l'autre des récompenses & une faveur extraordinaire.

Plusieurs autres raisons & plusieurs autres principes naturels concourent à établir & à inculquer davantage cette salutaire doctrine. Si nous jettons les yeux sur les règles générales selon lesquelles la prospérité extérieure & l'adversité sont distribuées en cette vie, nous verrons que malgré le désordre où tout paroît être en ce monde, chaque vertu y trouve son salaire avec la récompense la plus propre à l'animer & à l'encourager; ce qui est si vrai qu'il faut un concours de circonstances tous-à-fait extraordinaire pour l'en frustrer. Quelle est la récompense la plus propre à encourager l'industrie, la prudence & la circonspection? n'est-ce pas le succès dans toute sorte d'affaires? Or est-il possible que dans le total de la vie on ne réussisse pas avec elles? Leur récompense est dans les honneurs & les richesses, & il est rare qu'elles ne l'obtiennent point. Quelle est celle qui convient le mieux pour animer à la pratique de la bonne foi, de la justice & de l'humanité? n'est-ce pas la confiance, l'estime & l'amour de ceux avec les-

quels nous vivons ? que se propose-t-on par l'humanité ? ce n'est pas d'être grand, mais d'être aimé. Ce n'est point aux richesses, mais à l'estime & à la confiance qu'aspirent la droiture & la justice ; & il est rare qu'elles manquent leur but. Des circonstances malheureuses & fort extraordinaires peuvent faire suspecter un honnête homme d'un crime dont il est absolument incapable, & l'exposer par-là injustement à l'horreur & à l'aversion publiques durant tout le cours de sa vie. On peut dire d'un tel homme que malgré son innocence & sa justice, un accident lui a fait tout perdre, comme une inondation ou un tremblement de terre peut ruiner un citoyen prudent & avisé, malgré toute son économie & sa circonspection. Cependant les accidents du premier genre sont peut-être encore plus rares & plus contraires au cours ordinaire des choses que ceux du second, & il demeure toujours vrai que la pratique de la bonne foi, de la justice & de l'humanité, est la méthode certaine & presque infallible d'acquiescer ce que ces vertus ont principalement en vue, savoir la confiance & l'amitié de ceux avec lesquels nous vivons. On peut se tromper sur le compte d'un homme par rapport à une action particulière ; mais il n'est guères possible de se tromper sur l'ensemble & le total de sa conduite. On croira d'un innocent qu'il a fait une injustice ; encore cela est-il bien rare, puisqu'au contraire la bonne opinion que nous avons de son intégrité, nous portera souvent à l'absoudre quand il est coupable, malgré les fortes présomptions qu'il a contre lui. De même un coquin peut fort bien équivoquer la censure ou surprendre même des applaudissements par une friponnerie particulière dans laquelle on n'entend rien à sa conduite ; mais jamais homme n'a été habituellement un fripon sans être généralement connu pour tel, & sans être même soupçonné de coquinerie dont il étoit parfaitement innocent ; si bien qu'axtant que le vice & la vertu peuvent être punis ou récompensés par les sentimens & les opinions des hommes, l'un & l'autre reçoivent communément ici bas quelque chose de plus qu'un justice stricte & impartiale.

Mais quoique les règles générales de la distribution des biens & des maux paroissent merveilleusement assorties à l'état du genre humain en cette vie, quand on les considère ainsi froidement & philosophiquement ; elles ne s'accordent pourtant pas avec quelques uns de nos sentimens naturels. Nous avons tant d'amour & d'admiration pour certaines vertus que nous voudrions accumuler sur elles toutes sortes d'honneurs & de récompenses, même celles que nous reconnoissons être proprement dues à d'autres qualités dont ces vertus ne sont pas toujours accompagnées. Il y a de même certains vices que nous détestons au point que nous voudrions entasser sur eux toutes sortes de malheurs & de disgrâces,

sans excepter celles qui sont les suites naturelles de qualités fort indifférentes. La grandeur d'ame, la générosité, la justice, commandent si souverainement à notre admiration que nous souhaiterions les voir comblées de richesses, de pouvoir & d'honneurs ; toutes choses qui sont les conséquences naturelles de la prudence, de l'industrie & de l'application, c'est à-dire, de qualités avec lesquelles ces vertus ne sont pas toujours unies. D'un autre côté la fraude, la perfidie, la brutalité, la violence excitent dans tous les cœurs tant d'horreur & de mépris, que nous sommes indignés de les voir en possession de ces avantages qu'en peut dire en un sens qu'elles ont mérité par la diligence & l'industrie qui s'y trouvent quelquefois réunies. Le fripon industrieux cultive son champ, l'honnête homme indolent laisse le sien en friche : quel est celui des deux qui doit recueillir la moisson ? lequel doit vivre dans l'abondance ou mourir de faim ? le cours naturel des choses décide en faveur du fripon ; les sentimens naturels des hommes, en faveur de l'homme vertueux. Nous jugeons que les bonnes qualités du premier sont trop récompensées par les avantages qu'il en retire, & que la négligence du second est trop punie par les maux qu'il en souffre ; & les loix humaines, faites d'après les sentimens humains, prononcent la mort & confiscant les biens d'un traître laborieux & avisé, tandis qu'elles reconnoissent par les plus grandes récompenses la fidélité & le zèle patriotique d'un bon citoyen sans soin & sans prévoyance. C'est ainsi que la nature conduit l'homme à rectifier en quelque manière cette distribution des choses qu'elle voudrait avoir faite autrement. Les règles générales qu'elle lui fait suivre pour cela sont différentes de celles qu'elle suit elle-même ; elle attache précisément à chaque vertu & à chaque vice la récompense ou la punition la plus propre à encourager l'une & à réprimer l'autre ; elle n'agit que par cette considération seule, & ne s'embarasse point du degré de mérite ou de démerite qu'ils peuvent avoir dans les sentimens & les passions des hommes. L'homme, au contraire, n'a égard qu'à cela seul, & voudrait rendre l'état de chaque vertu & de chaque vice exactement proportionné au degré d'amour ou de haine, d'estime ou de mépris qu'il conçoit pour eux. Les règles qu'elle suit sont bonnes pour elle, & celles que suit l'homme sont bonnes pour lui ; mais les unes & les autres sont calculées pour le grand but qu'elle se propose, l'ordre du monde & le bonheur & la perfection de la nature humaine.

Mais quoique l'homme travaille ainsi à changer la distribution que les événemens amèneraient naturellement ; quoique, semblable aux dieux des poètes, il intervienne continuellement par des moyens extraordinaires pour secourir la vertu & combattre le vice ; quoique, comme eux, il ait :

che de détourner le trait qui menace la tête de l'homme vertueux, & d'accélérer le coup du glaive destructeur suspendu sur celle du méchant, il n'est cependant nullement capable de rendre le sort de l'un & de l'autre entièrement conforme à ses propres sentimens & à ses desirs. Ses efforts contre le cours naturel des choses sont souvent impuissans ; il ne peut arrêter un torrent trop fort & trop rapide pour lui ; & quoique les règles que ce torrent suit dans sa course impétueuse aient été établies dans les meilleures vues & les plus sages, il en résulte quelquefois des effets qui choquent tous nos sentimens naturels. Que le grand nombre soit plus fort que le petit, que ceux qui s'engagent dans une entreprisa avec la prévoyance & tous les préparatifs nécessaires l'emportent sur ceux qui ne prennent aucune mesure pour s'y opposer, qu'en général on parvienne à une fin quelconque par les seuls moyens que la nature a donnés pour y arriver ; cela paroît une loi non seulement nécessaire & inévitable en elle-même, mais encore utile & propre à exciter l'industrie & l'attention des hommes. Cependant, lorsqu'en conséquence de cette loi il arrive que la violence & la ruse prévalent sur la justice & la bonne foi, quelle indignation ne s'élève pas dans le cœur de tous ceux qui en sont témoins ! quel chagrin, quelle compassion pour les souffrances de l'innocent, quel ressentiment, quelle fureur contre les succès de l'oppresser ! également affligés & irrités de l'injustice commise, nous voyons souvent que nous sommes hors d'état de la réparer. Désespérant de trouver sur la terre aucune force capable d'en arrêter le triomphe, nous en appelons naturellement au ciel, & nous nous flatons que le grand auteur de notre nature exécutera lui-même après cette vie ce que tous les principes qu'il nous a donnés pour la direction de notre conduite nous portent à tenter dès celle-ci ; qu'il achèvera ce qu'il nous a fait commencer, & qu'il rendra un jour à chacun selon ses œuvres. C'est ainsi que nous sommes conduits à la croyance d'un état à venir non-seulement par les faiblesses, par les espérances & les craintes de la nature humaine, mais encore par les principes qui en sont le meilleur & le plus noble appanage, l'amour de la vertu & l'horreur de l'injustice & du vice.

« Quoi ! dit le philosophe & éloquent évêque de Clermont, avec cette force d'imagination, qui passionne, qui exagère, & qui semble l'entraîner quelquefois au-delà des bornes, « qu'il seroit de la grandeur de Dieu de laisser le monde qu'il a créé dans un désordre si universel, de voir l'impie presque toujours prévaloir sur le juste, l'innocent détrôné par l'usurpateur, le père devenu la victime de l'ambition d'un fils dénaturé, l'époux expirant sous les coups d'une épouse barbare & infidèle ! du

« haut de sa grandeur Dieu se feroit un délasserment bisarre de ces tristes évènements, sans y prendre part ! parce qu'il est grand il seroit, « ou foible, ou injuste, ou barbare ! parce que les hommes sont petits, il leur seroit permis d'être, ou dissolu sans crime, ou vertueux sans mérite ! O Dieu si c'étoit là le caractère de votre être suprême, si c'est vous que nous adorons sous des idées si affreuses, je ne vous reconnois donc plus pour mon protecteur, pour le consolateur de mes peines, le soutien de ma faiblesse, le rémunérateur de ma fidélité ! vous ne ferez donc plus qu'un tyran indolent & bête, qui sacrifie tous les hommes à sa vaine fierté, & qui ne les a tirés du néant que pour les faire servir de jouet à son loisir & à ses caprices ».

Lorsque les règles générales qui déterminent le mérite & le démérite des actions viennent à être ainsi regardées comme les loix d'un être tout-puissant qui veille sur notre conduite, qui récompensera dans un autre vie ceux qui les observent & punira ceux qui les violent ; cette considération nous les rend nécessairement beaucoup plus sacrées. Que notre soumission à la volonté de Dieu doive être la règle suprême de notre conduite, personne n'en peut douter parmi ceux qui croient que Dieu existe. La seule idée de lui désobéir renferme en soi l'absurdité la plus choquante. Quel orgueil, quelle folie ne seroit-ce pas à un homme de contrecarrer ou de négliger des ordres qui lui seroient données par une sagesse & une puissance infinie ! combien ne seroit-il pas ingrat, impie & dénaturé de ne pas respecter les loix qui lui seroient prescrites par la bonté infinie de son créateur, quand même il pourroit les mépriser impunément ! les plus puissans motifs de l'intérêt propre appuyent encore ici le sentiment de la convenance. Cette idée que quand nous échapperions aux regards de tous les hommes & que nous serions à couvert de tous les châtimens humains, il y a toujours un Dieu vengeur dont la présence & les châtimens sont inévitables ; cette idée, dis-je, est un motif capable de réduire les passions les plus obstinées, au moins dans ceux auxquels des réflexions habituelles l'ont rendue familière.

C'est ainsi que la religion prête une force nouvelle au sentiment naturel du devoir, & de là vient que les hommes sont généralement disposés à mettre la plus grande confiance dans la probité de ceux qui leur paroissent pénétrés des sentimens religieux. On imagine qu'ils sont liés par une obligation sur-ajoutée à toutes celles qui régissent la conduite des autres hommes ; on suppose que les égards pour la convenance, le soin de leur propre réputation, le désir de mériter les applaudissemens de leur propre cœur & ceux des autres, sont des motifs qui n'ont pas

moins d'influence sur l'homme religieux que sur l'homme du monde; mais le premier a de plus que l'autre un motif réprimant, en ce qu'il n'agit jamais avec délibération que comme étant sous les yeux du grand supérieur qui à la fin le traitera selon ses œuvres. C'est par cette raison qu'on compte davantage sur l'exactitude & la régularité de sa conduite; & par-tout où les principes naturels de la religion ne sont point corrompus par l'esprit de parti ou de zèle factieux de quelque indigne cabale; par-tout où elle exige pour premier devoir l'accomplissement des obligations morales; par-tout où l'on n'enseigne point aux hommes à regarder des observations frivoles comme des devoirs plus essentiels que les actes de justice & de bienfaisance, & à croire qu'ils peuvent trafiquer avec Dieu de la fraude, de la violence & de la perfidie en les rachetant par des sacrifices, des cérémonies & de vaines supplications; par-tout, dis-je, où cela n'est pas, il est certain que le monde ne se trompe point en mettant une double confiance dans l'homme religieux.

La religion fournit des motifs si puissans pour la pratique de la vertu & met de si fortes barrières pour nous garantir du vice, que plusieurs ont supposé que les principes religieux étoient les seuls motifs louables que pussent avoir nos actions. Ce n'est disent-ils, ni la gratitude qui doit récompenser, ni le ressentiment qui doit punir. Ce n'est point par aucune affection naturelle que nous devons protéger la faiblesse de nos enfans, ni soulager nos proches dans leurs infirmités. Toutes les affections pour des objets particuliers doivent être éteintes dans notre cœur & faire place à une autre qui les absorbe toutes, & qui est l'amour de Dieu ou l'envie de lui plaire & de conformer en tout notre conduite à sa volonté. Nous ne devons être, ni reconnoissans par gratitude, ni échauffés par humanité, ni patriotes par amour de la patrie, ni généreux & justes par amour pour les hommes. Notre seul principe, notre seul motif dans la pratique de tous ces devoirs doit être le sentiment que Dieu nous l'ordonne. Je ne m'arrêterai point ici à faire un examen particulier de cette opinion; j'observerai seulement que nous ne devons pas nous attendre à la trouver maintenue par aucune secte faisant profession d'une religion, ou, comme le premier précepte est d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre ame, & de toutes nos forces, le second est d'aimer notre prochain comme nous-mêmes; car nous nous aimons sûrement pour nous-mêmes & non simplement parce qu'il y a un commandement qui nous l'ordonne. Le christianisme n'a jamais commandé que le sentiment du devoir soit le seul principe de notre conduite; il veut seulement qu'il en soit un, comme la philosophie & le bon sens nous l'enseignent. Sur quoi on peut demander

en quels cas nos actions doivent émaner principalement ou entièrement du sentiment du devoir ou du respect pour les règles générales, & en quels cas d'autres sentimens & d'autres affections doivent y concourir & avoir la principale influence.

La décision de cette question, qu'il n'est peut-être pas possible de résoudre bien exactement, dépend de deux différentes circonstances; la première, de la beauté ou de la difformité du sentiment ou de l'affection qui nous ferait agir indépendamment de toute considération pour les règles générales; la seconde, de la précision & de l'exactitude des règles générales même.

1°. Je dis premièrement qu'il dépend de la beauté ou de la difformité de l'affection même, de savoir jusqu'où elle doit être le principe de nos actions, ou si elles doivent n'avoir d'autre principe que la considération pour les règles générales.

Toutes ces actions qu'on aime & qu'on admire, & auxquelles nous serions portés par des affections bienfaisantes doivent venir autant des passions même que d'aucun égard pour les règles générales de conduite. Celui qui a fait du bien à un autre se croit mal payé, si on ne reconnoît ses services que par le simple & froid sentiment du devoir, sans aucune affection pour la personne. Un mari n'est pas content de la femme la plus soumise, lorsqu'il imagine que sa conduite est animée par le seul motif de remplir ce que la liaison conjugale exige d'elle. Un père se plaint justement d'un fils qui ne manque à rien de tout ce que prescrit le devoir filial, mais qui n'a pas cette tendresse respectueuse qui lui sied-toit si bien. De même un fils ne seroit pas entièrement satisfait d'un père qui seroit tout ce qu'il doit en cette qualité, mais qui ne sentiroit rien de cette tendresse paternelle qu'il pouvoit attendre de lui. Quand il s'agit d'affections sociales & bienfaisantes, nous voyons avec plaisir que le sentiment du devoir s'en mêle plutôt pour les modérer que pour les mettre en action, plutôt pour nous empêcher d'en trop faire, que pour nous exciter à en faire assez. Rien n'est si agréable que de voir un père obligé de mettre des bornes à sa tendresse, un ami à sa générosité naturelle, & celui qu'on oblige aux transports de sa reconnoissance.

La maxime contraire a lieu quand il est question des passions malfaisantes & contraires à la société. La récompense doit partir de la gratitude & de la générosité du cœur, sans aucune répugnance & sans que nous soyons obligés de réfléchir combien il est convenable de récompenser. Mais nous devons toujours punir à regret, & plutôt par le sentiment de la convenance du châtiment que par aucune disposition sauvage à nous venger. Rien n'est plus aimable que la con-

duite d'un homme qui paroit moins touché des plus grandes injures par l'effet de son propre ressentiment que par la considération de celui qu'elles méritent & dont elles sont les objets propres ; qui, comme un juge, ne fait d'attention qu'à la règle générale qui détermine quelle est la vengeance due à chaque offense particulière ; qui est moins sensible à ce qu'il a souffert lui-même qu'à ce que le coupable va souffrir ; qui dans sa colère n'oublie point la miséricorde ; qui est disposé à donner à la règle l'interprétation la plus bénigne & la plus favorable, & à y apporter tous les adoucissements que la plus franche humanité, d'accord avec le bon sens, peut admettre.

Les passions qui naissent de l'intérêt propre, tiennent ici une espèce de milieu entre les passions sociables & leurs contraires, comme nous avons déjà observé qu'elles le tiennent à d'autres égards. La poursuite des objets de l'intérêt propre dans toutes les petites occasions communes & ordinaires, doit être fondée plutôt sur la considération des règles générales de conduite, que sur aucune passion pour ces objets. Mais, s'ils ne nous affectoient que peu ou point dans les occasions importantes & extraordinaires, nous serions d'un caractère lourd, insipide & dégoûtant. Le plus petit marchand se dégraderoit dans l'opinion de ses voisins, si on le voyoit se tourmenter & faire des projets pour gagner ou ne pas perdre un seul scheling. Qu'on le suppose à l'étroit tant qu'on voudra, il ne doit point avoir l'air de faire attention à une bagatelle pour l'amour de la bagatelle même. Sa situation peut exiger la plus grande économie & la plus grande assiduité ; mais chaque acte d'économie & d'assiduité ne doit point résulter de la considération pour tel petit gain à faire, ou telle perte légère à éviter en particulier, mais de la considération pour les règles générales qui lui imposent cette conduite avec la dernière rigueur. L'épargne qu'il fait aujourd'hui ne doit pas venir du cas qu'il fait de quelque fois qu'il ne dépensera pas, ni son assiduité dans sa boutique, d'une passion, pour aussi peu d'argent qu'elle lui fera gagner ; il faut que l'une & l'autre partent du cas qu'il fait de la règle générale qui veut que tous ceux qui sont dans le même état, tiennent rigoureusement & sans relâche une pareille conduite : c'est en quoi consiste la différence de l'avare à celui qui vit strictement de la plus sévère économie. Le premier s'occupe de misères, & les recherche pour elles-mêmes : l'autre n'y fait attention qu'en conséquence du plan de vie qu'il s'est formé.

C'est toute autre chose quand il est question d'objets importants & extraordinaires d'intérêt. Celui qui ne les recherche pas pour eux-mêmes avec une certaine chaleur, passe pour un pauvre homme. Nous mépriserions un prince qui ne se

fouciroit pas de conquérir ou défendre une province. Nous n'estimerions guères un gentilhomme privé qui ne se donneroit aucun mouvement pour acquérir un rang ou un emploi considérable auquel il pouvoit parvenir sans bausille & sans injustice. Un simple commerçant passera dans l'esprit de ses concitoyens pour un homme lâche & mou, s'il ne se remue pour profiter d'une occasion de faire un gain extraordinaire. C'est cette ardeur, cette activité qui distinguent l'homme entreprenant de l'homme qui vit dans une paisible régularité. Ces grands objets de l'intérêt propre, dont la perte ou l'acquisition change entièrement le rang & l'état d'une personne, sont les objets de la passion qu'on appelle proprement *ambition*, *rajan*, qui, tout qu'elle se tient dans les bornes de la prudence & de la justice, est toujours aimée dans le monde, & que, lots même qu'elle les passe & qu'elle est non-seulement injuste, mais extravagante, conserve encore quelquefois une certaine grandeur irrégulière qui éblouit l'imagination. De-là cette admiration générale pour les conquérans, & même pour ces hommes d'état, dont les projets, quoique dénués de justice, étoient vastes & hardis, comme ceux des cardinaux de Richelieu & de Retz. Les objets de l'avarice & de l'ambition ne diffèrent que parce que les uns sont grands & les autres petits. Une petite somme est pour un avare ce qu'est pour un ambitieux la conquête d'un royaume.

2º. Je dis, en second lieu, qu'il dépend de la précision & de l'exactitude des règles générales de savoir si elles doivent être entièrement le principe de notre conduite.

Les règles générales de presque toutes les vertus, celles qui déterminent les devoirs de la prudence, de la générosité, de la reconnaissance & de l'amitié, manquent à bien des égards de précision & d'exactitude ; elles sont sujettes à nombre d'exceptions, & il faut tant de modifications, qu'il n'est guères possible d'y conformer entièrement sa conduite. Les proverbes communs qui renferment des maximes de prudence, étant fondés sur l'expérience universelle, sont peut-être les meilleures règles générales qu'on puisse donner sur cette vertu. Cependant il est clair que l'on tomberoit dans la pédanterie la plus ridicule & la plus absurde, si on s'y attachoit littéralement & strictement. De toutes les vertus dont les règles soient plus précises & souffrent moins d'exceptions que celles de la reconnaissance. Que nous devions, dès que nous le pouvons, rendre des services équivalens ou même supérieurs à ceux qu'on nous a rendus : c'est une règle qui paroît fort simple & peu sujette à exception. Cependant, pour peu qu'on l'examine, on la trouvera inexacte, insuffisante & sujette à mille ex-

ceptions. Parce que votre bienfaiteur a pris soin de vous pendant votre maladie devez-vous le soigner quand il sera malade ? ou devez-vous reconnoître son attention par quelque service d'un autre genre ? Si votre ami vous prête de l'argent dans un besoin, devez-vous lui en prêter quand il en manque ? combien & quand lui en prêterez-vous ? sera-ce aujourd'hui, demain, ou le mois prochain ? & pour combien de tems le lui prêterez-vous ? Il est évident qu'il n'y a aucune règle générale par laquelle on puisse faire à toutes ces questions une réponse précise & applicable à tous les cas. La différence entre son caractère & le vôtre, entre les circonstances où il se trouve & celles où vous êtes, peut être telle, qu'avec la plus parfaite reconnaissance de votre tort, vous pouvez refuser justement de lui prêter un sol ; & tout au contraire, avec la meilleure envie de lui prêter ou de lui donner même dix fois plus qu'il ne vous a prêté, vous pouvez être accusé justement de la plus noire ingratitude, & de n'avoir pas rempli la centième partie des obligations que vous lui avez. Avec tout cela, comme les devoirs de la reconnaissance sont peut-être les plus sacrés parmi ceux que nous imposent les vertus bienfaisantes, les règles générales qui les déterminent, sont aussi, comme je l'ai déjà dit, les plus exactes. Celles qui président aux actions qu'exigent l'amitié, l'humanité, l'hospitalité, la générosité, sont encore plus vagues & plus indéterminées.

Mais il est une vertu dont les règles générales établissent avec la plus grande précision quelles sont les actions extérieures qu'elle exige. Cette vertu est la justice. Ses règles sont exactes au suprême degré, & n'admettent d'exceptions & de modifications que celles qui peuvent être fixées avec la même certitude & la même rigueur que les règles elles-mêmes, parce qu'elles sont fondées sur les mêmes principes qu'elles. Si je dois à un homme dix livres sterling, la justice veut que je lui rende précisément cette somme, soit au tems convenu, soit quand il me la redemandera. Ce que je dois faire, jusqu'à où je dois le faire, le tems & le lieu où je dois le faire, toute la nature & les circonstances de l'action qui m'est prescrite, sont fixées & déterminées. Ainsi, quoiqu'il puisse y avoir de la délicatesse & de la pédanterie à affecter de suivre trop rigoureusement les règles de la prudence & de la générosité, il n'y en a point à s'attacher strictement aux règles de la justice. On doit au contraire à celles-ci le respect le plus sacré, & les actions que cette vertu demande, ne sont jamais faites si convenablement que quand le principal motif qui nous fait agir, est une vénération religieuse pour les règles qui nous les prescrivent. Dans la pratique des autres vertus nous devons nous gouverner plutôt par une certaine idée de convenance, par un certain goût pour un système particulier de con-

duite, que par aucun égard aux maximes & aux règles, & il faut moins considérer la règle en elle-même, que le but & le fondement de la règle : au lieu que, dans l'observation de la justice, l'homme qui raisne le moins, & qui tient si scrupuleusement aux règles générales, est celui qui est le plus recommandable, & sur lequel on peut le plus compter. Quoique le but des règles de la justice soit de nous empêcher de nuire à notre prochain, ce peut être souvent un crime de les violer, lors même que nous pouvons prétendre, avec quelque apparence de raison, qu'en les violant nous ne faisons tort à personne. Celui qui commence à chicaner à l'insti, ne s'écartera qu'intérieurement, devient assez souvent, dès-là même, un malhonnête homme. Dès l'instant où il songe à se départir de l'attachement le plus ferme & le plus solide à ce que lui prescrivent ces inviolables préceptes, il ne mérite plus la confiance de personne, & on ne sauroit dire à quel degré de scélératesse il s'arrivera point. Un voleur croit qu'il ne fait pas de mal en dérochant à des gens riches des choses dont ils peuvent se passer, & qu'ils ne sauront peut-être jamais leur avoir été volées. L'adultère s'imagine qu'il n'en fait pas non-plus quand il séduit la femme de son ami, pourvu que le mari ne soupçonne rien de l'intrigue, & que la paix reste dans la famille. Quand nous commençons une fois à donner dans ces raffinements, il n'y a point de crime si énorme dont nous ne soyons capables.

Les règles de la justice peuvent être comparées avec celles de la grammaire, & les règles des autres vertus avec celles que donne la critique pour atteindre à l'élégance & au sublime dans la composition. Les unes sont exactes, précises & indispensables ; les autres sont vagues, fautes & indéterminées, & nous représentent plutôt une idée générale de la perfection à laquelle nous devons aspirer, qu'elles ne nous fournissent des moyens sûrs & infallibles d'y arriver. Un homme peut apprendre à écrire grammaticalement, sans faire une seule faute contre les règles, & peut être lui apprendroit-on de même à être juste. Mais il n'y a point de règles qui nous mènent infalliblement à écrire d'une manière élégante ou sublime, quoiqu'il y en ait quelques-unes à l'aide desquelles nous pouvons rectifier & fixer en quelque sorte les idées vagues que nous aurions eues sans cela touchant ces perfections du style ; & il n'y a point de règles non-plus dont la connoissance nous mène infalliblement à nous conduire en tout avec prudence, ni à faire du bien, ni à montrer de la grandeur d'âme à propos, quoiqu'il y en ait quelques-unes qui peuvent servir à corriger & à fixer, à certains égards, les idées imparfaites que nous aurions eues sans cela de ces vertus.

Il peut arriver qu'avec la meilleure & la plus forte envie de mériter l'approbation, nous nous trompions

trompions sur les règles de conduite, & qu'ainsi nous soyons égarés par le principe même qui doit nous servir de boussole. En vain nous attendrions-nous alors que les hommes approuvassent entièrement nos démarches, ils ne peuvent entrer dans cette idée absurde de devoir qui nous a fait agir, ni ratifier aucune des actions qu'elle a produit. Il y a néanmoins quelque chose de respectable dans la conduite de celui qui se détourne ainsi dans le chemin du vice par un faux sentiment du devoir, ou par ce que nous appelons une conscience erronée. Quelque fatale que puisse être son erreur, il trouvera encore dans les cœurs généreux & humains de la commisération plutôt que de la haine & du ressentiment. Ils plaindront la faiblesse de la nature humaine, qui nous expose à de si malheureuses illusions, lors même que nous tendons le plus sincèrement à la perfection, & que nous nous efforçons de suivre les meilleurs principes qui puissent nous diriger. Les fausses notions de religion sont presque les seules causes qui puissent occasionner cette espèce de dépravation dans nos sentimens naturels, & ce principe qui donne la plus grande autorité aux règles du devoir, est le seul capable de fausser & de défigurer considérablement les idées que nous avons d'elles. En toute autre rencontre, le sens commun suffit pour nous faire arriver, sinon à la convenance la plus exquise, du moins à quelque chose qui n'en sera pas fort éloigné; &, pourvu que nous ayons sérieusement la volonté de bien faire, notre conduite en gros sera toujours louable. Tout le monde convient que la première règle du devoir est d'obéir à Dieu; mais il y a une étrange différence entre les opinions sur les commandemens particuliers qui peuvent émaner de sa volonté. C'est pourquoi il faut user en ceci de la plus grande indulgence & de la plus grande tolérance; car, quoique le maintien de la société demande que les crimes soient punis quels qu'en aient été les motifs, un honnête homme les punira toujours avec répugnance, lorsqu'ils partent évidemment des notions fausses touchant les devoirs de la religion. Il ne sentira jamais contre ceux qui les ont commis, cette indignation qu'il sent contre les autres criminels; il les plaindra plutôt, & il ira même quelquefois jusqu'à admirer leur constance malheureuse & leur grandeur d'âme dans le remède même qu'il les punit. La Tragedie de Mahomet, une des plus belles de M. de Voltaire, nous représente fort bien quels doivent être nos sentimens pour les crimes nés de semblables motifs. Dans cette pièce on voit deux jeunes gens de différents sexe, avec les dispositions les plus innocentes & les plus vertueuses, & sans autre faiblesse que celle qui nous les rend plus chers, je veux dire, la tendresse qu'ils ont l'un pour l'autre; on voit, dis-je, ces deux jeunes gens portés, par l'instigation des plus puissans motifs d'une

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

fausse religion, à commettre un meurtre abominable qui choque tous les principes de la nature humaine: la victime que Dieu marque pour ce sacrifice, qu'il exige de leurs mains, & qu'il leur ordonne d'immoler, est un vénérable vieillard qui leur a témoigné à tous deux la plus tendre affection, pour lequel ils ont conçu la plus haute estime & la plus profonde vénération, quoiqu'il soit l'ennemi déclaré de leur culte, & qui enfin étoit réellement leur père, quoiqu'ils n'en fussent même rien. Prêts à exécuter ce crime, ils sont tourmentés par tous les divers & cruels mouvemens qui naissent du combat le plus violent entre des idées & des sentimens contraires; savoir d'une part l'idée de la nécessité de remplir un devoir indispensable de religion, & de l'autre la compassion, la reconnaissance, le respect pour le grand âge, & l'amour pour la vertu & l'humanité du personnage qu'ils vont sacrifier. La représentation de ces différens mouvemens forme un des plus intéressans spectacles, & peut-être le plus instructif qui ait jamais été mis sur aucun théâtre. A la fin le rigoureux sentiment du devoir triomphe de toutes les aimables faiblesses de la nature: ils commettent le crime qui leur est ordonné; mais, immédiatement après, ils reconnoissent leur erreur, ils découvrent l'impollution qui les avoit trompés, & l'horreur, le remords & le ressentiment les déchirent. Ce que nous sentons pour ces deux infortunés, nous devons le sentir pour tous ceux qui s'égareront ainsi par des motifs religieux, bien entendu que nous soyons certains que la religion ne sert pas de prétexte pour couvrir quelque une des plus détestables des passions humaines.

Comme un homme peut faire une mauvaise action par un faux sentiment du devoir, ainsi la nature peut quelquefois prendre le dessus, & le porter à en faire une bonne contre ce faux sentiment. Pour lors nous ne pouvons être fâchés que le motif qui, selon nous, devoit prévaloir, prévienne en effet, quoique la personne même soit assez foible pour penser autrement. Mais, comme sa conduite n'est qu'un effet de sa faiblesse, & nullement une suite de ses principes, nous sommes bien éloignés de lui rien accorder d'approuvant d'une approbation complète. Un catholique bigot, qui, durant le massacre de la sainte Barthelemy, auroit été touché d'une compassion assez vive pour sauver quelques malheureux protestans contre l'opinion où il étoit qu'il devoit les exterminer, n'auroit pas eu droit aux applaudissemens que nous lui aurions donnés s'il avoit exercé la même générosité par principe, & avec une pleine approbation de lui-même. La douceur de son caractère pourroit nous plaire, mais nous ne laisserions pas de le regarder avec une sorte de pitié qui est incompatible avec l'admiration que s'attire la perfection de la vertu. C'est la même chose pour toutes les autres passions. Leur

Tome II.

O

énergie ne nous fait aucune peine, quand elle est convenable, & qu'elles triomphent à propos des fausses idées du devoir qui porteroient à les réprimer. Un quaker dévot qui viendroit de recevoir un soufflet fut une joue, & qui, au-lieu de tendre l'autre, oublieroit l'interprétation littérale du précepte de notre Sauveur, au point de donner une bonne correction à celui qui l'auroit insulté, ne nous seroit point désagréable. Sa promptitude nous divertirait & nous seroit rire, & nous l'en aimierions davantage; mais nous ne le regarderions nullement avec le respect & l'estime qui paroissent dues à celui qui, en pareilles circonstances, auroit agi convenablement par un juste sentiment de ce qu'il étoit à propos de faire. Il n'y a point d'action qui puisse être appelée proprement *vertueuse*, hors celles qui sont accompagnées de l'*approbation* de soi-même.

Après la question touchant la nature de la vertu, la plus importante de la Philosophie morale est celle qu'on fait sur le principe de l'*approbation*, sur le pouvoir ou la faculté de l'âme qui nous rend certains caractères agréables ou désagréables; qui nous fait prescrire une sorte de conduite à une autre; qui est cause que nous appelons l'une *bonne* & l'autre *mauvaise*, & que nous regardons comme l'objet de l'*approbation*, de l'honneur & de la récompense, & l'autre comme celui du blâme, de la censure & du châtiment.

On a donné trois différentes explications de ce principe de l'*approbation*. Selon quelques-uns nous approuvons ou nous désapprouvons tant nos propres actions que celles des autres par le seul amour de nous-mêmes, ou parce que nous avons quelque idée qu'elles tendent à notre bonheur ou à notre désavantage: selon d'autres, c'est la raison ou la même faculté par laquelle nous distinguons le vrai du faux, qui nous fait distinguer aussi dans les actions & les affections ce qui est convenable d'avec ce qui ne l'est pas. D'autres veulent enfin que cette distinction soit entièrement l'effet d'un sentiment ou d'un sens immédiat, & qu'elle naisse de la satisfaction ou du dégoût que la vue de certaines actions ou affections nous inspire. L'amour de soi, la raison & le sentiment sont donc les trois sources différentes qui ont été marquées pour le principe de l'*approbation*.

Avant de rendre compte de ces trois systèmes, il faut observer que la décision de cette seconde question, quoique de la plus grande importance dans la spéculation, n'importe en rien dans la pratique. La question, touchant la nature de la vertu, influe nécessairement dans plusieurs cas sur les idées du bien & du mal, effet que ne sauroit avoir celle qui regarde le principe de l'*approbation*. Savoir quel est le jeu ou le mécanisme qui produit ces idées ou sentiments; c'est un sujet qui n'intéresse que la curiosité philosophique.

I.

Des systèmes qui assignent l'amour de soi pour principe de l'approbation.

Ceux qui donnent l'amour de soi pour principe de l'*approbation*, ne s'y prennent pas de la même manière, & il y a beaucoup d'inexactitude & de confusion dans leurs systèmes. Selon M. Hobbes, & plusieurs de ceux qui tiennent son opinion, l'homme est poussé à se réfugier en société, non par aucun amour pour ses semblables, mais parce que, sans leur assistance, il ne peut vivre en sûreté ni à son aise. Par cette raison la société lui devient nécessaire & tout ce qui tend à la faire prospérer, il le regarde comme ayant un rapport éloigné avec son propre intérêt, de même qu'il trouve nuisible & dangereux pour lui-même tout ce qui tend à la troubler ou à la détruire. La vertu étant le grand soutien, & le vice le grand perturbateur de la société humaine, il n'y a point d'homme à qui la vertu ne plaise & que le vice ne choque, parce qu'il n'y a point d'homme qui n'attende de l'une la prospérité, & qui ne craigne de l'autre la défordre & la ruine de ce qui est si nécessaire pour son bien-être & la sûreté de son existence.

J'ai déjà observé que, quand on y réfléchit de sang-froid & philosophiquement, on ne peut douter que la vertu n'emprunte une grande beauté, & le vice une grande difformité, l'une de ce qu'elle tend à maintenir, & l'autre de ce qu'il tend à troubler l'ordre de la société. Si nous contemplons la société même dans un certain jour abstrait & philosophique, elle nous paroît comme une grande & immense machine dont les mouvements réguliers & harmonieux produisent mille charmans effets. Comme dans une belle & noble machine qui seroit l'ouvrage de l'art, tout ce qui tendroit à faciliter & adoucir ses mouvements, tireroit de là une certaine beauté; & qu'au contraire ce qui tendroit à les gêner, nous déplairoit par la raison opposée: de même, la vertu qui est, pour ainsi dire, le beau poli des roues & des ressorts qui font mouvoir la société; nous plaît nécessairement, tandis que le vice, semblable à la rouille qui empêche l'accord & le jeu, nous choque infailliblement. Ainsi cette explication, tant qu'elle tire l'origine de l'*approbation* & du blâme de la considération pour l'ordre social, retombe dans le principe qui met la beauté dans l'utilité, principe que j'ai développé dans une autre occasion; & c'est là ce qui donne à ce système toute son apparence de probabilité. Lorsque ces auteurs décrivent les avantages innombrables de la vie polie & sociale sur la vie sauvage & solitaire, lorsqu'ils s'étendent sur la nécessité de la vertu & du bon ordre, pour maintenir la première,

& qu'ils démontrent comment le règne du vice & la défobéissance aux loix nous feroit inmanquablement retomber dans la seconde; le lecteur, charmé de la nouveauté & de la grandeur de ces vices qui s'ouvrent devant lui, découvre clairement une nouvelle beauté dans la vertu, & une nouvelle diffinité dans le vice qu'il n'avoit pas encore apperçue, & il est communément si enchanté de cette découverte, qu'il oublie de faire la réflexion que cette vue politique ne s'étant jamais présentée à lui auparavant, elle ne peut être le fondement de l'approbation & de l'improbation qu'il a données jusqu'alors à ces différentes qualités.

D'un autre côté, en déduisant de l'amour de soi, l'intérêt que nous prenons au bien-être de la société, & l'estime que nous avons en conséquence pour la vertu, ces auteurs n'entendent point que les applaudissemens que nous donnons à la vertu de Caton, ni l'horreur que nous avons pour la scélératesse de Catilina, soient des sentimens produits par l'idée de quelque avantage ou désavantage qui nous en revienne. Selon eux, nous n'estimons point un caractère vertueux, & nous ne blâmons point un caractère déréglé, parce que nous concevons que la prospérité ou le renversement de la société dans des tems & des nations fort éloignés de nous puisse influer sur le bonheur ou le malheur de notre vie. Jamais ils n'ont imaginé que nos sentimens fussent fondés sur un bien ou un mal actuel que nous supposons que ces caractères nous fassent, mais sur celui qu'ils nous auroient fait, si nous avions vécu de leur tems, ou sur celui qu'ils pourroient nous faire, s'ils existoient dans le nôtre. L'idée que ces auteurs cherchoient en tâtonnant, qui étoit si près d'eux, & qu'ils n'ont pu démêler distinctement, n'est autre chose que cette sympathie indirecte, avec la gratitude ou le ressentiment de ceux qui ont retiré le profit ou effuyé le dommage résultant de ces caractères opposés. C'est-là ce qu'ils nous ont montré confusément, lorsqu'ils ont dit que ce n'étoit point ce que nous y gagnions ni ce que nous en souffrions qui excitoit notre applaudissement ou notre indignation, mais ce que nous pouvions gagner ou souffrir, si nous étions dans le cas de vivre avec d'aussi bons ou d'aussi méchans personnages.

La sympathie cependant ne peut être regardée en aucun sens comme un principe intéressé. On peut prétendre que, quand je sympathise avec votre affliction ou votre indignation, l'émotion que j'éprouve est finnée sur l'amour de moi-même, parce qu'elle vient de ce que je rapporte le cas à moi-même, de ce que je me mets dans votre situation, & que de là je conçois comment je serois affecté dans les circonstances où vous êtes; mais, quoique l'inn dife très-proprement que la sympathie naît d'un changement imaginaire de situation avec la personne principalement intéressé-

fée; ce changement imaginaire n'est pas supposé m'arriver dans ma propre personne & dans mon caractère, mais dans celui de l'homme avec lequel je sympathise. Lorsque je m'afflige avec vous de la perte de votre fils unique, pour entrer dans votre peine, je ne considère pas ce que je souffrirais, moi qui suis d'un tel caractère & d'une telle profession, si j'avois un fils, & qu'il vint malheureusement à mourir; mais je considère ce que je souffrirais, si j'étois réellement vous, & je ne change pas seulement de circonstances, mais de personne & de caractère avec vous. Dans ma douleur, tout est donc pour vous, & il n'y a rien pour moi; ma douleur n'est donc pas intéressée. Le moyen de qualifier de passion intéressée celle qui s'occupe entièrement de ce qui vous touche, & qui ne suppose pas même l'imagination de quelque chose qui m'est arrivé, ou qui ait rapport à moi, tant que je suis une telle personne & d'un tel caractère? Un homme peut sympathiser avec une femme en couche, quoiqu'il soit impossible qu'il se conçoive jamais comme souffrant les douleurs de l'enfantement dans sa propre personne & dans son caractère. Il me paroît, que ce sont quelques notions confuses du système de la sympathie, malgré cela, mal vu & mal entendu, qui ont fait éclore celui qui rend compte de la nature humaine, & qui explique tous ses sentimens & ses affections par l'amour de soi; système qui a fait beaucoup de bruit dans le monde, mais qui n'a jamais été, que je sache, pleinement & clairement développé.

I I.

Des systèmes qui assignent la raison pour principe de l'approbation.

On sait, selon la doctrine de M. Hobbes, que l'état de nature est un état de guerre, & qu'intérieurement, à l'insinuation du gouvernement civil, il ne pouvoit y avoir de société sûre & paisible entre les hommes; ainsi, selon lui, conserver la société, est la même chose que conserver le gouvernement civil, comme détruire l'une, est la même chose que détruire l'autre. Or, l'existence du gouvernement civil dépend de l'obéissance au magistrat suprême. Plus d'autorité dans ce magistrat, plus de gouvernement. Comme donc la conservation de nous-mêmes nous apprend à applaudir à tout ce qui tend au bien-être de la société, & à blâmer tout ce qui tend à lui nuire; ce même principe, si nous voulons raisonner & parler conséquemment, doit nous faire approuver dans toutes les occasions l'obéissance au magistrat civil, & blâmer toute défobéissance & toute rébellion: les idées de ce qui est louable ou blâmable doivent être les mêmes que celles de ce qui est conforme ou contraire à la volonté du souverain; d'où il suit que les loix, portées par le souve-

xain ou le magistrat civil, doivent être regardées comme les seules & dernières règles du juste & de l'injuste, du bien & du mal moral.

L'intention de M. Hobbes en répandant ces notions, étoit, comme il en convenoit lui-même, de soumettre la conscience des hommes au pouvoir civil & de la soustraire au pouvoir des ecclésiastiques, dont l'exemple de son temps lui faisoit regarder l'ambition turbulente comme la principale source des désordres qui arrivent dans la société. Aussi sa doctrine révolta sur-tout les théologiens qui exhalèrent leur indignation contre lui avec beaucoup d'agreur & de fiel. Elle déplut également aux partisans de la saine morale, en ce qu'elle supposoit qu'il n'y avoit point de distinction naturelle entre le juste & l'injuste; mais qu'ils étoient muables & dépendans de la volonté arbitraire du magistrat civil. Son système fut donc attaqué de toutes parts & avec toutes fortes d'armes, par la sage raison aussi bien que par des déclamations furieuses.

Pour réfuter une doctrine si odieuse il falloit prouver qu'avant toute loi ou institution positive, l'ame est naturellement douée d'une faculté par laquelle elle distingue dans certaines actions & affections les qualités de juste, de louable & de vertueuse, & dans d'autres celles d'injuste, de blâmable & de vicieuse.

La loi, comme l'observe judicieusement le docteur Cudworth, ne peut être originairement la source de ces distinctions. Car en supposant une telle loi, il doit être ou juste ou indifférent de lui obéir. S'il est indifférent de lui obéir, il est évident qu'elle ne peut être la source de ces distinctions; elle ne peut pas l'être non plus s'il est juste de lui obéir & injuste de lui désobéir, puisque cela suppose manifestement des notions ou des idées antérieures du juste & de l'injuste aux-quelles se trouvent conformes celles de l'obéissance & de la désobéissance à la loi.

L'ame ayant donc une notion de ces distinctions avant toute loi, il sembloit que ce fût une conséquence nécessaire que cette notion vint de la raison qui lui montreroit la différence entre le juste & l'injuste, comme elle lui montre celle qui est entre le vrai & le faux; & cette conclusion vraie à certains égards, mais plutôt précipitée dans d'autres, fut aisément reçue dans un temps où la science abstraite de la nature humaine étoit seulement dans son berceau, & où les différentes fonctions & exercices des diverses facultés de l'ame n'avoient pas encore été approfondies ni distinguées avec soin. Lorsqu'on poussa cette controverse avec M. Hobbes avec la plus grande chaleur & la plus grande vivacité, on ne songea pas qu'il fût possible de supposer une autre faculté dont l'ame eût ces idées. Ce fut donc alors la doctrine populaire, que l'essence de la vertu & du vice ne consistoit point dans la conformité ou la contra-

riété des actions humaines avec la loi d'un supérieur, mais dans leur conformité ou leur opposition à la raison, qui fut ainsi considérée comme la source originale du principe de l'approbation.

Il est vrai à certains égards que la vertu consiste dans la conformité avec la raison, & cette faculté peut justement passer dans un sens pour la source & le principe de l'approbation & du blâme & de tous les jugemens solides que nous portons du juste & de l'injuste. C'est par la raison que nous découvrons ces règles générales de justice qui doivent diriger nos actions, & c'est par elle que nous formons ces idées plus vagues & plus indéterminées de ce qui est prudent, décent, généreux ou noble, idées que nous portons constamment avec nous, & sur lesquelles nous tâchons, autant que nous pouvons, de modeler notre conduite. Les maximes générales de la morale ainsi que toutes les autres maximes générales sont le fruit de l'expérience & de l'induction; nous observons dans un grand nombre de cas particuliers ce qui plaît ou déplaît à nos facultés morales, ce qu'elles approuvent ou désapprouvent, & de cette expérience nous en tirons & établissons par induction ces règles générales: or l'induction est toujours regardée comme une opération de la raison; on s'exprime donc avec beaucoup de justesse quand on dit que c'est de la raison que nous tenons ces idées & ces maximes générales: or c'est par elles que nous réglons la plus grande partie de nos jugemens moraux qui seroient extrêmement incertains & précaires, s'ils dépendoient entièrement d'une chose aussi variable que le sentiment immédiat dans lequel les atérations de la santé & de l'humour peuvent produire des changemens si essentiels. Comme donc nos jugemens les plus certains touchant le juste & l'injuste, ou le bien & le mal moral, sont réglés par les maximes & les idées que nous formons par une induction de la raison, on peut dire très-proprement que la vertu consiste dans l'accord & la conformité avec la raison; & jusques-là cette faculté peut être considérée comme la source & le principe de l'approbation & du blâme.

Mais quoique la raison soit indubitablement la source des règles générales de la morale & de tous les jugemens moraux que nous formons par leur moyen, il est absurde & intelligible de supposer que les premières perceptions du juste & de l'injuste émanent de la raison, même dans les cas particuliers dont l'expérience sert à former les règles générales. Ces premières perceptions, ainsi que toutes les autres expériences sur lesquelles sont fondées toutes les espèces de règles générales, ne peuvent être l'objet de la raison, mais le sont nécessairement du sentiment & de la sensation immédiate. C'est d'après un grand nombre d'exemples où nous avons trouvé qu'une telle conduite plaît toujours à l'ame, & que telle

autre lui déplait constamment que nous établissons les règles générales de la morale ; mais la raison ne peut rendre aucun objet agréable ou désagréable par lui-même ; elle nous montrera bien que cet objet est le moyen qui mène à un autre qui plaît ou déplait naturellement , & peut ainsi le rendre agréable ou désagréable pour l'amour de quelqu'autre chose ; mais rien n'est agréable ou désagréable par soi-même , qui ne le soit par le sentiment ou la sensation immédiate. Par conséquent si la vertu dans chaque exemple particulier nous plaît nécessairement par elle-même , & si le vice déplait aussi par lui-même , c'est le sentiment immédiat qui nous attache à l'une & qui nous éloigne de l'autre.

Le plaisir & la douleur sont les grands objets du desir & de l'aversion ; mais ce n'est point la raison , c'est le sentiment & la sensation immédiate qui les distinguent. Donc si la vertu est désirable par elle ou pour elle-même & que le vice soit de même un objet d'aversion , ce ne peut être la raison mais le sentiment & la sensation immédiate qui distinguent originairement ces différentes qualités.

Cependant comme la raison peut être justement appelée en un sens le principe de l'approbation & de la désapprobation , ces sentiments ont été long-tems regardés, faute d'attention, comme provenant des opérations de cette faculté. Le docteur Hutcheson a le mérite d'avoir été le premier qui ait distingué avec précision comment on peut dire que toutes les distinctions morales viennent de la raison , & comment elles sont fondées sur le sentiment & la sensation immédiate. Dans ses éclaircissements sur le sens moral , il a développé cette matière si complètement & avec tant d'évidence , que s'il reste encore aucun doute là-dessus , je ne puis l'imputer qu'à un défaut d'attention pour ce qu'a dit cet auteur , ou à un attachement superstitieux pour certaines formules d'expressions , foiblesse qui n'est pas rare parmi les savans , spécialement dans des sujets aussi essentiellement intéressans que celui-ci , dans lequel un homme vertueux a de la peine à renoncer à la propriété ou l'usage d'une seule phrase à laquelle il est accoutumé.

III.

Des systèmes qui assignent le sentiment pour principe de l'approbation.

On peut partager ces systèmes en deux différentes classes.

1°. Selon quelques-uns le principe de l'approbation est fondé sur un sentiment d'une nature particulière , sur un pouvoir de perception que l'ame exerce à la vue de certaines actions ou affections dont celles qui affectent agréablement

cette faculté reçoivent le caractère de justes , louables , vertueuses , & celles qui l'affectent désagréablement , celui d'injustes , blâmables & vicieuses. Ce sentiment étant d'une nature essentiellement distincte de tout autre & l'effet d'un pouvoir particulier de perception , ils lui donnent un nom particulier & l'appellent *sens moral*.

2°. Selon d'autres , pour expliquer le principe de l'approbation il est inutile de supposer une nouvelle faculté d'apercevoir , inconnue auparavant. Ils pensent que la nature agit ici , comme par-tout ailleurs , avec la plus stricte économie , & produit une multitude d'effets par une seule & même cause , & ils croyent que le pouvoir de la sympathie , reconnu de tous tems , & dont l'ame est manifestement pourvue , suffit pour rendre raison de tous les effets attribués à cette faculté particulière.

Le docteur Hutcheson a pris beaucoup de peine pour prouver que le principe de l'approbation n'est point fondé sur l'amour de soi ; il a démontré aussi qu'il n'étoit point l'effet d'aucune opération de la raison ; après quoi il ne restoit plus , selon lui , qu'à le supposer , une faculté d'une nature particulière , dont l'ame est douée pour produire ce seul particulier & important effet. L'amour de soi & la raison étant exclus , il ne lui est pas venu dans l'esprit qu'il y eût dans l'ame aucune faculté connue qui fût capable de répondre à ce but.

Il appelloit sens moral ce nouveau pouvoir de perception & lui supposoit quelque analogie avec les sens extérieurs. Comme en affectant ceux-ci , les objets qui nous environnent paroissent posséder les qualités du son , du goût , des odeurs & des couleurs , de même les diverses affections de notre ame en faisant une certaine impression sur cette faculté particulière , semblent posséder les différentes qualités d'aimables , ou odieuses , de vertueuses ou vicieuses , de justes ou injustes.

Les divers sens ou pouvoirs de perception d'où l'ame reçoit toutes ses idées simples , sont , dans ce système , de deux espèces différentes. Ceux de la première y sont appelés sens directs & antécédens ; ceux de la seconde , sens réfléchis & conséquens. Les sens directs sont ces facultés dont l'ame reçoit la perception de cette espèce de chose , qui ne supposent point la perception antérieure d'aucune autre chose. Ainsi les sons & les couleurs sont des objets des sens directs ; car l'ouïe d'un son ou la vue d'une couleur ne présuppose pas la perception antérieure d'aucun autre objet ou qualité. Les sens réfléchis ou conséquens , sont ces facultés d'où l'ame reçoit la perception de cette autre espèce de chose dont l'idée suppose la perception antérieure de quelque autre. Ainsi l'harmonie & la beauté sont des objets des sens réfléchis. Car pour avoir la

perception de l'harmonie d'un son & de la beauté d'une couleur, il faut avoir auparavant celle du son & de la couleur. Le sens moral est comme une faculté de ce genre. Cette faculté, que M. Locke appelle *réflexion*, & d'où il fait dériver toutes les idées simples des passions & émotions de notre ame, est, selon le docteur Hutcheson, le sens interne direct; celle par laquelle nous appercevons la beauté ou la laideur, la vertu ou le vice de ces différentes passions ou émotions, & le sens interne réfléchi.

Le docteur Hutcheson tâche d'étayer encore son système en faisant voir qu'il est conforme à l'analogie de la nature, & que l'ame est douée de plusieurs autres sens réfléchis exactement semblables au sens moral, tels que le sens de la beauté & de la difformité des objets extérieurs, le sens public par lequel nous sympathisons avec le bonheur ou le malheur de nos semblables, le sens de la honte, ceux de l'honneur & du ridicule.

Mais malgré tous les efforts de ce philosophe ingénieux pour prouver que le principe de l'*approbation* est fondé sur un pouvoir particulier de perception qui a quelque analogie avec les sens extérieurs, il y a certaines conséquences de son système qu'il avoue être justes, & qui passeroient peut-être dans l'esprit de bien de gens pour en être une réfutation suffisante. Il reconnoît que les qualités qui appartiennent aux objets d'un sens ne peuvent être attribuées à ce sens même sans tomber dans la plus grande absurdité. Qui s'est jamais avisé d'appeler le sens de la vue *blanc* ou *noir*; *grave* ou *aigu* celui de l'ouïe; *doux* ou *amer* celui du goût? Or il est, selon lui, également absurde d'appeler nos facultés morales, vertueuses ou vicieuses, bonnes ou mauvaises, parce que ces qualités appartiennent aux objets de ces facultés, & non à ces facultés elles-mêmes. Par conséquent, si un homme étoit constitué de façon à approuver la cruauté & l'injustice comme les plus hautes vertus, & à blâmer l'équité & l'humanité comme les vices les plus méprisables, une telle constitution d'esprit pourroit être à la vérité regardée comme pernicieuse, tant à l'individu qu'à la société, & d'ailleurs comme étrange en elle-même, surprenante & contre-nature; mais on ne pourroit, sans la plus grande absurdité, la nommer *vicieuse* ou *moralement mauvaise*.

Cependant si nous voyions un homme qui pousât des cris d'admiration & d'applaudissement à une exécution injuste & barbare commandée par quelque insolent tyran, nous ne croirions pas que ce fût une grande absurdité que d'appeler cette conduite vicieuse & moralement mauvaise au suprême degré, quoiqu'elle n'annonçât que des facultés morales dépravées, & une impérieuse & absurde *approbation* donnée à cette

action horrible, comme si elle étoit grande, noble & magnanime. Je pense qu'à la vue d'un tel spectateur notre cœur oublieroit pour un moment sa sympathie avec le malheureux patient, pour ne sentir que l'horreur & l'exécration qu'inspiroient un monstre si abominable. Nous le détesterions encore plus que le tyran même, qui, poussé peut-être par les violentes passions de la jalousie, de la peur & du ressentiment, seroit encore plus excusable que lui, dont les sentiments seroient absolument sans cause & sans motif, & par conséquent plus complètement détestables. Il n'y a point de perversité de sentiment & d'affection dans laquelle nous soyons plus éloignés d'entrer, & que notre cœur rejette avec plus de haine & d'indignation que celle-là; & bien loin de regarder simplement une telle constitution d'esprit comme étrange & dangereuse, mais nullement comme vicieuse ou moralement mauvaise, nous la regarderions plutôt comme le dernier & le plus affreux période de la corruption morale.

Des sentimens moraux droits & corrects nous paroissent, au contraire, louables & moralement bons à un certain degré. Celui qui dans toutes les occasions proportionne avec la plus grande exactitude ses éloges & sa censure à la valeur ou à l'indignité de l'objet, semble mériter quelque approbation. Il régit dans ses jugemens une précision délicate que nous admirons; ils servent de règles aux nôtres; & par leur justesse rare & extraordinaire ils excitent notre surprise & notre applaudissement. Nous ne pouvons, à la vérité, nous assurer toujours que sa conduite réponde à la précision & à l'exactitude de ses décisions sur la conduite des autres; pour être vertueux il faut de la résolution & de l'habitude dans l'ame, aussi bien que de la délicatesse dans les sentimens; & malheureusement ces premières qualités manquent assez souvent à ceux qui portent la dernière à son plus haut point de perfection; cependant, malgré les défauts dont cette disposition d'esprit est quelquefois accompagnée, on peut dire qu'elle est incompatible avec les crimes grossiers & le plus heureux fondement sur lequel on puisse élever l'édifice de la vertu la plus parfaite. Il y a bien des gens qui, avec de la bonne volonté & une sérieuse envie de s'acquitter de tout ce qu'ils croient être de leur devoir, ne laissent pas d'être désagréables par le peu de délicatesse qu'ils ont dans leurs sentimens moraux.

On dira peut-être que quoique, le principe de l'approbation ne soit pas fondé sur un pouvoir de perception analogue aux sens externes, il peut être fondé sur un sentiment particulier qui réponde à cette fin seule & pas à d'autre. L'approbation & l'improbation, dira-t-on, sont certaines sensations ou émotions qui naissent dans l'ame à

la vue de différens caractères & actions ; & comme on pourroit appeller le ressentiment le sens des injures, ou la gratitude le sens des bienfaits, rien n'empêche qu'on n'appelle ces émotions le sens du juste & de l'injuste, ou le sens moral.

Quoique cette manière d'exposer les choses ne soit pas sujette aux mêmes objections que la précédente, elle est sujette à d'autres qui sont également sans réplique.

Premièrement quelques variations qui arrivent dans une émotion particulière, elle conserve toujours les traits généraux qui la distinguent d'une émotion de tout autre genre, & ces traits généraux sont toujours plus frappans & plus remarquables que les changemens qu'elle éprouve dans les cas particuliers. Ainsi la colère est un genre d'émotion particulier, & en conséquence ses traits généraux sont toujours plus faciles à saisir que ses variations dans ses différentes espèces. La colère contre un homme diffère sans doute de la colère contre une femme, & celle-ci de la colère contre un enfant, comme tout homme attentif peut aisément l'observer ; mais dans ces cas ce sont toujours les traits généraux de la passion qui dominent : pour les distinguer il ne faut ni une grande finesse d'observation, ni une attention fort délicate ; au-lieu qu'il en faut pour discerner leurs variations. Si donc l'approbation & l'improbation étoient, comme la gratitude & le ressentiment, des émotions d'un genre particulier distinctes de tout autre genre, dans toutes les variations qu'elles pourroient subir, elles devroient retenir les traits généraux qui en font une émotion de tel genre particulier clairement & visiblement distinct de tout autre genre ; or il n'en est pas ainsi dans le fait. Si nous prenons garde à ce que nous sentons dans les différentes occasions où nous approuvons ou blâmons, nous trouverons que notre émotion dans un cas n'est pas du tout la même que dans un autre cas, & qu'on ne peut découvrir entr'elles des traits communs. Ainsi l'approbation avec laquelle nous voyons un sentiment tendre, d'licet & humain, est tout-à-fait différente de celle qu'emporte la vue d'un autre sentiment qui nous paroit grand, courageux ou magnanime. L'approbation de l'une & de l'autre peut être également complète & entière ; mais l'un repand de la douceur dans notre ame & l'autre nous élève, & ils produisent en nous des mouvemens qui ne se ressemblent point : or c'est ce qui doit arriver nécessairement dans le système que j'ai tâché d'établir ; comme les émotions de la personne que nous approuvons sont totalement opposées ; & que notre approbation vient de la sympathie avec ces émotions contraires, ce que nous sentons dans une occasion ne peut avoir la moindre ressemblance avec ce que nous sentons dans l'autre ; ce qui seroit impossible si l'approbation consistoit dans une émotion particulière, qui n'auroit rien de com-

mun avec les sentimens que nous approuvons, mais qui naitroit à la vue de ces sentimens, comme toute autre passion à la vue de l'objet qui lui est propre. C'est la même chose par rapport à l'improbation ; l'horreur que nous avons pour la cruauté n'a pas la moindre ressemblance avec le mépris de la bassesse ; & l'opposition que nous sentons à la vue de ces deux différens vices, entre nous & la personne que nous blâmons, est d'une espèce tout-à-fait différente.

Secondement, j'ai déjà observé que non-seulement les diverses passions ou affections du cœur humain qu'on approuve ou qu'on blâme paroissent moralement bonnes ou mauvaises, mais que l'approbation elle-même nous paroit telle selon qu'elle est juste ou déplacée. Je demanderois donc quelle est, dans ce système, la raison pourquoi nous approuvons ou nous désapprouvons l'approbation même selon qu'elle est bien ou mal fondée. Je pense que la seule réponse raisonnable qu'on puisse faire à cette question, c'est de dire que lorsque l'approbation que donne une personne à la conduite d'un tiers se rencontre avec la nôtre, nous approuvons son approbation, & que nous la regardons en quelque sorte comme moralement bonne ; & qu'au contraire, lorsqu'elle ne s'accorde pas avec nos sentimens, nous la désapprouvons & la regardons en quelque sorte comme moralement mauvaise. Il faut donc convenir qu'au moins dans ce cas l'accord ou l'opposition de sentiment entre l'observateur & la personne observée constitue l'approbation ou l'improbation morale. Or si cela est dans un cas, pourquoi pas dans tout autre ? A quoi bon imaginer un nouveau pouvoir de perception pour expliquer ces sentimens ?

J'objecterois encore, contre tout système qui fait dépendre le principe de l'approbation d'un sentiment particulier distingué de tout autre, qu'il est bien étrange qu'un pareil sentiment, qui, dans les vues de la providence, devroit, sans doute, être la banisule de la nature humaine, ait été inconnu jusqu'à présent, & qu'il n'ait pas eu de nom dans aucune langue. Le mot de *sens moral* est très-nouveau, & ne peut être encore considéré comme faisant partie de notre langue. Celui d'approbation n'a été détourné à cette signification que depuis quelques années. Dans la propriété du langage nous approuvons ce qui est entièrement à notre satisfaction, comme la forme d'un bâtiment, l'invention d'une machine & le goût d'un mets. Le mot de conscience ne désigne pas immédiatement une faculté morale qui approuve ou désapprouve ; il suppose, à la vérité, l'existence d'une telle faculté, & signifie proprement la persuasion intime d'avoir agi d'une manière contraire ou conforme à sa direction. Lorsque l'amour, la haine, la joie, la tristesse, la gratitude, le ressentiment & tant d'autres passions, qui toutes sont les sujets de

ce principe, ont fait une figure assez considérable dans le monde pour avoir chacune un titre particulier, n'est-il pas étonnant qu'on ait fait si peu d'attention à leur souverain ; qu'excepté un petit nombre de philosophes modernes, pas une ame n'ait forgé qu'il valût la peine de lui donner un nom ?

Lorsque nous approuvons un caractère ou une action, nos sentimens, selon le système que j'ai embrassé, viennent de quatre sources différentes l'une de l'autre à certains égards. 1°. Nous sympathisons avec les motifs de l'agent. 2°. Nous entrons dans la gratitude de celui qui reçoit le bénéfice de l'action. 3°. Nous observons que cette conduite étoit conforme aux règles générales que suivent ordinairement ces deux sympathies. 4°. Et enfin quand nous considérons de telles actions comme faisant partie d'un plan de conduite qui tend au bonheur de la société ou de l'individu, elles nous paroissent tirer de cette utilité une sorte de beauté assez approchante de celle que nous attribuons à une machine bien imaginée. Quand on aura déduit dans un cas particulier tout ce qui procède certainement de l'un ou de l'autre de ces quatre principes, je serai bien aise de savoir ce qui restera, & je confesse volontiers qu'on attribue le surplus au sens moral, ou à quelque autre faculté particulière, pourvu qu'on détermine avec précision quel est ce surplus. S'il existoit un principe particulier tel qu'on suppose le sens moral, on pourroit s'attendre à le sentir quelquefois seul & détaché de tout autre, comme nous sentons souvent la joie & le chagrin, l'espérance & la crainte pures & sans le mélange d'aucune autre émotion ; or c'est ce qui n'arrive point. Je n'ai jamais vu alléguer aucun exemple où l'on puisse dire que ce principe agit seul & sans être mêlé avec la sympathie ou l'antipathie, avec la gratitude ou le ressentiment, avec la perception de la conformité ou de la contrariété avec les règles établies, ou enfin avec ce goût général pour l'ordre & la beauté qu'excitent également les objets animés, & ceux qui ne le sont pas.

Il est un autre système différent de celui que j'ai tâché d'établir, qui prétend expliquer aussi par la sympathie l'origine de nos sentimens moraux. C'est celui qui place la vertu dans l'utilité, & qui rend raison du plaisir que fait au spectateur une qualité utile par la sympathie avec le bonheur de ceux qui en retirent le fruit. Cette sympathie est différente de celle qui nous fait entrer dans la gratitude de la personne qui reçoit le bienfait. C'est le même principe que celui par lequel nous approuvons une machine bien inventée ; mais il n'y a point de machine qui puisse être l'objet des deux dernières sympathies. (*Théorie des sentimens moraux par M. Smith.*)

AVARICE, s. f. Aimer & affectionner les ti-

cheïses, c'est *avarice* ; non-seulement l'amour & l'affection, mais encore tout soin curieux entoux les richesses, sent son *avarice*, leur dispensation même, & la liberté trop attentivement ordonnée & artificielle : car elles ne valent pas une attention ni un soin pénible.

Le desir des biens & le plaisir à les posséder n'ont racine qu'en l'opinion ; le déréglé desir d'en avoir est une gangrène en notre ame, qui, avec une venimeuse ardeur, consume nos naturelles affections, pour nous remplir de virulentes humeurs. Si-tôt qu'elle s'est logée en notre cœur, l'honnête & naturelle affection que nous devons à nos parens & à nos amis, & à nous-mêmes, s'enfuit ; tout le reste, comparé à notre profit, ne nous semble rien : nous oublions enfin & méprisons nous-mêmes notre corps & notre esprit, ces biens, & comme l'on dit, nous vendons notre cheval pour avoir du foin.

Avarice est passion vilaine & lâche des fots populaires, qui estiment les richesses, comme le souverain bien de l'homme, & craignent la pauvreté comme son plus grand mal, ne se contentent jamais des moyens nécessaires, qui ne sont refusés à personne : ils pèsent les biens dedans les balances des orfèvres, mais nature nous apprend à les mesurer à l'aune de la nécessité. Mais quelle folie que d'adorer ce que nature même a mis sous nos pieds, & caché sous terre, comme indigne d'être vu, mais qu'il faut fouler & mépriser ? Ce que le seul vice de l'homme a arraché des entrailles de la terre, & mis en lumière pour s'entretenir, *in lucem prout quæ pugnavimus ex-eutimus : non erubescimus summa apud nos haberi, quæ fuerant ima tetrarum.* La nature semble en la naissance de l'or avoir auanceusement prélagé la misère de ceux qui le devoient aimer : car elle a fait qu'ès terres où il croit, il ne vient ni herbes, ni plantes, ni autre chose qui vaille, comme nous annonçant qu'ès esprits où le desir de ce métal naîtra, il ne demeurera aucune scintille d'honneur ni de vertu ; que se dégrader jusques-là, que de servir & demeurer esclave de ce qui nous doit être sujet : *apud sapientem divitiæ sunt in servitute, apud stultum in imperio.* Car l'avare est aux richesses, non elles à lui, & il est dit avoir des biens comme la fièvre, laquelle tient & gourmande l'homme, non lui elle ; que d'aimer ce qui n'est bon, ni ne peut faire l'homme bon, voire est commun & en la main des plus méchans du monde, qui pervertissent souvent les bonnes mœurs, n'amendant jamais les mauvaises ; sans lesquels tant de sages ont rendu leur vie heureuse, & pour lesquels plusieurs méchans ont eu une mort malheureuse ; bref, attacher le vif avec le mort, comme faisoit Mezentius, pour le faire languir, & plus cruellement mourir, l'esprit avec l'excrément & écume de la terre, & embarrasser son ame en mille tourmens & traverses.

verfes, qu'amène celle paffion amoureuse des biens, & s'empêcher aux fûets & cordages du malin, comme les appelle l'écriture fainte, qui les décrit fort, les appellant iniques, épine, larrons du cœur humain, lacs & filets du diable, idolâtrie, racine de tous maux. Et certes qui verroit auffi-bien que là rouille des conuis qu'engendrent les richesses dedans les cœurs comme leur éclat & splendeur, elles feroient autant haïes, comme elles font aimées : *defunt inopia multa, avaritie omnia; in nullum avarus bonus est, in se peffimus.*

C'est une autre contrainte paffion vicieufe, de haïr & rejeter les biens & richesses, c'est refufer les moyens de bien faire & pratiquer plusieurs vertus, & la peine qui est bien plus grande à bien commander & user des richesses, que de n'en avoir point, fe gouverner mieux en l'abondance, qu'en la pauvreté. En cette-ci n'y a qu'une espèce de vertu, qui est ne ravaller point de courage, mais fe tenir ferme; en l'abondance y en a plusieurs, *temperance, modération, libéralité, diligence, prudence*, &c. Là il n'y a qu'à fe garder, ici il y a auffi à fe garder, & puis à agir. Qui se dépouille des biens, est bien plus quitte & à délivrer pour vaquer aux choses hautes de l'esprit; c'est pourquoi plusieurs & philosophes & chrétiens l'ont pratiqué par grandeur de courage. Il se décharge auffi de plusieurs devoirs & difficultés qu'il y a à bien & loyalement fe gouverner aux biens, en leur acquisition, conservation, distribution, usage, emploi; qui le fait pour cette raison, fut la besogne, & au contraire des autres est foible de cœur, & lui dirois volontiers, vous le quittez, ce n'est pas qu'ils ne soient utiles, mais c'est que ne savez vous en servir, & en bien user; ne pouvoir souffrir les richesses, c'est plutôt foiblesse d'ame, que sagesse, dit Sénèque. (CHARRON.)

Pour peu que l'on se soit fait une idée des intérêts de la société, & du mérite attaché à l'humanité, à la bienfaisance, à la compassion, la libéralité, on reconnoitra que l'avarice est une disposition inhumaine & méprisable, puisqu'elle est incompatible avec toutes ces vertus. Cette paffion confifte dans une soif inextinguible des richesses pour elles-mêmes, fans jamais en faire usage ni pour son propre bien-être, ni pour celui des autres. Les richesses ne sont point le bonheur entre les mains de l'homme seul; elles ne sont que des moyens de l'obtenir, parce qu'elles le mettent à portée de faire concourir un grand nombre d'hommes à fa propre félicité. L'ave est un homme isolé, concentré en lui-même, dont le cœur ne s'ouvre point à ses semblables. Accoutumé à se priver de tout, comment feroit-il tenté d'entrer dans les besoins des autres, ou de leur tendre une main fecourable? Il ne vit qu'avec son or; cette idole inanimée est l'objet

unique de son culte & de ses soins: il l'adore en secret, & lui sacrifie à chaque instant toutes ses autres paffions, ainfi que toutes les vertus sociales; il se refuse tout, & s'applaudit de ses privations mêmes, qui deviennent pour lui des jouiffances continuelles, puisqu'elles le mènent au but qu'il se propofe, qui est uniquement d'amasser.

Les moraliftes ont avec raifon condamné l'avarice: les poètes ont jeté à pleines mains les traits de la satire fur elle; il ne paroît cependant pas qu'ils aient fuffifamment analysé les motifs cachés & puiffans, qui fervent à nourrir dans quelques hommes cette paffion infociale, & qui les y attachent par des liens impossibles à brifer. On nous dépeint l'ave comme un être malheureux, parce qu'il se refuse des plaifirs que nous jugeons dignes d'envie: mais l'ave est peu fenfible à ces plaifirs; il s'est fait un contentement à part, qui, dans fon imagination, l'emporte fur tout, ou plutôt qui lui présente tous les plaifirs réunis. Pourquoi va-t-il tout feul contempler fon trésor? c'est que fon trésor peint à fon efprit toutes les jouiffances du monde; ce trésor lui représente le pouvoir d'acquérir des honneurs, des palais, des terres, des poffeffions, des bijoux rares, des femmes, s'il a quelques fentimens de volupé. En un mot, dans fon coffre l'ave voit tout, c'est-à-dire, la facilité de fe procurer, s'il vouloit, tout ce qui fait l'objet des defirs des autres; cette poffibilité lui fuffit, il ne va point au-delà; en employant fon argent à l'acquisition de quelque objet particulier, fon illufion cefseroit; il ne lui relieroit que la chose acquise, ou le fouverin de quelque plaifir paffé; il ne verroit plus en imagination la faculté d'avoir tout ce que l'on peut fe procurer avec l'argent.

L'ave se refuse tout, il est vrai, mais chaque privation devient un bien pour lui: il lui fait des sacrifices fouverainement coûteux pour être; mais c'est le propre de toute paffion dominante d'immoler toutes les autres à l'objet qu'elle chérit: il fait bien qu'on le méprife; mais il s'estime affez à la vue de fon coffre, qu'il regarde comme fa force, comme fon ami le plus sûr, comme renfermant ce qui peut lui procurer des avantages qu'il ne pourroit attendre du refte de la société. Il est fans compassion, parce qu'il est fans besoins, ou du moins parce qu'il a le pouvoir de leur imposer fîlence; il n'aime perfonne, parce que fon argent abforbe toutes fes affections; il refuse le néceffaire à fa femme, à ses enfans, à son domeftique, parce que le néceffaire lui paroît du fuperflu: il est tourmenté par des inquiétudes; mais toute paffion n'est-elle pas agitée par la crainte de perdre l'objet qu'elle chérit le plus? Il n'est ni plus heureux ni plus malheureux que l'ambitieux qui fe tourmente & qui

crain de perdre son pnvoyr, que l'amant jaloux qui soupçonne la fidélité de sa maîtresse, que l'enthousiaste de la gloire qui craint qu'elle ne lui échappe : il n'est point de passion forte qui ne soit agitée, & qui n'excite par intervalles de la honte & des remords ; mais ces sentimens pénibles sont bientôt effacés par les illusions que présente à l'imagination l'objet dont on est bien fortement enflammé.

Ainsi l'avare est malheureux, sans doute, & par les tourmens de sa propre passion, & par l'idée des effets qu'elle produit sur les autres : non-seulement il les prive de tout, mais encore il est capable des actions les plus basses pour assouvir la soif qui le brûle sans relâche ; enfin, dans l'excès de sa folie, il est capable de se pendre après avoir perdu son or, parce que cette perte le prive du seul objet qui l'attache à la vie.

L'avarice est, comme beaucoup d'autres, une passion exclusive, qui sépare l'homme de la société. Ce seroit une erreur de croire que l'on est avare pour d'autres : un père de famille prudent & sage est économe, sans être avare : il résiste à ses goûts, à ses fantaisies ; il se prive des choses inutiles, il diminue ses dépenses pour faire un fort agréable à ses enfans ; mais l'avare est personnel ; ce n'est jamais par l'affection pour d'autres que l'on se charge d'une passion, insupportable pour ceux qui n'en font pas pleinement infectés. Nous voyons tous les jours des hommes qui, sans avoir d'héritiers, sans aimer leurs parens, sans dessein de faire jamais le moindre bien à personne, ne se permettent pas d'user de leur fortune immense, vivent dans une véritable indigence, & jusqu'au bord du tombeau, ne cessent d'accumuler des trésors dont ils ne feront aucun usage. Les vrais avarés aiment l'argent & pour lui-même & pour eux seuls ; ils le regardent comme un bien réel, & non comme la représentation du bonheur, ou comme un moyen de l'obtenir. L'homme sociable & raisonnable regarde l'argent uniquement comme le moyen d'obtenir des jouissances honnêtes, & l'homme vertueux ne connoît pas de jouissance plus vraie que de faire des heureux : il est bienfaiteur & libéral, parce qu'il sait que c'est dans l'exercice de la bienfaisance que consiste tout l'avantage de la richesse sur l'indigence ou sur la médiocrité.

Le fils d'un avare est communément prodigue ; il a beaucoup souffert du vice de son père, & dès lors il le jette dans l'extrême contrainte : d'ailleurs, ce père, en lui refusant tout, ne lui a pas permis d'apprendre le bon usage qu'on peut faire de son bien. Le prodigue se croit estimable en se livrant à une autre folie.

La prodigalité est le vice opposé à l'avarice. Cette passion, fondée sur la vanité, consiste à dépandre, sans mesure & sans choix, les biens

de la fortune, ou à faire de ses richesses un usage peu utile & pour soi-même & pour la société. Le prodigue n'est point un être bienfaiteur, c'est un insensé qui ne connoît pas le véritable usage de l'argent, qui ne refuse rien à ses desirs les plus déréglés, qui veut s'illustrer par des dépenses dépourvues d'utilité, ou par une sorte de mépris affecté pour les richesses, dont l'emploi devoit faire tout le prix. César donnoit au peuple romain des fêtes qui lui coutoient des millions de sesterces ; ces prodigalités, faites pour servir son ambition, n'avoient pour but que de corrompre de plus en plus un peuple déjà vicieux & corrompu. Les prodigalités de Marc-Antoine & de Cléopâtre, qui faisoient dissoudre des perles d'un prix immense pour les avaler dans un repas, étoient de vraies folies produites par l'ivresse de l'opulence.

La prodigalité dans les princes, que l'on décore souvent du nom de bienfaisance, n'est qu'une foiblesse très-criminelle : les peuples sont forcés de gémir pour les mettre en état de la satisfaire. Un souverain prodigue est bientôt obligé de devenir un tyran ; il est cruel pour son peuple, parce qu'il veut contenter les courtisans qui l'entourent & qu'il voit, tandis qu'il ne voit pas son peuple, il ne s'en soucie guères ; on a soin de l'empêcher d'entendre les murmures du vulgaire méprisé.

Est-ce donc être bienfaiteur que de piller la société tout entière, pour enrichir les plus inutiles ou les plus nuisibles de ses membres ? Les prodigalités de Néron & d'Héliogabale étoient des outrages impudens faits à la misère publique.

Le prodigue se fait tort à lui-même ; parvenu à ruiner sa fortune, il ne lui reste guères de ressources chez ses amis : inconsidéré dans son choix, il n'a communément répandu ses largesses que sur des fâteurs, des parasites, des hommes dépourvus de mœurs & de sentimens, sur des ingrats qui croient l'avoir suffisamment payé par leur basse complaisance & leurs lâches flatteries. Il n'y a que l'homme sage qui sache user de la fortune ; l'homme vicieux, vain & frivole, ne fait qu'en abuser.

L'avare & le prodigue ont cela de commun, que ni l'un ni l'autre ne connoissent l'usage des richesses qu'ils desireroient également. L'un est avide pour amasser, l'autre est avide pour dépenser ; tous deux, quand ils le peuvent, montrent une égale rapacité qui les rend injustes & criminels ; tous deux ne sont ni aimés ni estimés, parce que l'avare ne fait du bien à personne, & que le prodigue n'oblige que des ingrats. L'avare pille pour s'enrichir lui-même ; le prodigue vole & fraude ses créanciers, il se ruine & n'enrichit que des fripons & des gens méprisables, qui seuls savent mettre son extravagance à profit. (Morale universelle.)

Puisqu'il n'est point de jouissance du cœur, des sens, de l'esprit, de l'imagination, que l'on puisse suppléer à force de richesses, peut-être même aucune que l'on ne puisse obtenir sans leur secours, il est démontré, ce me semble, que la richesse ne sauroit être regardée comme un premier moyen de bonheur.

Suivant les circonstances ou la disposition de ceux qui les possèdent, je crois qu'il est une manière d'être que les richesses embarrassent, une autre qu'elles rendent plus facile. De cette comparaison, je conclus que, si la richesse n'est pas en effet un premier moyen de bonheur, elle est devenue au moins dans l'état actuel des choses, pour la fortune des individus comme pour la fortune publique, un moyen de force & de puissance; c'est l'usage qu'on en fait qui le rend utile ou nuisible.

Celui qui ne desire, ne demande, ne craint rien, est sans doute le plus libre des hommes; & cette indépendance absolue ne peut trouver d'asile plus sûr que la pauvreté: mais un tel homme est l'œuvre des philosophes ou plutôt leur chimère, ce n'est pas là l'homme de la nature. — Qui est-ce qui est heureux, disoit d'Alembert? Quelque misérable.

L'homme de la nature n'existe qu'autant qu'il jouit, desire, espère; comment verrait-il d'un œil indifférent le moyen d'agrandir à la fois la sphère de ses desirs, de ses espérances, & celle de son pouvoir?

Je ne pense pas que les distinctions que l'on vient d'établir soient de vaines subtilités; ce que l'on ne désirera plus comme un premier moyen de bonheur, comme le bonheur même, mais simplement comme un moyen de force & de puissance, comme une faculté de plus, on le désirera beaucoup plus raisonnablement: ainsi l'on calculera bien plus juste les efforts à faire pour l'obtenir, ou ne sacrifiera point le but aux moyens; on ne cherchera point à s'enrichir aux dépens de ses forces, de sa santé, de son bonheur, de sa considération, de son repos; car l'on se souviendra toujours que la richesse n'est quelque chose qu'autant qu'elle peut nous servir à conserver & à augmenter ces premiers biens, les seuls qui puissent donner quelque prix à la vie.

M. Watelet disoit qu'au delà de dix mille livres de rente, tout ce qu'on peut avoir de fortune, n'est jamais que pour les autres. En supposant que le compte soit encore exact à l'heure qu'il est, il sera bon de considérer que, dans quinze ou vingt ans, il risque fort de ne l'être plus, & qu'en tout cas le sage qui s'applaudiroit de la modération avec laquelle il bornerait ses desirs à dix mille livres de rente, grâce à l'observation de M. Watelet, pourroit bien n'être encore qu'un sage très-personnel.

Ce qui m'a le plus dégoûté d'être pauvre, ce

n'est assurément pas le bonheur des riches, ce n'est pas non-plus le mépris qu'ils ont pour les pauvres; c'est la plate estime ou la forte haine qu'ont le plus communément les pauvres pour les riches. Je serois bien fâché, je l'avoue, que qu'il que ce soit au monde pût me soupçonner de préventions si basses ou si puériles.

L'avarice est une passion beaucoup plus ridicule dans ses effets, qu'elle n'est déraisonnable dans son principe.

Il est impossible de mépriser absolument une passion qui croit par la jouissance, qui anime encore l'âge le plus glacé, qui, dans l'espèce de vague, où elle promène sans cesse notre imagination, lui donne peut-être autant de sensations agréables qu'aucune autre.

Lorsque cette passion ne franchit pas de certaines bornes, elle ouvre d'une infinité de foibles, & garantit plusieurs qualités essentielles, l'esprit de calcul, l'esprit d'ordre, l'esprit de modération; appliquée à la chose publique, elle peut devenir même une grande vertu. (*Morale naturelle.*)

L'avarice est un vice monstrueux; mais tout monstrueux qu'il est, au moins est-il par lui-même un assez grand supplice, pour obliger ceux qui en sont possédés à s'en guérir.

Le sacrifice de soi-même fait la perfection du chrétien, & rien ne coûte moins à un avaré, que ce même sacrifice. Son souverain bien, c'est de se priver de tout. Son unique plaisir, de n'en prendre aucun.

Sont-ce des hommes que je vas dépeindre? ou sont-ce des chimères à qui je donne de la réalité? Gens qui n'aiment ni le luxe ni l'éclat, d'une sobriété digne des premiers chrétiens, indifférens pour tout ce qui flatte la mollesse, jusqu'à se refuser les plus petites commodités de la vie; couchans sur la dure, parlans peu, méditant sans cesse; critiques aigres de la jeunesse qui se ruine, ennemis irréconciliables des fripons, apologistes zélés de la modestie chrétienne, souhaitans qu'il n'y eût ni pauvres ni malheureux; idolâtres des maximes qui tendent à se précautionner contre l'avenir, & mourans toujours avec cette consolation qu'ils n'auroient eu rien à craindre de la fortune, fussent-ils morts trente ans plus tard: étrange caractère difficile à comprendre, s'il n'y avoit des avarés.

Qu'un avaré se dépouille de son attachement aux richesses, qu'il ne retienne de ce vice que sa tempérance dans les repas, que sa modestie dans la parure, que son éloignement des spectacles & du grand monde, & il lui restera peu à faire pour devenir un homme de bien.

L'avarice est une passion froide qui glace le cœur pour les malheureux. Ce froid passe même jusques dans toutes les facultés de l'âme. Un avaré

ne sauroit penser que froidement que l'on puisse souffrir dans d'extrêmes besoins ; tout lui paroît supportable dans la misère , & sa grande raison pour le croire , c'est qu'il fait se priver de tout dans l'abondance.

Qui l'eût jamais imaginé, que tenir ses trésors sous la clef, s'enfermer à double verrou pour compter & calculer, garder à vue son coffre-fort, ne pouvoit s'en éloigner qu'en tremblant, être boudé sans cesse de l'inquiétude de voir fondre son argent par de nouveaux impôts, ou par un nouvel arrangement dans les monnoies, le coucher, se lever dans cette crainte, consommer dans une situation si agitée une vie si courte, & à laquelle un avaré ne peut espérer de revenir. Qui l'eût, dis-je, jamais imaginé qu'une si grande folie pût se tourner en passion, tenir lieu de tout autre plaisir, & paroître préférable à la tranquillité de l'esprit ? Néanmoins il se trouve des gens qui prétendent justifier les avarés, « parce que chacun prend son plaisir, disent-ils, où il le trouve ». Maxime qui, étendue à tous, pourroit justifier à son tour le plaisir d'exterminer tous les avarés, d'en purifier la nature, & d'en anéantir jusqu'à l'exemple.

Rien n'approche tant du malhonnête homme que l'avare : si l'un sacrifie l'honneur, l'autre préfère toujours en souffrir.

Il ne manqueroit à la félicité de certains avarés, que d'être permis qu'on pût faire de son bien ce que l'on voudroit, sans qu'on y trouvât à redire. A les entendre, que de dépenses inutiles n'évitent-ils pas.

Quoi de plus embarrassant pour un avaré, que la vue de ceux à qui il ne pourroit se dispenser de faire quelque présent, s'il n'étoit armé d'un front d'airain, plutôt qu'à suivre son devoir ! ce n'est qu'après les avoir perdus de vue, qu'il commence à respirer.

Les bonnes manières, les caresses, les empressemens, les belles promesses, les protestations d'amitié, les offices de services, les larmes mêmes dans les adieux sont les ressources dont il se sert pour rendre ses procédés moins sensibles ; mais il a beau faire, la réalité seule fait impetion, & ce dont on se souvient le mieux, c'est qu'il n'a rien donné.

Pernicieuse *avarice* qui refuse tout aux autres, pour ne dissiper que pour soi, qui ne connoît ni parents, ni amis, ni égards, ni bienfaisances ! Tout s'écrouleroit aux yeux de celui qui en est possédé, sans qu'il en fût ému : ses paffions seules le lient à la société ; &, s'il se pouvoit que l'autrui, la compassion, certain amour de la justice fussent la seule occupation du cœur du reste des hommes, le monde seroit pour lui comme tombé dans le néant. Heureux qui n'a aucun besoin de sa tendresse ! plus heureux encore qui n'est pas assez vicieux pour recevoir du secours de ses vices !

Rien ne fait tant de tort à un jeune homme, que

de laisser appercevoir en lui quelque teinte d'*avarice* ; on désespère d'un caractère qui commence par où les plus odieuses gens finissent.

Une violente passion peut affoiblir l'*avarice* pour quelque tems, mais il n'en est aucune qui puisse la détruire.

§. 1. On n'est point votre dupe, Amasonte ; malgré la foule de domestiques qui vous servent, les icées magnifiques que vous donnez, & la dépense ridicule que vous faites pour votre table, pour vos maisons, pour vos équipages, pour vos chevaux, pour vos complaisans, pour vos flatteurs, votre *avarice* se glisse par tout ; elle surnage, pour ainsi dire, dans toutes vos profusions, elle saute aux yeux : vous donnez, mais vous ne donnez pas où vous devriez donner. Vos présens sont disproportionnés à votre naissance, à vos richesses & aux services qu'on vous rend. Vos parens indigens, vos domestiques, tous les pauvres sont presque les seuls à qui votre *avarice* le montre, sans rougir. Quelle bisarrerie ! le plus difficile de la générosité ne vous coûte, ce semble, rien, & vous ne pouvez être généreux.

Pour pouvoir espérer quelque affoiblissement dans l'*avarice*, il faudroit qu'il y eût un âge où l'on se trouvât surchargé de ce vice ; mais, comme il n'y a point d'âge au-delà de la vieillesse, en quel tems l'avare pourroit-il l'être moins ?

Que d'esprit ne faut-il pas à un avaré pour déguiser son *avarice*, & combien en faut-il peu aux autres pour qu'ils ne s'y méprennent pas !

§. 2. A quoi vous sert, Claudor, de m'étonner de vos réflexions sur votre peu de bien, sur les grandes pertes que vous avez faites, sur le grand nombre de vos enfans, sur les grandes dépenses que vous coûtent leur éducation, leur établissement, leur peu de conduite ? A quoi bon toutes ces afflictions ? je ne veux rien de vous. je n'en attends rien, je n'en espère rien ; à quoi donc tient-il qu'avec moi vous ne foyez avare aussi tranquillement que vous cherchez à l'être ?

Que de bassesses, que d'injustices ne fait-on pas sur le prétexte spécieux de n'être atteints qu'à conserver son bien ! l'éducation est refusée aux enfans, les docteurs de la vie à l'épouse, les secours aux parents, le salaire aux domestiques, l'hospitalité aux amis, le pain aux pauvres, le soulagement aux malheureux. On en veut au bien des uns, on retient celui des autres ; on craint tout ; on se défie de tout ; on se précautionne contre tout. Ni les loix, ni la probité publique ne peuvent rassurer un avaré contre ses folles terreurs. Il croit que ses richesses vont lui échapper à tout moment ; que ses trésors vont être en proie aux voleurs ; que la stérilité va désoler toute l'Europe ; que les ennemis sont déjà dans sa maison ; que la monarchie est eulbutée ; que tout l'univers enfin va périr, & se regardant comme le seul homme qui doit survivre à tout, son unique sagesse, tout ce qu'il connoît de raisonnable, c'est

de se ménager un fonds pour prévenir cet avenir affreux, pour se mettre à couvert de tous ces malheurs chimériques.

Le croiroit-on ? Il y a des avarices qui s'autorisent dans leur *avarice* ; par leur *avarice* même ils refusent tout, parce qu'ils ne donnent jamais rien, à ce qu'ils disent, & ils prétendent encore que c'est une espèce de générosité de leur part de n'aider personne.

Un avarice s'oublie quelquefois ; il veut tâter du monde & des plaisirs ; mais, peu au fait de la vraie générosité, lorsqu'il ne songe qu'à être libéral, il devient prodigue ; & mal habile à dépenser son bien, souvent un seul jour lui suffit pour se ruiner, sans s'être fait honneur.

Si j'ai du bien, je crains tout d'un avarice ; si je suis pauvre, je le déteste, si j'aime les plaisirs, je le fuis ; au goût de qui donc peut-il être, si ce n'est de son héritier ?

La plus vive tentation d'un avarice, c'est d'être fripon.

L'*avarice* fait que les uns jouent ; l'*avarice* fait que les autres ne jouent pas. Elle fait hasarder aux uns toute leur fortune sur la mer, elle contient les autres dans un commerce moins brillant. Par *avarice* on demeure dans le fond de sa terre, par *avarice* on se jette dans les villes. L'*avarice* fait que les mariages se concluent, l'*avarice* fait qu'ils ne se concluent pas. On intente un procès par *avarice*, le même motif fait qu'on le laisse indécis. Dans tous les états, dans tous les lieux, dans toutes les entreprises, c'est presque l'*avarice* qui décide. L'intérêt le plus pressant de chaque homme, c'est de travailler pour soi ; & travailler pour soi, en bon François, c'est travailler à épargner.

Souvent on ne trouve un homme avarice que parce que l'on est plus avarice que lui : si l'on étoit moins avide de ses biens, peut-être s'apercevrait-on moins de son attention à les garder.

Vous n'aimez pas les avarices, je vous loue ; vous n'avez pas de quoi pouvoir le devenir, je vous plains.

Je n'ai qu'une médiocre fortune, ce n'est que par ma grande économie que je me ménage de quoi vivre : le moindre écart me ruineroit, & je n'ai aucun secours à espérer ; je suis donc forcé à renoncer à tous les plaisirs, à me renfermer chez moi, à me vaincre sur tout ce que ma générosité m'inspireroit de faire pour mes amis ; mais, si, malgré mes raisons, si, malgré tout ce que j'en souffre dans le secret de mon cœur, on m'accuse d'être avarice, faudra-t-il que je me ruine pour devenir à charge à ceux qui m'en accusent ?

Lequel est le plus à plaindre d'un avarice qui se prive de tous les plaisirs, ou d'un prodigue qui se met en état d'être à charge à tous les plaisirs des autres ?

L'*avarice* & l'amour ont cela de particulier, qu'ils créent un esprit inventif, qui fait trouver aux uns mille folles galanteries pour dissiper leur bien,

& aux autres les ressources les plus adroites pour conserver le leur.

Rien de plus antipathique que le vice & la vertu : comment donc les avarices osent-ils s'attendre que l'on dût être prodigue en leur faveur ? Un homme généreux haïroit-il assez les propres dons pour les mettre en de si mauvaises mains ?

Qui le croiroit qu'il n'y eût personne de si prompt, ni de si vif à rendre de bons offices qu'un avarice, lorsque ses bons offices ne lui coûtent que des soins ; par-là, se croyant dispensé de faire quelque chose de plus essentiel, loin d'en exiger de la reconnaissance, il demeure lui-même redevable de ce qu'on ne lui demande rien de plus.

Le bel endroit d'un avarice, c'est de ne pouvoir souffrir un autre avarice.

L'*avarice* a frayé des chemins sur la surface des eaux, pénétré dans les abîmes de la mer, déchiré les entrailles de la terre, étouffé tous les sentimens de la nature : elle a fait même de l'amour - propre un esclavage soumis ; & néanmoins un vice si puissant ne tyrannise presque que les vieillards.

Quel renversement ! un jeune homme est prodigue, & un vieillard est avarice. Tout le contraire seroit moins contre l'ordre. L'avare vit comme le prodigue meurt. (Les hommes.)

AVERSION, f. f. L'*aversion*, l'*antipathie* & la haine doivent être bien distinguées ; car il est peu de traits qui leur soient communs. La haine s'attache à ce qui nous nuit ; l'*aversion* à ce qui nuit à la société. L'*antipathie*, dans le sens ordinaire ou ce mot est employé, n'existe point, quoique bien des gens y croient. Si elle existoit, ce seroit une haine aveugle & sans motif ; il n'y a point d'effet sans cause. L'*antipathie* peut bien exister, dit-on, puisqu'il y a une sympathie. Mais ce dernier sentiment a toujours un objet, c'est souvent une ressemblance frappante ; c'est quelquefois un rapport plus secret, un je ne sais quoi difficile à expliquer ; d'autant plus profond qu'il est moins apparent.

S'ensuit-il de ce que nous sommes portés à aimer un objet qui nous ressemble, qu'il y ait en nous un sentiment contraire qui nous repousse des personnes qui diffèrent de nous par des traits frappans ou des nuances secrètes ? Non, sans doute, à moins que ces traits qui forment la différence, ne soient des vices. Car alors nous les jugeons des qualités qui nous nuisent ou qui doivent nuire à la société. Ce n'est plus alors de l'*antipathie* ; c'est de l'*aversion*. Si l'on disoit que les méchants ont de l'*antipathie* pour les hommes vertueux, ce seroit dire que ceux-ci sont déterminés par leur nature au mal, supposition que je suis loin d'admettre. Ils haïssent sans doute ce qui les contrarie dans leurs desseins, ce qui les humilie par la comparaison, & je conviens que les hommes vertueux sont sans cesse dans ce cas avec les méchants ; mais alors ces derniers ont de la colère, de la haine, de l'envie, sentimens qu'il est aisé de distinguer de ce que l'on nomme

antipathie. Il est même à remarquer qu'ils cherchent presque toujours à leur supposer un défaut auquel ils s'efforcent de croire eux-mêmes, & qui sert de prétexte à leur haine.

Il est des qualités qui, sans être des vices, déplaisent généralement, telles que la laideur & la sottise, mais on n'a jamais remarqué que les personnes qui possédoient, au degré le plus éminent, les qualités contraires, eussent un dégoût plus marqué que les autres pour les hommes laids ou sots. Un homme d'esprit a plus de facilité à reconnoître un sot, & il le suit ordinairement, parce que cette qualité déplaît où elle est reconnue : mais il n'a point d'antipathie naturelle, il en a si peu, qu'il est possible qu'il fasse une liaison étroite avec lui.

L'antipathie n'est donc point fondée sur la différence des caractères ou des esprits; on ne lui suppose point d'autre cause : donc elle n'existe point. On pourroit même sans regret faire le sacrifice de ce terme, parce que, pour lui donner un sens, il faut toujours l'employer ou comme *haïne* ou comme *aversion*, mots qui disent assez par eux-mêmes.

J'ai dit que l'*aversion* a pour objet les qualités qui nuisent à la société. Il doit exister un tel senti-

ment; puisque l'homme a le besoin de la société; la nature a dû lui inspiquer une horreur pour ce qui tend à la troubler. Il est naturel que l'esprit voie clairement qu'il n'est point de vice qui ne doive nuire à la société, & même qu'elle n'a point d'autres ennemis à craindre.

Ceux-mêmes qui sont servis le plus habilement leur raison à justifier leurs propres vices, ne les trouvent bons que pour eux, & les détestent dans les autres.

Cette *aversion* s'affoiblit chez les personnes d'un caractère facile, & se conserve dans son activité chez ceux qui aiment la vertu par choix & avec passion. Il ne faut point imaginer que cette *aversion* les rende plus sombres & plus farouches, & qu'elle les conduise à la misanthropie. Le seul effet de ce sentiment est de leur donner de l'horreur pour le vice & de la compassion pour la personne. Lorsqu'Alceste parle des haines vigoureuses que les gens de bien doivent conserver aux méchants, il justifie mal l'humeur âpre qui le domine. Car il ne faut pas haïr le méchant dans tous les instans, demain il le sera peut être moins; il ne faut même haïr jamais; il suffit de se détourner. L'étimologie du mot *aversion* rend parfaitement cette idée. (L. C. le jeune.)



B.

BABIL, f. m. *Apologie du babil des femmes.* Je me trouvais dans une compagnie nombreuse mêlée d'hommes & de femmes. Je laissois la multitude babiller, & je m'entretenois librement avec un anglois que j'avois vu ailleurs. Il y avoit près d'une demi-heure que nous raisonnions ensemble du bien & du mal. Il prétendoit, lui, qu'il y avoit beaucoup plus de vice & de misère parmi les hommes, que de vertu & de bonheur réel. Moi, je tâchois de lui faire observer que la balance étoit par-tout égale : mais j'avois toutes les peines du monde à le détacher de certaines idées noires qui étoient dans lui autant le fruit du climat que de la réflexion. Nous parlions l'un & l'autre avec assez de tranquillité, pour qu'on ne fit aucune attention à nous. Cependant le hasard ou la curiosité voulut qu'une dame nous interrompit, & nous dit d'un ton obligeant : messieurs les philosophes, de quoi parlez-vous là ? Pour-quoi nous envier vos bonnes réflexions ?

L'anglois saisit cette occasion de me plairenter publiquement sur la singularité de mon sentiment, & j'avoue qu'il lui donna un tour original. Ce système n'est pas tout-à-fait neuf, reprit la même femme, mais je fais une difficulté qui le détruit pleinement. Quoiqu'elle ne soit ni à mon avantage, ni à la gloire de mon sexe, si l'on me le permet, je la proposerois de bonne foi, sans l'aggraver ni l'affoiblir. Je me flatte que l'exposition simple en démontrera l'insolubilité.

Cela piqua la curiosité de la compagnie ; chacun voulut savoir ce que c'étoit. D'abord l'on m'adressa la parole, & l'on me demanda si j'acceptois le défi. Je n'avois garde de le refuser, persuadé de mon opinion & tout plein de l'envie de la faire valoir. Mesdames, ajoutai-je, si je me trompe, je suis excusable ; c'est l'observation de la nature humaine perfectionnée par la société, qui m'a induit en erreur. J'ai toujours vu le bien & le mal se suivre de près, & résulter de toutes les essences.

Eh bien, Monsieur, répliqua mon antagoniste, il s'agit de l'imperfection locale de quelques femmes, de ce *babil* affomant d'une seule langue qui, par sa volubilité constante, tient fermées tant d'autres bouches qui ont un droit égal de s'ouvrir ; de cette confusion importune de vingt autres qui parlent sans cesse, & toutes ensemble, pour ne rien dire : de cette démanigaison de caqueter, qui fait dire tant de sottises, trahit les secrets les plus sacrés, déchire les voilans, calomnie les honnêtes gens, sème la dis-

corde entre les amis, fomente les querelles, divise les familles, & est si souvent le fléau des maris. Par quels avantages ce vice peut-il dédommager la société des maux qu'il y produit ? Vous serez bien habile, Monsieur, si, avec toute la sagacité que je vous connois, vous pouvez découvrir seulement un degré de bien contre cent degrés de mal. Au reste, il n'est pas question ici de l'usage de la parole, qui, s'il est raisonnable & modéré, est sans doute aussi utile chez les femmes que chez les hommes ; mais de cet étrange abus que nous en faisons, tel que je viens de le dépendre. Prouvez que cette locution est aussi utile au genre humain qu'elle lui est visiblement dommageable. Voilà votre tâche.

Je ne fais si l'intention de ma belle parleur étoit de mortifier quelques personnes du cercle ; je vis au moins quelques visages s'obscurcir, ce qui me fit espérer qu'on m'écouterait volontiers. Je lus dans tous les yeux qu'on étoit très-disposé à entendre l'apologie d'un vice qu'on chérissait assez pour souhaiter qu'il fût raisonnable. Cela m'encouragea à parler ainsi.

Mesdames, jamais je n'ai entrepris de cause avec plus de plaisir, tant par rapport au sexe aimable qu'elle intéresse, que pour la foule de bonnes raisons qui se présentent à mon esprit en sa faveur. Il est incontestable que la nature a avantage les femmes du côté de la langue, & qu'au lieu de multiplier en elles cet organe, ce qu'elle pouvoit avec autant de facilité qu'elle a doublé ceux de la vue & de l'ouïe, elle lui a donné une habileté merveilleuse. Accoutumée à réfléchir sur tout, j'ai recherché sur quoi ce privilège étoit fondé : je n'ai pas eu de peine à l'apercevoir. Les femmes, destinées à peupler la société, sont chargées de notre enfance. C'est dans leur compagnie seule que nous passons nos premières années. A mesure que notre corps s'accroît, elles doivent tâcher d'aider notre esprit à se développer de même, c'est-à-dire, à acquiescer des idées : car on conçoit que la sphère de l'esprit ne s'agrandit que par le nombre des idées, & que nous n'acquiesçons d'idées que par l'exercice de nos sens, sur-tout de la vue & de l'ouïe. Me contesterez-vous à présent que le *babil* des nourrices & des gouvernantes d'enfants n'exerce nos jeunes oreilles, & ne grave dans notre cerveau débile beaucoup de traces idéales, qui ne s'y imprimeroient pas sans ce secours ? C'est donc pour nous apprendre à penser de bonne-heure, pour exciter notre imagination enfantine, que

la nature prévoyante a donné tant de caquet aux femmes.

Voyez la différence de deux enfans dont l'un aura été élevé par une fille jeune, vive, & surtout d'une langue insatiable, & l'autre par un pédant taciturne qui n'a jamais ri. Le premier pétille d'esprit & de gentillesse : son petit jargon est plein de faillies ; il parle de tout ce qui concerne son âge, & a une facilité singulière à apprendre. Le second est presque stupide : il a un air embarrassé devant le monde, & ne fait pas dire un mot.

La nature qui a destiné les femmes à nourrir leurs propres enfans, à les élever, à former leur esprit au moins dans le plus bas âge, par la même raison qu'elle a rempli leurs mamelles de lait, a dû leur donner cette volubilité de langue si propre à aider notre imbecillité, à promener notre imagination naissante d'objets en objets, à nous faciliter l'exercice de la faculté de penser, à nous familiariser de bonne-heure avec tout ce qui nous environne. Oui, mesdames, si vous parlez moins, nous penserions peu, nous penserions difficilement, nous penserions plus tard. En vérité, la vie est assez courte pour que, dès le commencement de notre carrière, on ne néglige rien de ce qui doit contribuer au progrès de nos connoissances.

Nés au sein de la société, où le langage naturel des gestes est presque inconnu, il est de toute nécessité d'apprendre à parler, afin d'indiquer nos besoins, nos desirs & nos fantaisies. L'expression naïve des cris n'est à la mode que chez les sauvages. On fait tout pour nous contraindre à les étouffer. Nouvelle obligation de savoir vite nous exprimer par des articulations forcées. Si donc les mêmes sons frappent sans cesse nos oreilles, nous serons plus portés à les imiter, & à y attacher les significations que nous suggérera la présence des objets. Ces premières expressions, les plus nécessaires pour l'usage, sont les plus communes, & justement celles qui sont l'entretien ordinaire des femmes & des jeunes filles que l'on met auprès de nous. C'est à bon droit que la nature a voulu que les conversations des femmes roulassent toujours sur les mêmes objets les plus simples & les plus ordinaires. Son dessein est de nous familiariser bientôt avec eux, de nous apprendre à les connoître & à les nommer dans le besoin.

Supposons que les femmes eussent le même goût pour des sujets plus relevés, plus compliqués, moins communs. Dès-lors leur entretien ne seroit plus proportionné à la faiblesse des enfans dont le cerveau rendre n'est pas capable d'un travail pénible. Il faut que la simplicité des idées qu'on lui offre pour l'exercer, convienne à la délicatesse des organes ; que la présence des objets ou de leurs similaires en rende la perception plus facile ; sans quoi, loin d'aider l'esprit, on le frap-

petoit d'une stupeur lourde, propre à engourdir ces plus heureuses dispositions.

Je conviens qu'il nous faut oublier dans la suite les contes dont notre enfance a été bercée, & changer entièrement de façon de penser. Mais le tems amènera peu-à-peu cette substitution d'idées. Nos premières conceptions, toutes frivoles qu'elles étoient, nous ont pourtant accoutumés à penser. Leur frivolité étoit nécessaire, parce que nous étions incapables de nous occuper de quelque chose de mieux. Forcés de commencer par ce qu'il y a de plus simple, nous aurions aujourd'hui une grande difficulté à raisonner sensément, si, dès notre bas âge, nous n'avions pas raisonné & pensé en enfans. L'esprit se développe comme le tempérament, le corps s'organise successivement : il passe par plusieurs états avant d'être tout-à-fait formé. L'entendement a aussi son tems d'imbecillité, pendant lequel il faut le traiter doucement, & n'exiger de lui que des opérations puériles. La nature y a pourvu en donnant aux femmes avec qui nous passons nos sept à huit premières années, un goût décidé pour la bagatelle, une facilité prodigieuse à parler long-tems sur des riens, un penchant naturel pour les redites : comme si elle avoit craint qu'elles ne chargeassent nos têtes foibles d'une trop grande multiplicité d'idées.

Vous concluez donc, dirent quelques personnes de l'assemblée, que le *babt* des femmes apprend à parler & à penser à route l'espèce.

Sans doute, repris-je, & je soutiens de plus, pour l'honneur du beau sexe, que la société retire d'un autre côté un agrément infini de ce défaut prétendu. Presque toutes les femmes ont de la voix : une voix claire, douce, flexible, propre à la Musique : une voix qui nous charme, qui fait les délices des sociétés particulières, & l'amusement de la nation entière au concert & à l'opéra.

Voulez-vous me persuader, dit l'anglois en riant, que, si les femmes parlaient moins, elles ne chanteraient pas si bien ?

Cela est évident, repliquai-je ; je vous en fais juge. Je conçois la voix avec un physicien moderne, comme un instrument à cordes. L'air, échappé des poumons qui le soufflent, pince les fibres tendineuses de la glotte, & en tire des sons en les faisant frémir. De la flexibilité de ces fibres ou cordes vocales, de leur agilité, de la précision de leur vibration dépendent tous les agrémens du chant, la netteté des sons, la légèreté du rossignolage, la délicatesse d'une modulation, le brillant d'une cadence perlée.

D'abord les femmes ont l'organe de la voix d'une sensibilité extrême. L'air qui, par le mouvement continu d'inspiration & d'expiration, sort des poumons ou y entre par le canal de la glotte,

glotte, la sollicite sans cesse à se faire entendre : ainsi la démanigaison qu'elles ont de parler est une nécessité naturelle dont les hommes sont exempts, vu que chez eux les filaments de la glotte plus grossiers sont plus difficiles à ébranler. Aussi il s'en faut bien qu'ils aient autant de disposition pour le chant que les femmes : ils n'acquiescent une voix féminine que par une opération qui leur ôte un sexe sans leur donner l'autre.

Le caquet continu des femmes entretient la souplesse de l'organe ; la volubilité de la langue dispose la voix à la vivacité des roulements, à ces inflexions variées au gré des passions qui agitent l'ame, à cette mélodie qui peint tous les objets de la nature depuis les éclats du tonnerre jusqu'au charme assoupissant du sommeil. C'est donc à leur loquacité qu'elles doivent la beauté de leur voix, & que nous devons le plaisir qu'elle nous procure. Je mets en fait que non-seulement le *babil* des femmes embellit leur voix, mais qu'il seroit presque capable d'en donner à celles qui en manqueraient ; par la raison que la fréquence des vibrations des fibrilles de la glotte les rendroit souples & agiles ; leur ôteroit bientôt la dureté & la roideur qui font la voix fausse. Condamnez le sexe à la taciturnité, & la voix se touillera comme un instrument qu'on n'exerce pas.

Cat il ne faut pas s'imaginer que l'exercice d'unz heure par jour, pendant deux ou trois ans avec un maître à chanter, suffise pour former ou entretenir la voix. Non : la subtilité de cet organe exige une action plus continue. Et, comme on ne peut pas toujours chanter, outre que la bien-séance ne le permet pas, le chant est un travail fatigant pour la poitrine ; il faut y suppléer par la conversation, en caquetant sans cesse : exercice doux & plaisant, tel qu'il faut pour faire vibrer les fibres vocales, & les tenir toujours en mouvement, sans les fatiguer.

Les femmes peuvent toujours parler ; c'est une sage disposition que la coutume qui leur assigne en partage des occupations compatibles avec celle-là.

On auroit grand tort, dit la dame qui déclamoit si bien contre son sexe, de se plaindre de la frivolité de nos entretiens. Ignore-t-on que l'on n'est intarissable que sur des riens ? Si nous ne voulions parler que science, art, politique & religion, nous aurions bientôt décrié tout ce que nous favons : parlant sans connaissance de cause, nous choquerions sans cesse le bon sens sur les matières les plus importantes : qu'on en juge par celles de nous qui ont la fureur du bel esprit.

Madame, continuai-je, je n'aurois pas osé m'expliquer si clairement, & je n'ajouterais rien à votre réflexion.

O l'heureux *babil* ! Le don inestimable qui prépare les plaisirs délicieux que donne le charme d'une belle voix ! Le précieux talent, auquel les

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

plus grands hommes sont redevables du premier usage qu'ils ont fait de la faculté de penser, & de celle de s'exprimer ! (*De la nature.*)

BABILLARD, f. m. Ce que quelques-uns appellent *babil*, est proprement une intempérance de langue, qui ne permet pas à un homme de se taire. Vous ne contez pas la chose comme elle est, dira quelqu'un de ces grands paleurs à quiconque veut l'entretenir de quelque affaire que ce soit : j'ai tout su, & si vous donnez la patience de m'écouter, je vous apprendrai tout ; & si si cet autre continue de parler, vous avez déjà dit cela : songez, poursuit-il, à ne rien oublier ; fort bien, cela est ainsi, cat vous m'avez heureusement remis dans le fait : voyez ce que c'est que de s'entendre les uns les autres ; & ensuite, mais que veux-je dire ? ah, j'oubliois une chose ! oui, c'est cela même, & je voulois voir si vous tomberiez julte dans tout ce que j'en ai appris : c'est par de telles ou semblables interruptions qu'il ne donne pas le loisir à celui qui lui parle, de respirer ; & lorsqu'il a comme assainé de son babil chacun de ceux qui ont voulu hier avec lui quelque entretien, il va se jeter dans un cercle de personnes graves qui traitent ensemble de choses sérieuses, & les met en fuite : de-là il entre dans les écoles publiques & dans les lieux des exercices, où il amuse les maîtres par de vains discours, & empêche la jeunesse de profiter de leurs leçons. S'il échappe à quelqu'un de dire, *je m'en vais*, celui-ci se met à le suivre, & il ne l'abandonne point qu'il ne l'ait remis quelques dars sa maison : si par hasard il a appris ce qui aura été dit dans une assemblée de ville, il court dans la même tems le divulguer ; il s'étend nerveusement sur la fameuse bataille qui s'est donnée sous le gouvernement de l'orateur Aristophon, comme sur le combat célèbre que ceux de Lacédémone ont livré aux athéniens sous la conduite de Lisandre. Il raconte une autre fois quels applaudissements a eu un discours qu'il a fait dans le public, en répète une grande partie, mêle dans ce récit ennuyeux des invectives contre le peuple ; pendant que de ceux qui l'écotent, les uns s'endorment, les autres le quittent, & que nul ne se ressouvient d'un seul mot qu'il aura dit. Un grand censeur, en un mot, s'il est sur les tribunaux, ne laisse pas la liberté de juger : il ne permet pas que l'on mange à table ; & s'il se trouve au théâtre, il empêche non-seulement d'entendre, mais même de voir les acteurs : on lui fait avouer ingénument qu'il ne lui est pas possible de se taire, qu'il faut que sa langue se remue dans son palais comme le poisson dans l'eau, & que, quand on l'accuseroit d'être plus *babilard* qu'une hirondelle, il faut qu'il parle ; ainsi l'écoute-t-il froidement toutes les sottises que l'on fait de lui sur ce sujet : & jusqu'à ses propres enfans, s'ils commencent à s'abandonner

au sommeil, faites-nous, lui disent-ils, un conte qui achève de nous endormir. (*Les caractères de Théophraste.*)

BIEN, f. m., est équivoque : il signifie ou le plaisir qui nous rend heureux, ou la cause du plaisir. Le premier sens est expliqué à l'article plaisir; ainsi dans l'article présent nous ne prendrons le mot bien que dans le second sens.

Dieu seul, à proprement parler, mérite le nom de bien; parce qu'il n'y a que lui seul qui produise dans notre ame des sensations agréables. On peut néanmoins donner ce nom à toutes les choses, qui, dans l'ordre établi par l'auteur de la nature, sont les canaux par lesquels il fait, pour ainsi dire, couler le plaisir jusqu'à l'ame. Plus les plaisirs qu'elles nous procurent sont vifs, solides, & durables, plus elles participent à la qualité de bien.

Nous avons dans Sextus Empiricus l'extrait d'un ouvrage de Crantor sur la prééminence des différens biens. Ce philosophe célèbre feignoit qu'à l'exemple des déesses qui avoient soumis leur beauté au jugement de Paris, la richesse, la volupté, la santé, les vertus, s'étoient présentées à tous les Grecs rassemblés aux jeux olympiques, afin qu'ils marquassent leur rang, suivant le degré de leur influence sur le bonheur des hommes; la richesse érala sa magnificence, & commençoit à éblouir les yeux de ses juges, quand la volupté représenta que l'unique mérite des richesses étoit de conduire au plaisir. Elle alloit obtenir le premier rang, la santé le lui contesta; sans elle la douleur prend bientôt la place de la joie : enfin la vertu termina la dispute, & fit convenir tous les Grecs, que dans le sein de la richesse, du plaisir, & de la santé, l'on seroit bientôt, sans le secours de la prudence & de la valeur, le jouet de tous ses ennemis. Le premier rang lui fut donc adjugé, le second à la santé, le troisième au plaisir, le quatrième à la richesse. En effet tous ces biens n'en méritent le nom, que lorsqu'ils sont sous la garde de la vertu; ils deviennent des maux pour qui n'en fait pas user. Le plaisir de la passion n'est point durable; il est sujet à des retours de dégoût & d'amertume : ce qui avoit amusé, ennuie : ce qui avoit été un objet de délices, devient souvent un sujet de repentir & même d'horreur. Je ne prétens pas nier aux adversaires de la vertu & de la morale, que la passion & le libertinage n'aient pour quelques-uns des momens de plaisir : mais de leur côté ils ne peuvent disconvenir qu'ils éprouvent souvent les situations les plus fâcheuses par le dégoût d'eux-mêmes & de leur propre conduite, par les autres suites naturelles de leurs passions, par les éclats qui en arrivent, par les reproches qu'ils s'attirent, par le dérangement de leurs affaires, par leur vie qui s'abro-

ge ou leur santé qui dépérit, par leur réputation qui en souffre, & qui les expose souvent à tomber dans la misère. « L'empereur Vespasien, » nous dit l'auteur de l'*Essai sur le mérite & la vertu*, trouvoit du goût aux voluptés indignes qui faisoient son occupation, & à l'avarice qui le dominoit. Mais quel goût put-il trouver dans l'opprobre avec lequel il fut déposé, & dans la paralysie où il languit à Prague, & que ses débauches avoient attirée ! Ouvrons les annales de Tacite, ces fautes de la méchanceté des hommes, parcourons les regnes de Tibère, de Claude, de Caligula, de Néron, de Galba, & le destin rapide de tous leurs courtisans; & renonçons à nos principes, si dans la foule de ces scélérats infâmes qui déchirèrent les entrailles de leur patrie, & dont les fureurs ont ensanglanté tous les passages, toutes les lignes de cette histoire, nous rencontrons un heureux. Choisissons-entr'eux tous. Les délices de Caprée nous font-elles envier la condition de Tibère ? Remontrons à l'origine de sa grandeur, suivons sa fortune, considérons-le dans sa retraite, appuyons sur sa fin; & tout bien examiné, demandons-nous, si nous voudrions être à présent ce qu'il fut autrefois, le ryan de son pays, le meurtrier des siens, l'esclave d'une troupe de prostituées, & le protecteur d'une troupe d'esclaves. Ce n'est pas tout : Néron fait périr Britannicus son frère, Agrippine sa mère, sa femme Octavie, sa femme Poppée, Antonia sa belle-sœur, ses instrumens Sénèque & Burrhus. Ajoutez à ces assassinats une multitude d'autres crimes de toute espèce; voilà sa vie; aussi n'y rencontre-t-on pas un moment de bonheur; on le voit dans d'éternelles horreurs; ses tranfes vont quelquefois jusqu'à l'aliénation de l'esprit; alors il apperçoit le Ténarient ouvert; il se croit pourrivi de ses furies; il ne fait ouï ni comment échapper à leurs flambeaux vengeurs; & toutes ces fêtes monstrueusement somptueuses qu'il ordonne, sont moins des amusemens qu'il se procure, que des distractions qu'il cherche. Rien, ce semble, ne prouve mieux, que les exemples qu'on vient d'alléguer, qu'il n'y a de véritables biens que ceux dont la vertu règle l'usage : le libertinage & la passion ferment notre vie de quelques instans de plaisirs; mais pour en connoître la valeur, il faut en faire une compensation avec ceux que promettent la vertu & une conduite réglée; il n'est que ces deux partis. Quand le premier auroit encore plus d'agrément qu'on ne lui en suppose, il ne pourroit sensément être préféré au second; il faut peser dans une juste balance lequel des deux nous porte davantage au bur commun auquel nous aspirons tous, qui est de vivre heureux, non pour un seul moment, mais pour la partie la plus considérable de notre vie. Ainsi quand un

l'homme sensuel offusque son esprit de vapeurs grossières que le vin lui envoie, & qu'il s'enivre de volupté, la morale n'entreprendra pas de l'en détourner, en lui disant simplement que c'est un faux plaisir, qu'il est passager & contraire aux loix de l'ordre : il répondrait bientôt, ou du moins il se dirait à lui-même, que le plaisir n'est point faux, puisqu'il en éprouve actuellement la douceur ; qu'il est sans-doute passager, mais dure assez pour le réjouir ; que pour les loix de la tempérance & de l'honnêteté, il ne les envie à personne, dès qu'elles ne conviennent point à son contentement, qui est le seul terme où il aspire. Cependant lorsque je tomberois d'accord de ce qu'il pourroit aussi répliquer, si je pouvois l'amener à quelques momens de réflexions, il ne seroit pas long tems à tomber d'accord d'un autre point avec moi. Il conviendrait donc que les plaisirs auxquels il se livre sans mesure, & d'une manière effrénée, sont suivis d'inconvéniens beaucoup plus grands que les plaisirs qu'il goûte : alors pour peu qu'il fasse usage de sa raison, ne conclura-t-il pas que même par rapport à la satisfaction & au contentement qu'il recherche, il doit se priver de certaines satisfactions & de certains plaisirs ? Le plaisir payé par la douleur, disoit un des plus délicats épicuriens du monde, ne vaut rien & ne peut rien valoir : à plus forte raison, un plaisir payé par une grande douleur, ou un seul plaisir payé par la privation de mille autres plaisirs ; la balance n'est pas égale. Si vous aimez votre bonheur ; aimez-le constamment ; gardez-vous de le détruire par le moyen même que vous employez afin de vous le procurer. La raison vous est donnée pour faire le discernement des objets, où vous le devez le rencontrer plus complet & plus constant. Si vous me dites que le sentiment du présent agit uniquement dans vous & non pas la pensée de l'avenir, je vous dirai qu'en cela même vous n'êtes pas homme : vous ne l'êtes que par la raison & par l'usage que vous en faites : or cet usage consiste dans le souvenir du passé & dans la prévoyance de l'avenir, aussi-bien que dans l'attention au présent.

Ces trois rapports du tems sont essentiels à notre conduite : elle doit nous inspirer de choisir dans le tems présent pour le tems à venir, les moyens dans le tems passé nous avons reconnus les plus propres à parvenir au bonheur ; ainsi, pour s'arriver, il ne s'agit pas de regarder précisément en chaque action que l'on fait, ou en chaque parti que l'on embrasse, ce qui s'y trouve de plaisir ou de peine. Dans les partis opposés de la vertu ou du vice, il se trouve de côté & d'autre de l'agrément & du désagrément : il faut en voir le résultat dans la suite générale de la vie, pour en faire une juste compensation. Il faut examiner, par exemple, ce qui arrivoit à deux hommes de même tempé-

tament & de même condition, qui se trouveroient d'abord dans les mêmes occasions d'embrasser le parti de la vertu ou de la volupté : au bout de soixante ans, de quel côté y a-t-il eu moins de peine ou moins de repentir, plus de vraie satisfaction & de tranquillité ? S'il se trouve que c'est du côté de la sagesse ou de la vertu, ce sera conduire les hommes à leur véritable bonheur, que d'attirer leur attention sur un traité de morale qui contribue à cette fin. Si la plupart des hommes, malgré le désir empreint dans leur ame de devenir heureux, manquent néanmoins à le devenir, c'est que volontairement séduits par l'appas trompeur du plaisir présent, ils renoncent, faute de prévoir l'avenir & de profiter du passé, à ce qui contribueroit davantage à leur bonheur dans toute la suite de leur vie. Il s'ensuit de tout ce que nous venons de dire, que la vertu est plus féconde en sentimens délicieux que le vice, & par conséquent qu'elle est un bien plus grand que lui, puisque le bien se mesure au plaisir, qui seul nous rend heureux.

Mais ce qui donne à la vertu une si grande supériorité sur tous les autres biens, c'est qu'elle est de nature à ne devenir jamais mal par un mauvais usage. Le regret du passé, le chagrin du présent, l'inquiétude sur l'avenir, n'ont point d'accès dans un cœur que la vertu domine ; parce qu'elle renferme ses desirs dans l'étendue de ce qui est à sa portée, qu'elle les conforme à la raison, qu'elle les soumet pleinement à l'ordre immuable qu'elle établit une souveraine intelligence. Elle écarte de nous ces douleurs, qui ne sont que les fruits de l'intempérance ; les plaisirs de l'esprit marchent à sa suite, & l'accompagnent jusque dans la solitude & dans l'adversité : elle nous affranchit, autant qu'il est possible, du caprice d'autrui & de l'empire de la fortune ; parce qu'elle place notre perfection, non dans une possession d'objets toujours prêts à nous échapper, mais dans la possession de Dieu même, qui veut bien être notre récompense. La mort, ce moment fatal qui désespère les autres hommes, parce qu'il est le terme de leurs plaisirs & le commencement de leurs douleurs, n'est pour l'homme vertueux qu'un passage à une vie plus heureuse. L'homme voluptueux & passionné ne voit la mort que comme un fantôme affreux, qui à chaque instant fait un nouveau pas vers lui, empoisonne ses plaisirs, aigrit ses maux, & se prépare à le livrer à un Dieu vengeur de l'innocence. Ce qu'il envisage en elle de plus heureux, seroit qu'elle le plongeat pour toujours dans l'abîme du néant. Mais cette honteuse espérance est bien combattue dans le fond de son ame par l'autorité de la révélation, par le sentiment intérieur de son indivisibilité personnelle, par l'idée d'un Dieu juste & tout puissant. Le sort de l'homme parfaitement vertueux est bien différent : la mort lui ouvre le sein d'une intelligence bienfaisante,

dont il a toujours respecté les loix & ressentit les bontés. (*Ancienne Encyclopédie.*)

BIENFAISANCE, f. f. c'est une vertu qui nous porte à faire du bien à notre prochain. Elle est la fille de la bienveillance & de l'amour de l'humanité.

Dieu, la nature, la raison, nous invitent à faire du bien : le premier par son exemple & son essence, qui est la bonté ; la nature, par le sentiment du plaisir, qui est dans l'âme de celui qui a obligé, & qui se renouvelle en voyant l'objet de ses bienfaits : la raison, par l'intérêt que nous devons prendre au sort des malheureux.

César disoit que rien ne le flottoit davantage que les prières & les demandes, & que ce n'étoit qu'alors qu'il se trouvoit véritablement grand.

L'homme n'a véritablement à soi que ce qu'il donne ; ce qu'on garde se détériore, est sujet aux accidens & nous est enfin enlevé par la mort. Ce qui est donné ne meurt jamais pour nous. C'est ce que dit Marc-Antonin, tombant sous les coups de la fortune : « je n'ai plus que ce que j'ai donné ». *Hoc habeo, quodcumque dedi.*

Que vos bienfaits soient de nature à persuader à celui qui en est l'objet, que c'est vraiment lui que vous avez en vue. S'ils sont honorables, qu'ils soient publics ; s'ils ne sont que secourir son indigence, n'ayez pour témoin que votre conscience. Serait-ce trop exiger de vous, que celui-même que vous obligez, ignorât le nom de son bienfaiteur ?

On ne peut pas toujours rendre aux hommes des services importants, quelque bonne volonté qu'on ait, parce qu'on n'est pas toujours dans une situation avantageuse ; mais rien n'empêche de leur témoigner de l'amitié, de compatir à leurs infortunes, de les aider par des conseils, d'adoucir, par des manières obligantes, la rigueur de leur sort ; de leur procurer des soulagemens, soit par nos amis, soit par nos parens, soit par notre crédit. C'est augmenter les malheurs des hommes, que d'en témoigner de l'indifférence.

Ce n'est point une simple bonté d'âme qui caractérise les hommes bienfaisans ; elle ne les rendroit que sensibles & incapables de nuire. C'est une raison supérieure qui les perfectionne. Pour être bienfaisant d'habitude, il faut se dépouiller d'un certain amour-propre, ennemi de la société, & cependant assez naturel, qui nous concentre dans nous-mêmes, & nous montre secrètement à nos yeux comme l'objet le plus important de l'univers. Il faut regarder tous les hommes comme ses amis, ou plutôt comme membres d'un tout dont on fait foi même partie.

Une éducation dont les principes ne tendent point à la bienfaisance, quelque brillante qu'elle

soit d'ailleurs, est mauvaise ; la seule qualité du bienfaisant emporte avec elle toute l'étendue des devoirs de la morale.

Remarquons enfin qu'il n'y a point d'écueil qu'on doive éviter avec plus de soin, quand on rend service, que l'orgueil, qui corrompt tout le bien qu'on peut faire. Un bienfait qui part d'un esprit d'orgueil, non-seulement ne sanctifie pas, mais devient odieux. Tout ce que l'on donne avec un air obligant & honnête, fait plaisir. Un service rendu d'une manière honnête, acquiert un nouveau prix. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Traité des bienfaits de Sénèque.

Parmi cette foule d'erreurs dans lesquelles nous jetent l'imprudence & la légèreté de notre conduite, je n'en connois pas de plus fâcheuse que l'ignorance où nous sommes sur la manière de répandre & de recevoir les bienfaits : en conséquence, des services mal rendus, sont mal reconnus. Il n'est plus temps de se plandre, quand on n'en a pas recueilli le fruit ; ils étoient perdus, dès l'instant même du placement. Il est donc naturel que de tant de vices odieux, il n'y en ait pas de plus commun que l'ingratitude. J'en découvre plusieurs causes : la première, c'est que nous ne choisissons pas des objets dignes de nos bienfaits. Avant de prêter, on s'informe avec soin de la fortune & des biens de l'emprunteur ; on ne risque point de semer dans une terre stérile ou épuisée ; mais pour les bienfaits, nul discernement ; on ne les place pas, on les jette à l'aventure.

Il n'est pas aisé de décider s'il y a plus de honte à nier, ou à redemander un bienfait. D'un côté, c'est une espèce de créance, de laquelle on ne doit retirer que ce que le débiteur veut payer de son plein gré ; de l'autre, la banqueroute est d'autant plus criminelle, qu'il ne faut pas de fonds pour se libérer ; la seule envie de le faire, suffit : c'est en effet rendre un bienfait que de le reconnoître.

Mais si la faute vient de ceux à qui la gratitude ne coûteroit qu'un aveu, elle vient aussi de nous mêmes. Si nous trouvons beaucoup d'ingrats, nous en faisons encore plus. Les uns sont ou trop exigeans, ou fatigués par leurs reproches ; les autres, par inconscience, se repentent, un moment après, du bien qu'ils ont fait ; d'autres, par humeur, font un crime de la moindre occasion où on leur manque. Ainsi nous étouffons la reconnaissance, non-seulement après le service rendu, mais même en le rendant. Qui de nous se contente d'une simple demande, ou d'une seule ? qui de nous, au moindre soupçon de cette demande, n'a pas ridé le front, détourné le visage, précité des occupations ; & par des conversations prolongées, par des pro-

pos répétés à dessein, n'a pas fait perdre l'occasion de demander, n'a pas éludé avec art l'empressement du besoin ? Enfin ferré de trop près, ou l'on diffère, c'est-à-dire qu'on n'a pas le courage de refuser ; ou bien l'on promet, de mauvaise grâce, en tronçant le souvenir, en ménageant ses paroles, en les tirant avec peine l'une après l'autre. Peut-on être reconnaissant d'un bienfait plutôt extorqué qu'accordé ? d'un bienfait que vous avez laissé tomber du haut de votre orgueil, ou jetté avec colère, ou liché par fatigue, pour vous délivrer d'un importun ? N'attendez pas de retour d'un homme que vous avez laissé par vos délais, ou tourmenté par l'attente. Un bienfait est senti comme il est accordé. Il ne faut donc pas y mettre de négligence ; on se fait honneur à soi-même de ce qui a été donné sans discernement ; ni de lentement ; l'intention fait faire le principal mérite du bienfait ; obligez tard, c'est avoir intérieurement refusé long-temps. Il ne faut pas surtout que le bienfait soit accompagné d'outrage : l'empreinte des injures est plus profonde que celle des services ; ceux-ci s'estiment bientôt, tandis que la mémoire conserve fidèlement les premières. Que peut-on attendre d'un homme qu'on offense, en l'obligeant ? c'est assez reconnoître un pareil bienfait, que de le pardonner.

Que la foule des ingrats ne rehüte pas notre bienfaisance : d'abord c'est nous mêmes, comme je l'ai dit, qui les multiplions. La bonté féconde & nécessaire des Dieux immortels est-elle donc arrêtée par le grand nombre des impies & des sacrilèges ? Ces Dieux suivent le penchant de leur nature ; ils comblent de biens l'univers entier, sans en excepter les détracteurs mêmes de leurs dons. Imitons leur conduite, autant que le comporte la faiblesse humaine ; donnons, mais ne plaçons point nos bienfaits à usure. On mérite d'être trompé, quand on songe à gagner en donnant. Mais votre bienfait vous a mal réussi ? Eh ! combien de fois nos femmes & nos enfans n'ont-ils pas trompé nos espérances ! cela n'empêche pas qu'on ne se marie, & qu'on n'élève des enfans. L'homme s'opiniâtre tellement contre l'expérience qu'il reprend les armes aussitôt après la défaite, & se remet en mer après le naufrage. Combien la persévérance n'est-elle pas plus convenable, en matière de bienfaits ! Ne plus en faire éprouver, parce qu'ils ne sont pas rentrés, c'est les avoir répandus pour qu'ils revinssent, c'est justifier les ingrats ; puisqu'enfin il ne leur est honteux de ne pas s'acquitter, que parce qu'il leur est permis de ne pas le faire. Combien de gens indignes du jour ? & pourtant le jour parait. Combien d'ingrats qui se plaignent d'être nés ? & pourtant la nature produit de nouvelles générations, & laisse au monde ceux qui aimeroient mieux n'avoir pas existé. C'est le propre d'un ame grande & vertueuse d'enviager moins

le fruit des bienfaits, que les bienfaits mêmes, & de chercher encore un homme de bien, à la suite d'un foule de méchants. Qu'auroit donc de si beau la bienfaisance, si jamais on n'étoit trompé ? La vertu consiste à répandre des bienfaits qui ne reviendront pas, mais d'où l'homme bienfaisant & généreux recueille le fruit au moment même. L'ingratitude doit si peu nous décongrer de faire le bien, que, si l'on m'otoit l'espoir de trouver un homme reconnaissant, j'aimerois mieux ne pas recouvrer mes bienfaits, que de n'en pas faire éprouver. En effet, ne pas faire du bien, c'est devancer l'ingratitude : & pour vous dire ma pensée, on pêche plus gravement en manquant de reconnaissance ; mais on pêche plus promptement en refusant de faire du bien.

Un poète a dit : « lorsque vous voudrez répandre vos largesses sur le vulgaire, il en faut perdre beaucoup, pour réussir une seule fois à les bien placer ».

Le commencement de cette sentence est représentable en deux points : il ne faut pas répandre les bienfaits sur le vulgaire ; & si toute profusion est blâmable, celle des bienfaits l'est encore plus. Otez le discernement, ce ne sont plus des bienfaits, ils prennent un autre nom. J'approuve la suite de la pensée : par un seul bienfait heureusement placé, elle nous console de la perte de mille autres. Cependant, dites-moi, ne seroit-il pas plus vrai, & plus conforme à la noblesse de l'homme bienfaisant, de l'exhorter à placer toujours, ne dût-il jamais le faire avec avantage ? Il est faux qu'il faille perdre un grand nombre de bienfaits : il ne s'en perd aucun ; la perte suppose un calcul, & la bienfaisance ne calcule pas : elle ne fait qu'avancer des fonds ; s'ils lui rentrent, c'est un pur gain ; s'ils ne rentrent pas, il n'y a point de perte. J'ai donné, pour donner : on n'enregistre pas les bienfaits ; il n'y a point de créancier avaré qui assigne son débiteur au jour & à l'heure marquée. L'homme de bien ne pense plus à ses bienfaits, si la reconnaissance de l'obligé ne les lui rappelle : c'est une usure honteuse, que de tenir note de ses bienfaits ; quelque soit le sort des premiers, continuez d'en verser. J'aime encore mieux qu'ils soient ensevelis chez des ingrats : la honte, l'offense, l'exemple, peuvent les rendre un jour reconnoissans. Ne vous laissez point, faites votre devoir ; remplissez les fonctions d'un homme de bien ; secourez l'un de votre fortune, l'autre de votre cautionnement ; celui-ci de votre crédit, celui-là de vos conseils ; cet autre enfin, de vos préceptes salutaires.

Les bêtes elles-mêmes sont sensibles au bien qu'on leur fait : à force de soins, l'animal le plus farouche s'appriivoise, & devient susceptible d'attachement. Le lion souffre dans sa guenille, & brase de son maître ; l'appas des alimens, réduit l'élé-

phant à la plus servile obéissance. Aussi des êtres dépourvus d'intelligence, incapables d'apprécier un service, se laissent vaincre par la continuité des bienfaits. Le premier a-t-il été oublié ? un second ne le fera pas : l'ont-ils été tous deux ? un troisième rappellera le souvenir des deux premiers. On ne perd les bienfaits, que pour en désespérer trop tôt ; en les pressant, en les accumulant les uns sur les autres, on fait jaillir la reconnaissance du cœur le plus ingrat & le plus insensible. Quel homme oseroit résister à cette phalange de bienfaits ? De quelque côté qu'il se tourne, pour fuir votre souvenir, qu'il vous y trouve ; entourez le de bienfaits.

Quel est donc le pouvoir de la bienfaisance ? quels en sont les caractères ? je vais vous l'exposer, si vous me permettez d'omettre des préliminaires peu importants à la question présente. Dois-je en effet vous dire pourquoi les grâces sont au nombre de trois ? pourquoi sont-elles sœurs ? pourquoi ont-elles les mains entrelacées ? pourquoi sont-elles riantes, jeunes, vierges, & vêtues de robes détachées & transparentes ? Les uns veulent que l'une répande les bienfaits, que l'autre les reçoive, que la troisième les rende. Les autres les regardent comme l'emblème des trois espèces de bienfaits, verbes, rendus, & à la fois reçus & rendus. Mais quelle que soit celle de ces deux explications que je préfère, cela ne fait rien à la chose. Les mains entrelacées des trois déesses, leur groupe circulaire, leur danse répétée sur elle-même, signifient que le bienfait a beau passer de main en main, qu'il revient toujours au bienfaiteur : cet ensemble est détruit, si l'y a la moindre interruption ; il subsiste dans toute sa beauté, quand l'union & la succession sont maintenues. Elles sont représentées riantes, parce que tel est l'air & de ceux qui répandent, & de ceux qui reçoivent les bienfaits. Elles sont jeunes, parce que le souvenir des bienfaits ne doit jamais vieillir. Elles sont vierges, parce que les bienfaits sont purs, sans taches, respectables pour tout le monde ; & comme ce ne sont pas des liens qui obligent, les tuniques des grâces n'ont pas de ceintures. L'étoffe en est transparente, parce que les bienfaits reçus doivent aimer à se montrer. S'il se trouve des gens assez esclaves des lettres grecques, pour juger ces allégories nécessaires ; au moins n'y aura-t-il personne qui attache de l'importance aux noms qu'Hésiode a donné aux grâces. Il appelle l'aînée, *Aglæa*, la seconde, *Euphrosine*, la troisième *Thalie*. Chacun s'est permis d'interpréter ces noms à sa fantaisie, & d'en tirer un sens raisonnable, comme Hésiode s'étoit permis de les inventer à son gré. Aussi Homère change celui de l'une des grâces, il l'appelle *Pasichla*, & lui donne un époux ; ce qui prouve que si elles sont vierges, elles ne sont pas vestales. Je pourrais vous citer un autre poète, qui leur donne des ceintures,

& des robes phrygiennes enrichies d'un épais tissu d'or. Dans un tableau, Mercure est représenté avec les grâces, non que l'art de parler ajoute du prix au bienfait, mais parce que telle a été l'idée du peintre. Chryssipe lui-même, ce génie subtil, qui pénètre au fond de la vérité, qui rapporte tous les discours à la pratique, qui n'emploie de mots, qu'autant qu'en exige la clarté ; Chryssipe, dis-je, est dans ses ouvrages plein de ces frivolités : il ne dit presque rien sur la manière de répandre, de recevoir & de rendre les bienfaits ; mais au lieu de préceptes entremêlés de fables, nous n'avons que des fables parsemées de préceptes. Sans parler de celles que transcrit Hécaton, les trois grâces, au rapport de Chryssipe, sont filles de Jupiter & d'Eurydome, moins âgées que les heures, mais plus belles, & pour cette raison associées à Vénus. Il regarde aussi le nom de leur mère comme très-important. Elle fut nommée *Euryome*, selon lui, parce que le propre d'une grande fortune, est de répandre les bienfaits : comme si la coutume étoit de ne nommer la mère qu'après ses filles, ou comme si les poètes étoient bien scrupuleux sur l'exactitude des noms. Semblables à un nomenclateur qui, au défaut de mémoire, paie d'effronterie, & forge les noms qu'il ne se rappelle pas ; de même la vérité est la chose la plus indifférente pour les poètes : suivant qu'ils sont, ou contraints par la nécessité, ou séduits par la beauté de l'effet, ils emploient toujours le nom qui va le mieux à leurs vers ; peu leur importe qu'il y en ait déjà un autre de consacré : le poète qui vient ensuite sait admettre le sien. En voulez-vous une preuve ? Cette *Thalie*, dont nous parlons, est une des grâces dans Hésiode, & une des muses dans Homère.

Mais pour ne pas tomber dans la faute que je reprends, je supprime ces détails si étrangers à mon sujet, qu'ils n'en sont pas même voisins. Seulement plaidez pour moi, si l'on m'accuse d'avoir confondu dans la foule, Chryssipe ce philosophe, grand homme, sans doute, mais grec après tout, dont le génie trop subtil s'émouille, se fausse trop souvent, & qui, lors même qu'il semble aller au fait, pique plutôt qu'il ne perce. Eh ! à quoi bon tant de finesse dans la question que nous traitons ? Il s'agit de la bienfaisance ; il faut nous occuper d'un sujet qui est le lien principal de la société ; il faut prévenir l'homme de ne pas embrasser, sous le masque de la générosité, une facilité imprudente ; de ne pas, pour éviter ce vice, restreindre au lieu de diriger la bienfaisance que ne doit pécher, ni par défaut, ni par excès : il faut nous enseigner à recevoir, & à rendre de bon cœur ; nous proposer la noble émulation, non-seulement d'égal, mais de surpasser même nos bienfaiteurs, & par l'intention, & par la réalité, vu qu'en matière de reconnaissance, on n'atteint pas, si l'on ne de-

vance : il faut apprendre aux uns à ne rien exiger, aux autres à devoir plus qu'ils n'ont reçu. Or, comment Chrysippe nous encourage-t-il à cette lutte honorable de bienfaits contre bienfaits ? c'est en nous disant que, comme les grâces sont filles de Jupiter, l'ingratitude pourroit bien être un sacrilège, un outrage fait à ces vierges adorables. Eh ! donnez-moi plutôt des préceptes qui me rendent plus bienfaisant & plus reconnaissant, qui mettent aux prises l'obligé & l'obligé, l'un pour oublier les bienfaits, l'autre pour en conserver à jamais la mémoire. Laissez toutes ces inutilités aux poètes, dont le but est de plaire aux oreilles, & d'ourdir des fables agréables : quant au philosophe qui se propose de guérir les âmes, de retener la vertu sur la terre, d'inculquer à l'homme la reconnaissance des bienfaits, qu'il aille au fait, qu'il parle sérieusement, qu'il déploie toutes ses forces ; à moins que vous ne croiez qu'avec des propos frivoles & fabuleux, avec des contes de vieille, on peut empêcher l'oubli total des bienfaits, qui est de tous les malheurs le plus dangereux.

Laissons donc ces questions superflues pour entrer en matière : commençons par exposer ce que doit l'homme obligé. L'un se croit redevable de l'argent qu'il a reçu, l'autre du consulat, celui-ci du sacerdoce, celui-là d'un gouvernement. Mais ce ne sont-là que les signes du service, & non pas le service même. Un bienfait est irapalpable, on ne l'aperçoit que par les yeux de l'âme. Distinguez donc entre la matière du bienfait, & le bienfait même. Ce n'est ni dans l'or ni dans l'argent, ni dans aucun des objets qu'on reçoit du dehors, que réside le bienfait, c'est dans la disposition du bienfaiteur. L'homme ignorant, au contraire, ne voit que ce qui frappe les yeux, ce qui peut être livré ou possédé ; il compte pour rien la seule chose qui fasse le prix du bienfait. Les objets que nous touchons, que nous voyons, auxquels notre cupidité s'attache, sont périssables ; la fortune & l'injustice peuvent nous en dépouiller : mais le bienfait subsiste, même après la perte de la chose donnée ; c'est une bonne action que nulle force ne peut anéantir. J'ai racheté mon ami enlevé par des Pirates ; un autre ennemi l'a repris & mis en prison ; il ne lui a pas ôté mon bienfait, mais la jouissance de mon bienfait. J'ai rendu à un père les enfans sauvés d'un naufrage ou d'un incendie ; si une maladie, un accident fortuit les emporte par la suite, le service rendu en leur personne subsiste, même sans eux. Ainsi tous les actes qui usurpent faussement le nom de bienfait, ne sont que des moyens par lesquels on montre la disposition d'obliger. Il est mille autres circonstances où la représentation & la chose représentée existent séparément. Un général distribue des colliers, des couronnes murales & civiques. Quelle est la valeur intrinsèque d'une cou-

ronne, d'une robe prétexte, des faisceaux, d'un tribunal, d'un char rien de tout cela ne constitue l'honneur, ce n'en est que la marque : de même ce qui tombe sous les yeux n'est pas le bienfait, mais l'image & le cadre du bienfait.

Qu'est-ce donc qu'un bienfait ? c'est un acte de bienveillance, qui procure de la joie à celui qui en est l'objet, & à celui qui l'exerce : c'est un acte volontaire & spontané. Ce n'est donc pas à la chose faite ou donnée, mais à l'intention, qu'il faut avoir égard, puisque le bienfait ne consiste pas dans le don ou dans l'action, mais dans la disposition de celui qui fait, ou donne. La preuve de cette différence, c'est que le bienfait est toujours un bien, au lieu que la chose faite ou donnée, n'est ni un bien, ni un mal. C'est l'âme qui augmente le prix des moindres choses, qui annoblit les plus viles, qui dégrade les plus grandes & les plus estimées. Quant aux objets de nos desirs, ils ne sont en eux-mêmes, ni bons, ni mauvais : leur caractère est encore fixé par l'âme qui règle tout, & qui donne la forme aux choses. Le bienfait n'est donc pas l'argent qu'on vous compte, le présent qu'on vous remet : de même que le culte des Dieux ne consiste pas dans les victimes les plus grasses & les plus ornées d'or, mais dans la droiture & la piété de leurs adorateurs. L'homme de bien est religieux, quand même il n'offrirait que de la farine & des gâteaux : le méchant est un impie, malgré les flots de sang dont il baigne les autels.

Si les bienfaits consistoient dans les choses, & non dans les dispositions favorables, ils croitroient en proportion de la chose donnée : ce qui n'est pas. Nous sommes quelquefois plus obligés à l'homme qui nous a donné peu, mais noblement ; dont l'âme est aussi grande que la fortune des rois ; dont le service est modique, mais rendu de bon cœur ; qui oublie sa pauvreté, pour s'occuper de la mienne ; qui a, non-seulement la volonté, mais même la passion de m'obliger ; qui croit avoir reçu le bienfait qu'il m'a donné ; qui donne comme s'il étoit assuré de recevoir, & qui reçoit comme s'il n'avoit pas donné ; qui a prévu, saisi & cherché l'occasion d'être utile. Au contraire les bienfaits, quoique considérables, soit réellement, soit en apparence, deviennent désagréables quand il faut les arracher, ou lorsqu'ils tombent des mains de celui dont on les obtient : on aime mieux une main qui s'ouvre facilement, que celle qui donne largement. Il a fait peu pour moi, mais il ne pouvoit faire plus. Cet autre a donné beaucoup, mais il a balancé, il a différé, il a agi en donnant, il a donné avec faste, il a divulgué son bienfait ; il n'a pas voulu plaire à celui qu'il obligeoit : ce n'est pas à moi qu'il a donné, c'est à sa vanité.

Les disciples de Socrate lui offroient des présents proportionnés aux facultés de chacun d'en-

tr'eux. Son disciple Eschines étant pauvre, lui dit, je n'ai rien qui soit digne de vous être offert, & ce n'est que par là que je sens ma pauvreté; je vous donne donc le seul bien que je possède, c'est moi-même : ce présent, tel qu'il est, je vous prie de ne pas le daigner, & de songer que les autres en vous donnant beaucoup, s'en font encore beaucoup plus réservé. Et, pour quoi, lui dit Socrate, votre présent ne seroit-il pas considérable, à moins que vous ne vous estimiez bien peu? J'aurai soin de vous rendre à vous-même meilleur que je ne vous ai reçu. Eschines l'emporta par ce présent, & sur Alcibiade, dont la libéralité égalait les richesses, & sur la munificence des jeunes gens les plus opulents.

Vous voyez donc que l'âme, même au sein de l'indigence, trouve le moyen d'exercer la libéralité; il me semble qu'Eschines pouvoit dire à la Fortune : tu n'as rien gagné à me rendre pauvre; je saurai faire à ce grand homme un présent digne de lui; ne pouvant donner du tien, je donnerai du mien. Et ne croyez pas qu'il s'enlât peu, pour se donner ainsi en paiement. Au reste, il ne fut pas maladroît; à ce marché il gagna Socrate. N'ayons donc pas égard à la valeur du présent, mais au mérite de celui qui le fait.

L'homme rusé laisse un libre accès aux desirs les plus innodés, & se nourrit par ses promesses des espérances qu'il ne réalisera jamais. Néanmoins je le préférerois à celui qui, d'un ton rude & d'un air insolent, étale aux yeux le spectacle outrageant de sa fortune. On hait le riche & on lui fait la cour : sa conduite est odieuse à ceux-mêmes qui l'imiteroient, s'ils étoient dans sa position.

Après avoir abusé des femmes d'autrui publiquement & sans mystère, on abandonne la sienne aux autres. Un mari pisse pour rustique, pour incivil & de mauvais ton, il devient l'horreur de toutes les femmes; s'il empêche la sienne de se montrer en public, étendue dans une litte découverte, qui de tous côtés l'expose aux regards. S'il n'entretient pas une maîtresse avec éclat, s'il ne paie pas une grosse pension à la femme d'un autre, nos Dames le font passer pour un crapuleux, pour un infâme libertin qui s'amuse aux servantes. Ainsi l'espèce de fiançailles la plus décente, est l'adultère, devenu célibataire par un veuvage de convention, on n'a plus que la femme qu'on a enlevée à un autre. On dispute le bien d'autrui, on répare ses pertes par de nouvelles rapines : plus de honte, plus de frein. La pauvreté est un objet de mépris dans les autres, & le plus grand des malheurs pour soi-même : la pitié est troublée par l'injustice; le faible est écrasé par la violence & la crainte. Que les provinces soient pillées, que la justice véchale soit

mise à l'enclume; n'en soyons pas surpris, le droit des gens permet de vendre ce qu'on a payé.

Mais la chaleur, excitée par une matière propre à irriter, nous emporte trop loin; finissons, & n'imputons pas tant d'horreurs uniquement à notre siècle. On s'en plaint autrefois, on se plaint aujourd'hui, on se plaindra de même après nous, du renversement des mœurs, du triomphe de la méchanceté, de la dépravation du genre humain, de l'extinction totale des vertus. Le vice teste & restera toujours au même point, à quelques déplacements près au delà ou en deçà : il en est de lui comme des flots de l'océan, que le flux pousse au-delà des rivages, & que le reflux fait rentrer dans leur lit. Tantôt l'adultère sera le vice dominant, & la débauche n'aura plus de frein; tantôt le luxe de la table lavagera les fortunes; tantôt les recherches de la parure & le soin de la beauté déceleront la difformité des âmes, tantôt l'abus de la liberté déchainera la licence & l'audace : tantôt les particuliers & les nations en corps, marcheront sous les drapeaux de la cruauté, & la fureur des guerres civiles outragera les temples & la religion; s'il y a rognerie même sera quelque jour en honneur, & la première vertu sera de boire outre mesure. Les vices ne sont point fixes; toujours en mouvement, toujours en discord, ils se heurtent, ils se pressent, ils se chassent, & nous pouvons assurer du genre humain, qu'il est méchant, qu'il l'a été, & (je le dis à regret) qu'il le sera toujours. Il y aura toujours des homicides, des tyrans, des voleurs, des adultères, des ravisseurs, des sacrilèges, des traîtres.

Je mettrois l'ingrat au dessous de tous ces monstres, si l'ingratitude n'étoit la source de presque tous les crimes. Gardez-vous-en donc, comme du vice le plus honteux; pardonnez-la, comme la faute la plus excusable. A quoi se réduit en effet le tort que vous fait l'ingrat? Vous avez perdu votre bienfait; mais il vous en reste ce qu'il a de plus précieux, le mérite d'avoir donné. Quoique la prudence prescrive d'obliger de préférence ceux qui le reconnoissent; il est pourtant des services qu'on doit rendre, sans espoir de retour, à des gens qu'on ne sçait devoir être ingrats, & même qu'on fait l'avoir été. Je puis, par exemple, sans m'exposer, sauver d'un grand péril les enfants de quelqu'un, je ne balancerai point à le faire; s'il le mérite, j'en ai jusqu'à me sacrifier pour eux, & je partagerai leur danger : quand il ne le mériteroit pas, s'il ne m'en coûte qu'un cri, pour les tirer des mains des voleurs, je ne refuserai pas d'élever la voix pour le salut d'un homme.

Exposons maintenant quels bienfaits l'on doit faire éprouver, & comment il faut s'y prendre; donnons d'abord le nécessaire, ensuite l'utile; puis l'agréable, mais par-tout le solide. Il faut commencer par le nécessaire. On est bien autrement

ment touché d'un bienfait d'où dépend la vie, que de celui qui ne contribue qu'à son agrément. On peut faire le dédaigneux sur un présent dont on se seroit aisément passé; dont on peut dire: «reprenez votre don, je n'en ai nul besoin; ce que j'ai, me suffit». Quelquefois non-culement on ne veut pas rendre ce qu'on a reçu, mais on va jusqu'à le rejeter.

Le nécessaire se divise en trois classes: la première comprend les choses sans lesquelles on ne peut vivre; la seconde, celles sans lesquelles on ne le doit pas; la troisième, celles sans lesquelles on ne le veut pas. Les bienfaits de la première classe, sont d'arracher un homme au fer des ennemis, à la rage d'un tyran, à la proscription, enfin, à tant de périls divers & inopinés qui assègent la vie humaine. Quel que soit celui de ces dangers que vous saisissez disparaître, plus il est terrible, plus la reconnaissance s'accroît. On se rappelle les maux dont on a été tiré, & la crainte antérieure rend le bienfait plus doux. Cependant il ne faudroit pas différer de sauver un homme, afin que la peur accrût l'importance du service.

On peut vivre sans les biens de la seconde classe, tels que la liberté, l'honneur, la vertu; mais la mort est préférable à une telle vie. Enfin, le sang, l'affinité, l'usage, l'habitude nous attachent à nos enfans, nos femmes, nos pénates, & à d'autres objets dont nous nous séparerions plus difficilement que de la vie même.

Au nécessaire succède l'utile; il se sous-divise en un grand nombre d'espèces diverses; il comprend & l'argent non accumulé jusqu'au superflu, mais réglé sur la mesure de la raison; & les honneurs, & sur-tout les progrès dans la science de la vertu: en effet, la première utilité est celle qui se rapporte à l'homme même.

Viennent enfin les choses d'agrément, qui sont innombrables. La règle à suivre par rapport à celles-ci, c'est qu'elles plaisent par l'à-propos; qu'elles ne soient pas communes; que peu de personnes en aient eu, ou en jouissent dans ce siècle, ou en possèdent de semblables: le tems ou la circonstance leur donne un prix qu'elles n'ont pas naturellement. Cherchons les objets les plus agréables à présenter; des objets de nature à frapper souvent la vue du possesseur, & à nous rappeler autant de fois à son souvenir. Gardons-nous sur-tout d'envoyer des présents inutiles, comme des instrumens de chasse à un vieillard, ou à une femme; des livres à un campagnard; des silets à un homme de lettres. Prenez garde encore que vos présents, quoiqu'assortis à l'état des personnes, n'aient un air de reproche; comme si vous envoyiez des vins à un ivrogne, & des remèdes à un valétudinaire. Les présents cessent de l'être, & deviennent des injures, quand ceux qui les reçoivent y reconnaissent leurs défauts.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

Si le choix dépend de nous, préférons les objets les plus durables, afin que notre présent soit, le moins possible, sujet à périr comme nous. Il est peu d'hommes assez reconnoissans, pour songer à ce qu'ils ont reçu, quand ils cessent de le voir; mais le souvenir du bienfait revient malgré qu'on en ait, quand le présent, toujours sous les yeux, ne permet pas qu'on l'oublie, & retrace sans cesse l'idée du bienfaiteur. Nous devons d'autant plus chercher les objets durables, que ne pouvant pas directement avertir l'obligé, c'est à la chose même à réveiller sa mémoire assoupie. Je donnerois donc plus volontiers de la vaisselle, que de l'argent; plus volontiers des statues, que des étoffes, ou d'autres substances qui l'usage détruit. La reconnaissance ne dure guère plus que la chose donnée; & le présent ne reste pas long-tems dans l'ame, quand on a cessé d'en faire usage. Je voudrois donc, s'il étoit possible que mon présent ne s'usât pas, qu'il subsistât toujours, qu'il fût incorporé avec mon ami, qu'il vécût aussi long-tems que lui. Il n'est personne assez stupide, pour avoir besoin d'être prévenu qu'on n'envoie pas des gladiateurs, ou des bêtes féroces, quand les jeux sont finis; ni des habits d'éte pendant l'hiver, ou d'hiver au solstice d'été. En manière de bienfaits, le bon sens doit faire observer le tems, le lieu, les personnes; vu qu'il y a des choses dont la circonstance fait le mérite ou le démérite. On est mieux reçu en donnant à un homme ce qu'il n'a pas, que ce qu'il possède en abondance; ce qu'il cherche en vain depuis long-tems, que ce qu'il peut trouver par-tout. Que vos présents soient moins précieux, que rares, que singuliers, & de nature à trouver place même chez un homme opulent. Ainsi les fruits les plus communs qui seroient dédaignés dans quelques jours, plairont néanmoins, quand ils seront prématurés. Notre présent sera encore plaisir, si personne ne nous a prévenus, ou si nous-mêmes n'en avons jamais fait de pareil.

Dans le tems qu'Alexandre de Macédoine, vainqueur de l'Orient, portoit ses vus ambitieuses au dessus même de la terre, les Corinthiens lui envoyèrent des députés, pour le féliciter & lui offrir le droit de Cité dans leur ville. Alexandre s'étant mis à rire de cette espèce de présent, un des députés lui dit: *Hercule & vous, êtes les seuls à qui nous ayons donné ce droit.* Il reçut alors avec plaisir un honneur aussi rare, il admit les députés à sa table, & leur fit le plus grand accueil, songeant moins à ceux qui lui faisoient cette offre, qu'au héros auquel ils l'avoient faite autrefois. Cet homme esclavé de la gloire, dont il ne connoissoit ni la nature, ni les bornes; cet homme qui suivoit les traces d'Hercules & de Bacchus, sans même s'arrêter où elles s'étoient perdues, flatté de l'association qu'on lui donnoit, crut que l'égalité à Hercules, c'étoit le placer dans le Ciel que son exorbitante vanité

R

ambitionnoit depuis long-tems. Mais en quoi ressembloit à Hercules ce jeune insensé, qui n'avoit, au lieu de courage, qu'une heureuse témérité ? Hercules ne vainquit jamais pour lui-même, il ne parcourut pas le monde en conquérant, mais en vengeur. Eh ! qu'avoit à conquérir l'ennemi des méchans, l'appui des bons, le pacificateur des terres & des mers ? Pour Alexandre, il ne fut dès son enfance qu'un brigand, un destructeur de nations, un fléau pour les amis comme pour les ennemis, un barbare dont le souverain bien étoit de faire trembler les hommes : il ignoroit sans doute qu'on ne craint pas seulement les bêtes féroces, mais mêmes, les plus foibles, à cause de leur venin.

Je tiens à mon sujet ; un bienfait accordé à tout le monde, n'excite la reconnaissance de personne. On ne se regarde pas comme l'hôte d'un aubergiste ou d'un cabaretier, ni comme le convive d'un homme qui donne à manger publiquement, quand on peut demander, *qu'a-t-il donc fait pour moi ?* ce qu'il a fait pour tels & tels, qu'il connoissoit à peine, pour ses ennemis, pour des hommes deshonorés. M'a-t-il jugé digne de sa table ? non ; il n'a fait que fuivre son goût pour le fâste.

La rareté est le premier titre à la reconnaissance : on ne se croit pas redevable d'un service vulgaire. Qu'on ne m'accuse point de vouloir par ces préceptes ressembler & retenir la bienfaisance : qu'elle s'élance comme elle voudra ; mais qu'elle marche sans s'égarer. On peut même, en faisant une largesse, persuader à chacun qu'il n'a pas été confondu dans la foule, quoiqu'il ait reçu le bienfait en commun. Que chacun reçoive une marque distinctive, par laquelle il se flatte d'une faveur spéciale ; qu'il puisse dire : « J'ai reçu la même chose que les autres, mais on m'a prévenu : j'ai reçu la même chose, mais au bout de très peu de tems, tandis qu'un autre ne l'a obtenue qu'après de longs services : d'autres ont reçu la même faveur, mais en des termes moins flatteurs ; mais elle a été accordée avec moins de grace. Celui-ci n'a reçu qu'après avoir sollicité ; & moi, après l'avoir été : cet autre a reçu ; mais il étoit dans le cas de rendre : on pouvoit tout espérer d'un homme âgé & sans enfans : en me donnant la même chose, on m'a plus donné, vu que c'étoit sans espoir de retour ».

De même qu'une courtisane partage ses faveurs avec tant d'art, parmi une foule d'amans, que chacun emporte quelque marque de distinction particulière : de même celui qui veut rendre ses bienfaits aimables, doit trouver le secret, & d'obliger tout le monde, & de mettre chacun dans le cas de se préférer aux autres. A Dieu ne plaise que je donne des entraves aux bienfaits ! plus ils seront grands & multipliés, plus ils seront d'honneur ; mais il faut les répandre

avec discernement : des dons fortuits & inconnus ne peuvent faire aucune impression. Ce seroit donc mal entendre mes leçons, que de m'accuser de circonscrire la bienfaisance, & de lui ouvrir un bien moins vaste champ. Est-il une vertu que je vénère plus ? ou est-il une dont je recommande plus fortement la pratique ? dans quelle bouche ces exhortations sont-elles mieux placées que dans celle de nous autres Stoiciens, qui voulons rendre sacrés les liens de la société.

Quel est donc mon but ? Persuadé que les mouvemens de l'ame les plus louables dans leur principe, ne sont pas honnêtes si la modération n'en fait des vertus, je ne veux point que la libéralité devienne prodigue. On aime à recevoir un bienfait, on l'accepte avec empressement, quand la raison le fait parvenir au mérite ; quand ce n'est pas le hasard ou une aveugle impéiosité qui le jette à l'aventure ; quand on peut s'en faire honneur, & le fixer dans sa mémoire. Ce n'est plus un bienfait, quand on rougit d'en avouer l'auteur. Un présent est agréable, il se grave au fond de l'ame en caractères ineffaçables, lorsque l'idée de la chose donnée fait moins de plaisir, que celle de la personne qui a donné.

Cripius Passienus disoit qu'il y avoit des gens dont il aimoit mieux l'estime que les bienfaits ; d'autres dont il aimoit mieux les bienfaits que l'estime : par exemple, disoit-il : « j'aime mieux être estimé d'Auguste, & recevoir de Claude ». Pour moi, je pense qu'un bienfait n'est aucunement désirable, quand l'estime du bienfaiteur ne l'est point. Quoi ! ne falloit-il donc pas recevoir les présents de Claude ? on pouvoit sans doute les recevoir, mais comme ceux de la fortune que l'on fait capable de devenir contraire en un moment. Pourquoi séparer deux choses essentiellement liées ? Un bien-fait ne l'est plus, s'il lui manque d'être donné avec discernement ; ce qui en fait le prix. Une grosse somme d'argent donnée sans jugement & sans bienveillance, n'est pas plus un bienfait qu'un trésor qu'on trouveroit. Il y a mille choses qu'on doit recevoir, sans en avoir d'obligation.

Continuons, à examiner attentivement ce qui nous reste encore de la première partie : c'est à-dire de la manière de repandre les bienfaits. La règle la plus simple à suivre, c'est de donner comme nous voudrions recevoir ; il faut sur-tout donner de bon cœur, promptement, sans hésiter. Un bienfait n'est pas agréable, quand le bienfaiteur le garde trop long-tems dans ses mains, quand il ne le lâche qu'avec peine, & comme s'il se l'arrachoit. Si même il survenoit quelque raison de différer, n'ayons jamais l'air d'avoir délibéré. Après le refus, rien de plus dur que l'irrésolution ; elle manque à coup-sûr la reconnaissance. En effet, le principal mérite du bienfait consistant dans la bienveillance, témoigner

par ses délais, qu'on oblige à contre-cœur, ce n'est pas donner, c'est mal défendre ce qu'on donne. Il n'y a que trop de gens qui sont généreux par faiblesse. Les bienfaits les plus agréables sont ceux qu'on n'attend pas, qui coulent de source, qui préviennent le besoin, qui ne rardent qu'autant que l'exige la délicatesse de celui qui les reçoit. Le premier mérite est de devancer le désir; le second de le suivre. Je dis qu'il vaut mieux aller au devant de la demande: en effet l'homme honnête ne demandant jamais sans rougeur & sans embarras, lui faire grâce de cette peine, c'est doubler le bienfait. On n'obtient pas gratuitement, ce qu'on ne reçoit qu'après l'avoir demandé. Nos ancêtres avoient bien raison de dire: « qu'il n'y a rien de plus cher, que ce qui coûte des prières ». Les hommes seroient plus ménagers de leurs vœux, s'il les falloit faire en public: ainsi les dieux mêmes, les êtres qu'il y a le moins de honte à implorer, nous aimons mieux les prier à voix basse ou mentalement.

Je vous prie, est une phrase pénible, désagréable, qu'on ne prononce que les yeux baissés: il faut l'épargner à son ami, ou à celui dont on veut par ses bienfaits se concilier l'amitié. On a beau se hâter, on donne toujours trop tard, quand on donne après la demande: il faut donc deviner la volonté; & quand on l'a fautive, la soulager du pesant fardeau de demander. Le bienfait agréable & qui assure la reconnaissance est celui qui vient au devant de nous. Si nous n'avons pas le bonheur de prévenir le besoin, au moins épargnons au demandeur la moitié des paroles, pour n'avoir pas l'air d'être sollicités: méritrui de son désir, promettons sur-le-champ, & prouvons lui par notre promptitude, que nous l'aurions obligé, même sans en être sommés. De même qu'en maladie la nourriture prise à propos est salutaire, & que de l'eau donnée à tems peut tenir lieu de remède; de même le bienfait le plus modique & le plus commun, s'il se présente à propos, s'il n'est point différé, acquiert un nouveau mérite, & l'emporte sur les présents les plus précieux, mais donnés lentement & à la suite de longues délibérations. Quand on oblige si promptement, il n'est pas douteux qu'on le fasse de bon cœur: aussi pour lors, on a l'air satisfait, & l'âme se peint sur le visage.

Il y a des hommes qui gâtent les plus grands bienfaits par leur silence, ou par une lenteur à parler, qui tient de la contrainte & de l'humeur: ils promettent de l'air dont on refuse. Ne vaut-il pas mieux à une action honnête joindre des paroles obligantes; & par des démonstrations de bienveillance, donner un nouveau prix au bienfait? De cette manière, l'obligé se reproche d'avoir trop différé sa demande. On peut même encore le flatter amicalement, & dire: « Ayant eu besoin de quelque chose, je ne vous pardonne

pas de ne me l'avoir pas fait connoître plutôt, d'avoir mis tant de circonspection dans votre demande, d'avoir employé un médiateur. Je me félicite de l'épreuve à laquelle vous avez mis mes sentimens: désormais tout ce que vous desirerez, vous êtes en droit de l'exiger: je vous pardonne pour cette fois votre peu de confiance ». Par ces discours, vos sentimens deviendront plus estimables que votre bienfait, quel qu'il puisse être. Le bienfait a tout le mérite qu'il peut avoir, quand l'obligé se dit, en vous quittant: J'ai gagné beaucoup aujourd'hui; j'aime mieux avoir trouvé un bienfaiteur de ce caractère, que d'avoir reçu le double d'un autre. Je ne reconnaitrai jamais assez votre bienveillance si marquée.

Mais la plupart des hommes rendent leurs bienfaits odieux par la dureté des propos dont ils les accompagnent; leurs sourcils froncés, leurs discours, leur dédain font repentir d'avoir obtenu la chose une fois promise; il faut encore effuyer les délais: or, rien de plus désagréable que d'être obligé de demander encore ce qu'on a déjà obtenu. Les bienfaits doivent être payés avant l'échéance; & souvent il est plus difficile de recevoir ce d'obtenir: on est forcé de prier l'un; d'avertir l'autre de faire terminer. Par là le même bienfait s'use en passant de mains en mains; & c'est autant de pris sur la reconnaissance de celui qui a promis: tous ceux qu'on sollicite après lui, en enlèvent une portion. Si donc vous souhaitez la reconnaissance pour votre bienfait, faites qu'il parvienne entier, intact, & comme on dit, sans déduction; que personne ne l'intercepte, ne le retienne sur la route. Toute reconnaissance hypothéquée sur un bienfait, est autant de diminué pour votre part.

Rien de plus désagréable que d'être long tems en suspens. Il est des gens qui aiment mieux perdre l'espérance, que de languir. Cependant la plupart des bienfaiteurs temporisent par vanité, pour ne pas diminuer le nombre des sollicitateurs: tels sont les ministres dépositaires de l'autorité royale. Enivrés du long spectacle de leur orgueil, ils croient avoir moins de puissance, s'ils ne la montrent à chacun, souvent, & à plusieurs reprises. Ils n'accordent jamais sur le champ, ni en une seule fois. Ils font le mal brusquement, & le bien lentement. Le poète comique a donc raison de dire: « Ne voyez vous pas que vous ôtez à la reconnaissance tout ce que vous ajoutez au délai ». Delà ces mots d'impatience qu'attrache un dépit généreux: *décidez-vous pour ou contre la chose: ne vous pas tant de démarches: j'aime mieux être refusé tout net*. Peut-on être reconnaissant, lorsque l'ennui d'attendre, a fait prendre le bienfait en aversion? Le comble de la cruauté est de prolonger le supplice: il y a une sorte de compassion à faire mourir promptement, au lieu le temps qui présente le supplice, en le plus grande pain: & qu'on lui dise: *il est*

mine toutes. La reconnaissance est d'autant plus grande, que le bienfait s'est moins fait attendre : l'attente du bien est mêlée d'inquiétude ; & comme un bienfait est ordinairement un remède à quelque besoin, laisser souffrir un homme qu'on peut soulager sur-le-champ, ou différer sa joie, c'est tuer son propre bienfait. La bienveillance est toujours empressée ; l'on oblige promptement, lorsqu'on oblige de bon cœur : quand on diffère, quand on remet de jour en jour, c'est que l'inclination manque. Ainsi l'on perd deux grands mérites, la promptitude & l'air de la bienveillance. Vouloir trop tard, c'est ne vouloir point du tout.

La célérité accroît donc le bienfait, & la lenteur le diminue. En général, c'est la manière de dire & de faire les choses, qui les caractérise. Tous les javelets sont armés d'un fer pénétrant ; mais ils produisent un effet bien différent, s'ils sont lancés par un bras vigoureux, ou s'ils s'échappent d'une main défaillante : le même glaive perce ou effleure, suivant qu'il est dirigé par des muscles plus ou moins tendus. Ainsi les mêmes services diffèrent par la manière dont on les rend. Quelle grace, quel prix ne donne-t-on pas à son bienfait, quand on ne souffre pas qu'on en remercie ; lorsqu'en faisant du bien, on oublie s'on le fait ? Au contraire, faire des reproches au moment même où l'on oblige, c'est mêler l'outrage au bienfait. N'agrippez pas la douceur de vos services ; n'y mêlez point d'amertume : si vous avez des reprimandes à faire, prenez un autre moment.

Fabius Verrucosus comparoit les bienfaits accordés brusquement par un bourru, à du pain dur qu'un affamé reçoit par nécessité, & mange avec déplaisir. M. Allius, ancien prêteur, homme sans conduite, pria Tibère de l'aider à payer ses dettes. L'empereur lui en demanda le mémoire : ce n'étoit pas faire une largesse, mais une assemblée de créanciers. Il écrivit au bas du mémoire d'en payer le montant au débauché Allius. Par cette apostille injurieuse, il le soulagea, & du poids de ses dettes, & de celui de la reconnaissance ; il le délivra de ses créanciers sans se l'attacher. Cependant Tibère pouvoit avoir un but ; celui d'empêcher qu'on ne l'importunât de pareilles demandes : peut-être cette conduite étoit-elle propre à réprimer, par la honte, l'insatiable avidité des Romains. En matière de bienfait, il faut suivre une route bien différente.

Il faut revêtir un bienfait de tous les ornemens qui peuvent le rendre plus agréable : celui de Tibère n'en fut pas un, ce fut une note d'infamie ; & pour dire en passant ce que je pense sur ce sujet, il me paroit indécent, même à un prince, de donner pour flétrir ; encore ne put-il pas, comme il s'en étoit flatté, se délivrer par-là des importuns. Peu de temps après, il se trouva des

gens qui lui firent la même demande ; il les obligea de motiver leurs dettes en plein sénat, & ne leur donna d'argent qu'à cette condition.

Ce n'est point-là, je le répète, une libéralité ; c'est une censure : ce n'est pas un secours salutaire ; mais une aumône de prince. Je n'appelle pas bienfait, un don que je ne puis me rappeler sans rougir : il m'a fallu, pour obtenir, comparaître devant un tribunal ; & j'ai plaidé ma cause.

Aussi tous les moralistes enseignent qu'il y a des bienfaits qu'on doit répandre publiquement, & d'autres en secret : publiquement, ceux qu'il est glorieux d'obtenir, comme les récompenses militaires, les honneurs, & généralement tout ce qui étant connu procure de l'éclat : ceux au contraire, qui ne contribuent ni à l'avancement, ni à l'illustration, mais qui soulagent la foiblesse, l'indigence, l'ignominie, doivent être tenus cachés, & n'être connus que de l'homme qui en profite. Quelquefois même il faut tromper celui qu'on assiste de manière qu'il jouisse du bienfait, sans savoir d'où il lui vient.

Arctéfilas avoit un ami pauvre, & qui cachoit sa pauvreté ; il étoit malade, & même alors il ne vouloit point avouer qu'il manquoit des choses les plus nécessaires. Jugeant qu'il falloit l'assister en secret, il glissa à son insu sous son oreiller une bourse d'argent, afin que cet homme, honnête mal-à-propos, trouvât plutôt qu'il ne reçut ce dont il avoit besoin. Quoi ! direz-vous, mon ami ne saura pas qui l'a obligé ? oui, qu'il ignore, si cela même fait partie du bienfait. D'ailleurs, je lui ferai beaucoup d'autres biens, je lui ferai d'autres présents qui lui feront découvrir l'auteur du premier bienfait. Enfin quand il ne sauroit pas qu'il a reçu, je saurai toujours que c'est moi qui ai donné. C'est, direz-vous, un petit avantage ; d'accord, si vous voulez placer à intérêt ; mais si vous ne voulez que donner, vous donnerez de la manière la plus utile pour celui que vous obligez ; votre propre témoignage vous suffira : autrement vous n'êtes pas sensible au plaisir de faire du bien, mais à celui de paroître en avoir fait. Cependant je veux qu'il en soit instruit ; mais s'il lui est plus avantageux de ne l'être pas ; si cela est plus honnête, plus agréable, ne changerez-vous pas d'avis ? Je veux qu'il en soit instruit ! vous ne sauveriez donc pas la vie d'un homme dans les ténèbres ? Je ne refuse pas qu'on jouisse de la reconnaissance de celui qu'on oblige, quand la circonstance le permet ; mais s'il est nécessaire & humiliant pour lui d'être assisté ; si le service est offensant, à moins qu'il ne soit caché, je n'ai point prendre acte de mon bienfait. Et pourquoi me découvrirais-je à lui ? n'est ce pas une des premières loix & des plus indispensables, de ne pas reprocher, & même de ne pas rappeler ses bienfaits. La convention tacite entre le bienfaiteur & l'obligé, c'est que

l'un oublie sur-le-champ qu'il a donné, & que l'autre n'oublie jamais qu'il a reçu. La mention fréquente des bienfaits est pour l'âme un tourment qui la déchire; c'est un poids qui l'accable.

Je m'écrierai volontiers comme cet homme sauvé par un ami de César de la proscription des Triumvirs, qui excéda de son arrogance, lui disoit « Rends-moi à César! Jusqu'à quand me répéteras-tu : je t'ai sauvé, je t'ai arraché à la mort? Je te dois la vie, si je m'en souviens, & la mort, si tu m'en fais souvenir? Jene te dois rien, si tu ne m'as sauvé que pour me faire parade de ton bienfait : Ne cesseras tu pas de me traîner à ton char? Ne me laisseras tu jamais oublier mon malheur? Sans toi, je n'aurais été mené en triomphe qu'une seule fois ».

Ainsi, ne parlons pas du bien que nous avons fait : rappeler un service, c'est le redemander. Ne touchons pas une corde si délicate; ne rafraîchissons la mémoire d'un premier bienfait, que par un second. Nous ne devons pas même raconter nos bienfaits à d'autres, c'est à l'obligé à parler; le bienfaiteur doit se taire; sans quoi, l'on pourroit lui appliquer ce que disoit un homme à quelqu'un qui se vantoit de l'avoir obligé : « Nierez-vous que je vous ai rendu votre bienfait ? » Quand donc ? « Souvent & en tous lieux; autant de fois & en autant de lieux que vous l'avez publié ». Qu'avez-vous donc besoin de parler, de jouer le rôle d'un autre? Il est un homme qui s'en acquittera plus honorablement que vous; & quand il parlera, vous serez loué, même pour vous être tû. Vous me prenez pour un ingrat, si vous croyez qu'en vous taisant, votre bienfait ne sera pas connu? Au lieu de publier vos services, vous devriez, quand on en parle devant vous, répondre : « il mérite bien davantage; mais malheureusement jusqu'ici je lui ai voulu plus de bien que je n'ai pu lui en faire »; & il ne faut pas tenir ces discours avec une modestie feinte, ni de l'air d'un homme qui repousse d'une main ce qu'il attire de l'autre.

Le service une fois rendu, oblige le bienfaiteur aux plus grands égards. Le cultivateur perdra le grain qu'il a répandu sur son champ, s'il borne les travaux à la semence; c'est à force de soins qu'il parvient à en recueillir la moisson. On n'obtient les fruits de la terre, que par une culture suivie depuis le premier instant jusqu'au dernier. Il en est de même des bienfaits. En est-il de plus grands que ceux des pères à l'égard de leurs enfants? cependant ils sont perdus, s'ils se bornent à l'enfance; ou si la tendresse infatigable des pères ne fournit sans cesse de nouveaux aliments aux premiers bienfaits. Il en est de même des autres services; ils sont perdus, si on ne les poursuit. C'est à peu d'avoir semé, il faut encore cultiver. Voulez vous exciter la reconnaissance? ne vous contentez pas de faire du bien, aimez ceux que vous aurez obligés,

épargnez leurs oreilles : on fatigue en rappelant ses bienfaits; on ferend odieux en les reprochant. Mais il n'est rien que l'on doive plus éviter que l'arrogance. Qu'est-il besoin de montrer cet air superbe, de faire entendre ces propos altiers? La chose même vous élève assez. D'effaçons-nous sur-tout d'une vaine jactance; taisons-nous; laissons parler les faits. Un don fait avec orgueil non seulement étouffe la reconnaissance, mais encore excite la haine.

C. César donna la vie à Pompeius Péninus; si c'est la donner que de ne la pas ôter. Quand celui-ci vint le remercier de cette grace, il lui présenta le pied gauche à baiser. On dit, pour le justifier du reproche d'insolence, qu'il vouloit monter à Péninus un brodequin doré, ou plutôt d'or, garni de perles. En effet, il est donc humiliant pour un consulaire de baiser de l'or & des perles? d'ailleurs il n'eût pu trouver sur tout le corps de ce prince une partie moins impure à baiser. Ainsi ce tyran, fait pour amener les mœurs d'un état libre à la servitude de la Perse, n'eût pas été content de voir un sénateur, un vieillard, un magistrat qui avoit passé par les plus grandes charges, prosterner devant lui, en présence des grands, dans l'attitude d'un vaincu devant son vainqueur : il trouva le secret de rabaisser la liberté au dessous même de ses genoux : n'étoit-ce pas-là vraiment fouler au pied la république? Bien plus, ce qui n'est pas indifférent, il présenta le pied gauche : c'eût été trop peu pour son insolence effrénée de juger en brodequin de la vie d'un consulaire, s'il n'eût fait entrer les clous de sa chaussure dans la bouche d'un sénateur.

O insolence du rang suprême! délire stupide de la grandeur! jamais tu ne fis éprouver la douceur de recevoir des bienfaits : tu les changes en outrages. L'excès seul a des charmes pour toi : chez toi, tout perd ses graces; tu as beau t'élever, tu t'avilis de plus en plus; tu n'as montres que tu n'as pas d'idée de tes biens qui t'énorgueillissent : tu gâtes tous tes présents. Répands-moi : d'où te vient cette attitude dédaigneuse, ce visage figuré, ou plutôt ce masque qui tient lieu de visage? J'aime les bienfaits, quand ils se présentent sous les traits de la sensibilité, ou du moins sous ceux de la douceur, de la sérénité. Quand le bienfaiteur ne m'accable pas de sa supériorité, quand il ne s'élève pas au dessus de moi, mais descend à mon niveau, pour ne me laisser voir que sa bienveillance; quand il dépouille son bienfait d'une ostentation importune; quand il épie le moment favorable; quand il paroît plutôt saisir une occasion, que soulager un besoin. Le seul moyen de persuader aux grands de ne pas rendre leurs bienfaits muettes par la hauteur, c'est de leur prouver que ces bienfaits n'en paroissent pas plus considérables, pour être répandus avec appareil, & qu'eux-mêmes n'en paroissent pas plus grands. L'orgueil

n'a qu'une fausse grandeur, qui fait prendre en vention les objets les plus aimables.

Quelquefois la chose demandée seroit préjudiciable à celui qui la demande. Alors la bienfaisance ne consiste plus à donner, mais à refuser. Nous devons donc avoir plus d'égard à l'intérêt, qu'àu desir du demandeur. Souvent on desiré des choses nuisibles; l'on ne peut discerner à quel point elles sont pernicieuses, tant que le jugement est troublé par la passion. Mais quand la cupidité s'est rallentée lorsque cette fougue impétueuse qui avoit banni la raison, s'est enfin apaisée, l'on déteste les auteurs funestes de ses maux. Comme on refuse de l'eau froide aux malades, des armes aux personnes affligées ou irritées, & aux amans tous les objets dont leur passion pourroit abuser contre eux-mêmes; de même nous devons peussiler à refuser un bienfaiteur, aux prières les plus pressantes, les plus humbles, & même les plus touchantes. Il ne faut pas moins considérer la fin que le principe de ses bienfaits; l'on ne doit accorder que ceux qui font autant de plaisir après les avoir reçus, qu'au moment où on les reçoit. Il y a des gens qui disent, « je fais que ce qu'il demande ne peut lui être utile; mais que faire? il le desiré; comment résister à ses prières? Au reste, c'est son affaire; qu'il ne s'en prenne qu'à lui-même, & non à moi ». Vous vous trompez: c'est à vous qu'il s'en prendra, & il aura raison, lorsqu'il sera rentré dans son bon sens, lorsque son accès de fièvre sera calmé. Comment ne haitiroit-il pas celui qui lui a facilité sa perte? Se rendre aux prières d'un furieux, c'est une bonté cruelle. S'il est beau de sauver un homme en dépit de lui-même; lui accorder une demande nuisible, est une haine flatteuse & complaisante. Il faut que nos bienfaits plaisent toujours de plus en plus, & qu'ils ne se tournent jamais en poison. Je ne prêterai pas de l'argent à mon ami, quand je saurai qu'il va le poiter à une femme adultère; je ne veux pas me rendre complice d'une action ou d'un projet malhonorable: si je puis, je le détournerai de son crime; sinon, je n'y donnerai pas les mains. Soit que la colère le transporte, soit que l'ambition l'égare du droit chemin, je ne le laisserai pas attentent contre lui-même: je ne veux pas qu'il me reproche un jour que mon amitié l'a fait périr. Il n'y a souvent aucune différence entre les pressens des amis & les vœux des ennemis; la complaisance imprudente des premiers nous précipite dans tous les maux que ceux-ci nous souffraient. Est-il rien de plus honteux, & pourtant de plus ordinaire, que de ne mettre aucune différence entre la haine & l'amitié?

N'accordons pas des bienfaits qui puissent tourner à notre honneur. Puisque la perfection de l'amitié consiste à élever son ami à soi, il faut songer à la fois aux intérêts de l'un & de l'autre. Je donnerai donc à mon ami indigent, mais sans

me réduire moi-même à l'indigence: je l'empêcherai de périr, mais sans périr moi-même, à moins que ma mort ne doive être le prix d'un grand homme, ou d'une grande action. Je n'accorderai point un bienfait, que je ne sollicite pas sans honneur. Je n'exagérerai pas un service médiocre, & je ne souffrirai pas que la reconnaissance excède le bienfait si c'est dispenser du retour que de l'exiger; j'aie connoître les bornes de son bienfait, n'est pas un reproche; c'est un mérite de plus. On doit avoir égard à ses facultés & à son pouvoir, afin de ne pas donner plus ou moins qu'on ne peut. On doit encore considérer la personne à qui l'on donne: il y a des bienfaits trop minces pour venir d'un homme considérable, d'autres sont trop grands pour celui qui en est l'objet. Il faut donc comparer les personnes, peser entr'elles le bienfait, & décider, la balance en main, si le présent est onéreux ou trop petit pour vous; & si celui à qui vous le faites doit le dédaigner ou l'accepter.

Alexandre, cet insensé qui donnoit toujours dans l'excès, fit présent d'une ville à un simple particulier. Celui-ci, se rendant justice, & voulant éviter l'odieux d'un tel bienfait, répondit qu'un tel présent n'étoit pas proportionné à sa fortune. « Je n'examine pas, lui dit Alexandre, ce qu'il te convient de recevoir, mais seulement ce qu'il me convient de donner ». On trouve ce mot héroïque & sublime. & c'est le mot d'un fou. Il n'y a pas de convenance absolue: elle est toujours relative à la chose, à la personne, aux tems, aux biens, aux motifs, aux autres circonstances, sans lesquelles le caractère de l'action est indéfini. Homme boursif d'orgueil! S'il ne lui convenoit pas de recevoir, il ne te convenoit pas non-plus de donner. Ayons donc égard aux personnes & aux mérites: & puis, que la vertu consiste dans la mesure, l'excès de la bienfaisance est aussi vicieux que le défaut. A la bonne heure, que la fortune s'ait élevé assez haut, pour que tes moindres présens soient des villes, il y a plus de grandeur à les refuser, qu'à les prodiguer; & d'ailleurs il est des gens trop petits pour posséder toute une cité.

Un cynique demanda un talent à Antigone, qui trouva que la somme étoit trop forte pour un cynique. Celui-ci s'étant refusié à demander un denier, Antigone répondit que c'étoit trop peu pour un roi. Rien de plus honteux qu'un pareil subterfuge: c'étoit un prétexte pour ne rien donner. Ce prince ne vit que le monarque dans la demande d'un denier, que le cynique dans celle d'un talent. Comme roi, il auroit pu donner un talent, & comme à un cynique, un denier. Quand il y auroit des sommes trop fortes pour un cynique, il n'y en a pas de si foibles qu'un roi bienfaisant ne puisse honnêtement donner.

Si vous voulez savoir mon avis, j'approuve le refus. Quelle conséquence de mépriser l'ar

gent, & d'en demander. Vous faites parade du mépris pour les richesses ; c'est-là votre profession, votre rôle : soutenez-le donc. Vous êtes injuste de vouloir acquérir des trésors en vous glorifiant de la pauvreté.

Il ne faut donc pas avoir moins d'égard à sa propre personne, qu'à celle de l'homme qu'on veut obliger. Employons une comparaison familière à Chryssipe notre maître, tirée du jeu de balle : il n'est pas douteux que la balle ne tombe à terre que par la faute du joueur qui la jette, ou de celui qui la reçoit ; elle fait dans l'air ses révolutions, tant que, repoussée de mains en mains, elle est & lancée & renvoyée avec adresse : un bon joueur règle encore son coup sur la taille de son camarade. Il en est de même des bienfaits : s'ils ne sont proportionnés, & à la personne qui donne & à celle qui reçoit, n'espérez pas qu'ils aillent & reviennent comme ils doivent. Vis-à-vis d'un joueur habile & exercé, l'on pousse la balle avec plus d'assurance ; de quelque manière qu'elle lui parvienne, son bras agile ne manquera jamais le coup. Si c'est un apprentif, on la lance avec moins de roideur, en la plaçant sur sa main.

Telle doit être la marche des bienfaits. Il est des gens à qui nous devons donner des leçons, & tenir compte de leurs efforts, de leurs tentatives, de leur bonne volonté. Mais c'est ordinairement nous-mêmes qui faisons les ingrats ; nous prenons toutes les précautions pour les rendre tels : on s'imagine que des bienfaits ne sont grands que lorsqu'ils ne peuvent pas être payés de retour. Nous ressemblons à ces joueurs mal intentionnés, qui se proposent de mettre leur camarade en défaut, au préjudice du jeu même qui ne peut être prolongé que par l'accord des joueurs.

Il y a des gens si pervers, qu'ils aiment mieux perdre le fruit de leurs bienfaits, que d'en paroître payés. Hommes superbes & exigeants ! Combien n'est-il pas plus généreux de laisser l'obligé faire son rôle, de le mettre à portée de s'acquitter, d'interpréter favorablement les moindres démonstrations de sa reconnaissance, de prendre les remerciements pour du retour, & de procurer à celui que nous avons enchaîné par nos bienfaits, la facilité de se dégager ? On est mécontent d'un usurier qui exige durement ses intérêts : on ne l'est pas moins, quand il cherche des difficultés pour éloigner son remboursement ; il est aussi nécessaire d'accepter le paiement de ses bienfaits, que de ne pas l'exiger. L'homme vraiment bienfaisant est celui qui a donné sans peine, & qui n'a jamais rien exigé ; qui a été charmé de son s'acquittait, & qui, ayant oublié de bonne foi ce qu'il avoit donné, a reçu le paiement comme un bienfait.

Il y a des gens qui non-seulement donnent, mais encore qui reçoivent avec hauteur. C'est un vice dont il faut se garantir. En effet, il est tems

de passer à la seconde partie de ce traité, & de fixer la conduite que l'on doit tenir en recevant les bienfaits. Toute allocation suppose des engagements réciproques : si un père a des devoirs à remplir, son fils n'en a pas de moins sévères. Le mari & la femme sont l'un & l'autre soumis à des loix ; ce sont des contrats qui obligent de part & d'autre, & qui demandent une règle commune. Voilà le point de la difficulté, suivant la remarque d'Hécaton. La vertu est au sommet d'une montagne escarpée ; il n'est pas aisé d'y parvenir, ni même d'en approcher. Or, il ne suffit pas de faire le bien, il faut le faire avec discernement. La raison doit être le flambeau de notre vie ; toutes nos actions grandes ou petites doivent être dirigées par les conseils. Après nous avoir enseigné la façon de donner, elle nous apprendra qu'il ne faut pas recevoir indistinctement. De qui donc recevons-nous des bienfaits ? En deux mots, recevez de ceux à qui vous voudriez donner. Peut-être même faut-il plus de choix pour s'endetter, que pour donner. En effet, sans parler des autres inconvénients qui sont en grand nombre, c'est un cruel tourment que d'être obligé contre son gré. Rien de plus doux au contraire que de recevoir un bienfait d'un homme qu'on aimeroit, même après une offense : notre amitié qui, indépendamment du bienfait, eût été agréable, devient encore juste par le motif de la reconnaissance. Au-lieu que c'est le comble du malheur, pour une ame honnête & sensible, d'être obligée d'aimer un homme qui ne lui convient pas.

Est-il besoin de répéter encore que je ne parle point du sage, qui veut tout ce qu'il doit, qui s'est rendu le maître de tous ses sentimens, qui s'impose la loi qui lui convient, & qui observe la loi qu'il s'est une fois imposée : je parle des hommes imparfaits qui voudroient suivre la vertu, mais dont les passions n'obéissent qu'à regret.

Je dois donc choisir la personne de qui je consens à recevoir, & même je dois me rendre plus difficile sur les créanciers de bienfaits, que sur les créanciers d'argent : à ceux-ci, l'on n'est tenu de rendre qu'autant qu'on a reçu ; après le remboursement, on est quitte envers eux. En matière de bienfait, on doit payer plus qu'on a reçu, & l'on n'est pas libre pour cela : après s'être acquitté une fois, on doit recommencer à s'acquitter une seconde. De même donc que je n'admettrois pas dans mon amitié un homme qui en seroit indigne, je ne lui laisserai pas prendre sur moi les droits sacrés d'un bienfaiteur, qui sont naitre l'ainité la plus inviolable. Il ne m'est pas toujours possible de refuser ; quelquefois je suis forcé de recevoir un bienfait contre mon gré. Un tyran, cruel & prompt à s'irriter, regarderoit mon refus comme une insulte. Je mets dans la même classe les brigands, les pirates, & un roi qui a les sentimens d'un pirate & d'un bei-

gand. Mais que faire avec un homme indigne de m'obliger ? Quand je vous dis de choisir, j'excepte la violence & la crainte, qui sont incompatibles avec la liberté du choix. Si vous êtes le maître d'accepter ou de refuser, vous vous décidez ; sinon vous ne recevez pas, vous ne ferez que céder. On n'est pas obligé, pour avoir reçu ce qu'on n'est pas le maître de refuser. Pour savoir si je consens, laissez-moi libre de ne pas consentir. Cependant il vous a donné la vie : que m'importe ce qu'on me donne, si le consentement n'est pas réciproque ? Pour m'avoir conservé, vous n'êtes pas mon conservateur. Un poison peut être quelquefois utile : on ne le met pas pour cela au nombre des remèdes. Il faut donc distinguer entre servir & obliger.

Un affaîné voulant tuer un tyran, lui perça un abcès : le tyran ne lui fut pas gré d'une opération que ses médecins n'avoient pas osé tenter. Vous voyez que l'action ne décide rien, puisque l'on n'est pas bienfaiteur, pour avoir été utile en voulant nuire. Le bienfait est du hasard ; & l'injure, de l'homme. Nous avons vu un lion dans l'amphithéâtre reconnaître un des bestiaires qui avoit été aurois son maître, & le défendit contre les autres bêtes. Est-ce donc un bienfait que le secours d'une bête féroce ? non ; puisqu'il n'y avoit de sa part ni volonté, ni bienveillance. Mettez le tyran à la place de la bête féroce : tous deux ont donné la vie ; ni l'un, ni l'autre n'a fait de bien. Il n'y a pas de bienfait, quand on est forcé de recevoir & de devoir à qui l'on ne veut pas être obligé. Commencez par me rendre libre, nous examinerons ensuite votre bienfait.

On demande si Brutus devoit accepter la vie de la main de César qu'il jugeoit digne de la mort. Quant aux motifs qu'il eut pour le tuer, nous les examinerons une autrefois. Il me semble en effet que Brutus qui fut un grand homme sur d'autres points, s'abusa étrangement dans celui-ci, & ne consulta pas assez les principes du stoïcisme : devoit-il craindre la monarchie, qui est la forme de gouvernement la plus heureuse sous un roi juste ? devoit-il se flatter du retour de la liberté avec tant d'encouragemens pour l'ambition, & tant de récompenses pour l'esclavage ? devoit-il espérer le rétablissement de l'ancienne république, après la subversion des anciennes mœurs ? devoit-il attendre le maintien de l'égalité primitive & des loix fondamentales de l'état, après avoir vu tant de milliers d'hommes aux prises, non pour la liberté, mais pour le choix d'un maître ? A quel point falloit-il méconnoître & la marche de la nature, & l'esprit de la nation, pour ne pas voir qu'après le meurtre d'un ambitieux, il s'en trouvoit un autre dans les mêmes dispositions, comme il s'étoit trouvé un Tarquin, après la mort violente de tant de rois frappés par le fer & la foudre ? Brutus devoit recevoir sa grâce, sans néanmoins regar-

der comme son père celui qui ne devoit qu'à la violence le droit de faire du bien. Ce n'est pas sauver un homme que de ne pas le tuer : on ne lui fait point éprouver un bienfait ; on ne fait que l'exempter de la mort.

Le problème est plus embarrassant, s'il s'agit d'un prisonnier de guerre, auquel un homme infame & prostitué offre le prix de sa rançon. Me laisserai-je sauver par un monstre de débauche ? & quand il l'aura fait, quelle reconnaissance pourrai-je lui témoigner ? vivrai-je avec un homme déshonoré ? D'un autre côté, refuserai-je de vivre avec mon bienfaiteur ? Voici ma décision. Je ne balancerai pas à recevoir d'un pareil homme l'argent de ma rançon ; mais je le recevrai comme un prêt, & non comme un bienfait : je lui rendrai son argent ; & si l'occasion se présente de le sauver d'un péril, je l'en tirerai ; mais jamais je ne me souillerai de son amitié ; elle suppose de la conformité. Je ne le regarderai pas comme mon libérateur, mais comme un créancier que je me croirai obligé de rembourser.

Un homme mérite d'être mon bienfaiteur, mais son bienfait lui seroit préjudiciable : je ne l'accepterai point, par la raison même qu'il est disposé à me servir à ses propres dépens : il veut me défendre en justice ; mais sa protection lui attireroit la disgrâce du prince : je serois son ennemi, si je souffrois qu'il s'exposât pour moi, il est bien plus simple que je demeure exposé tout seul. Rien de plus trivial & de plus déplacé que le trait qu'Alcibiade rapporte d'Arcésilas, qui refusa l'argent d'un fils, de peur d'offenser son père avare. Qu'y a-t-il donc de si beau à ne pas se rendre receleur d'un larcin ? à aimer mieux ne pas accepter, que d'être obligé de rendre ? La belle modération, de ne pas accepter le bien d'autrui ! Si vous voulez un exemple héroïque, prenons celui de Gracius Julius, cet homme ; d'un mérite rare, que Caligula fit tuer, par la seule raison qu'il avoit plus de probité qu'il n'étoit avantageux aux tyrans d'en trouver dans un citoyen. Pendant qu'il recevoit de l'argent de tous ses amis, pour subvenir à la dépense des jeux, il refusa une grosse somme de la part de Fabius Persicus ; & sur les reproches que lui en faisoient des gens plus touchés des présents, que délicats sur le choix des personnes, il répondit : « Puis-je accepter les bienfaits d'un homme avec lequel je ne voudrois pas me trouver à table ? » Rébilus, homme consulaire & aussi décrié, lui ayant envoyé une somme encore plus forte, & le pressant de l'accepter : « excusez-moi, lui dit, Gracius, si je ne me rends pas à vos instances, j'ai déjà refusé Persicus ». Est-ce à recevoir des présents ? n'est-ce pas plutôt faire l'office de censeur, & choisir les membres du Sénat ?

Quand nous aurons pu pouvoir accepter, faisons-le avec gaieté ; témoignons-en notre satisfaction ;

fiction : montrons - la à notre bienfaiteur , afin qu'il recueille sur-le-champ le fruit de son bienfait. Si la vue d'un ami heureux est un motif légitime de joie , il l'est encore bien plus , quand on s'en voit l'auteur. Montrons - nous sensibles au bienfait par l'effusion de nos sentimens , non-seulement devant lui , mais en toute occasion. Accepter un bienfait avec plaisir , c'est faire le premier paiement de l'intérêt.

Il y a des gens qui ne consentent à recevoir qu'en secret ; ils ne veulent ni témoigner , ni confier des obligations qu'ils contractent. Rien de plus condamnable que de pareils sentimens. Si le bienfaiteur ne doit divulguer son bienfait qu'autant que sa publicité fera plaisir à celui qu'il oblige , celui qui reçoit doit au contraire convoquer la foule. On est maître de ne pas accepter ce que l'on rougit de devoir. Il en est d'autres qui vous remercient à la dérobée , dans un coin , en confidence : ce n'est pas là de la pudeur , c'est une espèce de déni de justice. Je regarde comme un ingrat tout homme qui ne rend grâces qu'en tête à tête. En affaires , il y a des gens qui ne veulent pas donner d'authenticité à leurs engagements , ni appeler de notaire , ni faire signer de témoins , ni donner leur cachet. Voilà ce que sont ceux qui prennent tant de mesures pour cacher les bienfaits qu'ils ont reçus. Ils craignent de les montrer , afin de faire croire qu'ils sont parvenus par leur propre mérite , plutôt que par le secours des autres : on les voit moins assidus près de ceux à qui ils sont redevables de la vie ou de l'honneur : pour ne pas avoir l'air de cliens , ils deviennent ingrats.

D'autres médisent de ceux qui leur ont fait le plus de bien. Il est plus sûr de les offenser , que de les obliger : ils ont recours à la haine , comme à la preuve qu'ils ne doivent rien. Cependant notre première attention doit être de nous identifier le souvenir des bienfaits , de le renouveler même de tems en tems ; parce qu'on ne peut s'acquitter , si l'on ne se souvient , & que se souvenir , c'est déjà s'acquitter. Ne vous montrez pas trop difficile en recevant ; mais , d'un autre côté , ne soyez ni bas , ni rampant. Celui qui reçoit sans paroître y faire attention dans le moment où le bienfait a toutes les grâces de la nouveauté , que fera-t-il lorsque cette première pointe sera éteinte ? Un autre accepte à contre-cœur , comme s'il vous disoit , je n'ai pas besoin de votre présent ; mais , puisque vous le voulez absolument , il faut céder. Celui-ci , par sa froideur dédaigneuse , laisse douter au bienfaiteur si l'on a senti le bien qu'il a voulu faire. Celui-là déferme à peine les lèvres , & par-là montre plus son ingratitude , que s'il fût resté muet. On doit proportionner les actions de grâces à la grandeur du service ; on peut ajouter : « vous avez obligé plus de monde , que vous ne pensez ». Il n'y a personne qui n'aime à voir son bienfait

étendre au loin ses rameaux. Vous ignorez tout ce que vous avez fait pour moi ; mais apprenez que vous avez fait plus que vous ne croyez. Le caractère de la reconnaissance est d'aggraver sur soi la charge du bienfait. Je ne pourrai jamais m'acquitter ; mais au moins je ne cesserai de publier que je suis dans l'impossibilité de m'acquitter envers vous.

Jamais Furnius ne fit mieux sa cour à Auguste , & ne le disposa plus favorablement pour lui , que par un mot qu'il lui dit après avoir obtenu la grâce de son père qui avoit suivi le parti d'Antoine : « vous n'avez qu'un tort envers moi , & César ! c'est de m'avoir mis dans le cas de vivre & de mourir ingrat ». Quelle reconnaissance que celle qui n'est jamais contente d'elle-même , qui ne peut se promettre d'égaliser un jour le bienfait. C'est par des discours de cette nature qu'il faut produire sa sensibilité , la faire éclater , la mettre dans tout son jour. Au défaut de paroles , lorsque nous sommes affectés comme il convient , nos sentimens se peindront sur notre visage. Celui qui doit de la reconnaissance , pense à s'acquitter au moment même où il a reçu : Cyprippe le compare à un combattant , prêt à disputer le prix de la course , qui attend , en-deçà de la barrière , le moment de s'élançer au signal donné. En effet , il lui faut bien des efforts & de la célérité pour atteindre le bienfaiteur qui le devance.

Passons maintenant aux principales causes de l'ingratitude. C'est , ou l'estime excessive de soi-même , vice naturel aux hommes , qui fait qu'ils n'admirent qu'eux seuls & ce qui vient d'eux , ou l'avidité , ou l'envie. Commençons par la première cause. Il n'y a personne qui ne se juge favorablement ; de-là vient qu'on croit tout mériter. On reçoit les bienfaits comme une dette ; encore ne se croit-on jamais apprécié à sa juste valeur. Il m'a fait , dit-on , tel présent ; mais combien a-t-il fallu l'attendre ! qu'il m'en a coûté de peines ! j'aurais bien plus gagné , si j'eusse cultivé tels ou tels , ou si j'eusse fait valoir mes propres talens ! Je ne m'y serois jamais attendu. Me juger digne de si peu de choses , c'est me confondre dans la foule : il eût été plus honnête de m'oublier.

Cn. Léntulus l'aigreur fut un exemple unique de fortune , avant que les affranchis le réduisissent à la pauvreté : il se vit quatre cents millions de sesterces , c'est le mot propre ; car il ne fit que les voir. Il avoit l'esprit aussi stérile que le cœur rétréci ; quoiqu'avare à l'excès , il étoit encore moins d'argent que de paroles ; tant il avoit de peine à s'émouvoir. Quoique redevable de toute sa fortune à Auguste , à qui il n'avoit apporté qu'une pauvreté touchée de poids de sa noblesse : quoique le premier de la ville , tant par ses richesses que par son crédit , il se plaignoit de tems en tems à Auguste de ce qu'on l'avoit attaché à l'étude , disant qu'on ne l'avoit pas

dédoumagé de la perte qu'il avoit faite, en renonçant à l'éloquence du barreau : cependant Auguste, entre autres services, lui avoit sauvé de se rendre ridicule, & de travailler en pure perte.

L'avidité est incompatible avec la reconnaissance : les plus riches donc ne peuvent remplir des desirs immodérés ; nous souhaitons d'autant plus, que nous avons plus reçu. L'avarice est bien plus animée au sein de l'opulence, de même que la flamme a plus de force, quand elle est produite par un grand incendie. D'un autre côté, l'ambition ne permet pas qu'on se contente d'une portion d'honneurs, dont le simple vœu eût été jadis une folie. On ne remercie pas pour le tribut, mais on se plaint de n'avoir pas monté jusqu'à la préture : cette magistrature même n'a point de charmes, si elle n'est suivie du consulat. Le consulat ne peut nous satisfaire, si l'on ne l'obtient qu'une fois. L'ambition s'élance toujours en avant ; elle ne goûte jamais son bonheur, parce qu'elle regarde toujours où elle veut aller, & jamais d'où elle est venue. Mais l'envie est encore un vice plus importun ; elle ne cesse de nous troubler par ses comparaisons.

Il a fait telle chose pour moi, mais il a fait plus pour celui-ci, & il en a servi plus promptement un autre. L'envie ne plaie la cause de personne ; elle n'est favorable qu'à elle-même, au préjudice de tous les autres. Ne seroit-il pas plus simple, plus décent de s'exagérer le bienfait reçu, & de songer qu'on n'est jamais autant estimé par un autre, que par soi-même ? J'aurois dû être mieux traité : mais il ne lui étoit pas facile de faire plus pour moi ; il falloit qu'il partageât sa bienfaisance entre un grand nombre de personnes. Ce n'est que la première fois ; il faut prendre patience : appellons de nouveaux bienfaits par notre reconnaissance. Il a fait peu ; mais il répètera ses bienfaits. Il m'a préféré celui-ci, mais il m'a préféré à beaucoup d'autres. Un tel n'a pas autant de mérite que moi ; il n'a pas été aussi assidu : mais il avoit des moyens de plaire. Tous mes plaintes ne me feront pas mériter de plus grands bienfaits, & me rendront indigne de ceux que j'ai reçus. Mais des hommes déshonorés ont été à eux récompensés. Qu'importe ! la fortune a-t-elle du discernement ? ne nous plaignons nous pas tous les jours du bonheur des méchants ? Souvent la grêle passe à côté des champs d'un scélérat, pour aller détruire les moissons de l'homme de bien. En amitié, comme en toute autre chose, chacun subit son sort.

En un mot, il n'est point de bienfait si complet, que la malignité ne parvienne à déprimer ; il n'en est point de si foible, qu'un bon esprit ne puisse grossir. On ne manquera jamais de sujets de plainte, tant qu'on ne regardera les bienfaits que par le plus mauvais côté.

Votez avec quelle injustice les bienfaits des dieux sont appréciés, même par quelques hommes

qui font profession de sagesse. Ils se plaignent de ce que nous n'avons pas la raille des éléphants, la vélocité des cerfs, la légèreté des oiseaux, la fougue des taureaux ; de ce que la peau des bêtes féroces est plus solide que la nôtre, le poil des daims plus beau, celui des ours plus fourni, celui des castors plus doux ; de ce que les chiens l'emportent sur nous par la sagacité de leur odorat, l'aigle par sa vue perçante, le corbeau par sa longue vie ; la plupart des animaux par la facilité à nager. Ne voit-on pas qu'il y a des qualités incompatibles dans le même sujet, telles que la vitesse & la force : on fait un crime à la nature de n'avoir pas réuni dans l'homme des avantages qui se détruiraient les uns les autres. On accuse les dieux de négliger le genre humain, parce qu'ils ne nous ont pas donné une santé inaltérable, un courage invincible, la connoissance de l'avenir. Peu s'en faut même qu'on ne pousse l'impudence jusqu'à prendre la nature en aversion, parce que nous sommes inférieurs aux dieux, & que nous ne marchons pas leurs égaux. Eh ! ne vaudroit-il pas mieux porter sa vue sur les bienfaits innombrables de la providence ; lui rendre grâce de nous avoir assigné la seconde place dans un merveilleux domicile ; de nous avoir établis rois de la terre. L'en ose nous comparer à des animaux, dont nous sommes les maîtres ! la nature nous a refusé ce qu'elle n'a pu nous donner. Cela posé, qui que tu sois, appréciateur injuste de la condition humaine, considère : combien de présents nous a fait notre père commun ! combien d'animaux plus forts que nous sont soumis à notre joug ! combien d'animaux plus légers nous atteignons dans leur course ! Ne vois-tu pas que tout ce qui est mortel, obéit à nos loix ? combien d'avantages n'avons-nous pas reçus ! combien d'arts ! notre ame enfin, à laquelle tous les livres sont accessibles, au moment même où elle prend son essor ; cette ame plus rapide que les autres, dont elle devance de plusieurs siècles les révolutions futures ! considère enfin toutes ces moissons, tous ces trésors, tous ces biens accumulés : parcours le monde, tu n'y trouveras rien que tu aimasses mieux être, à tout prendre ; tu seras obligé de choisir dans chaque espèce les qualités que tu voudrais posséder : alors, pénétre des bienfaits de la nature, tu ne pourras méconnoître sa prédilection pour toi. Oui, nous avons été, & nous sommes les êtres les plus favorisés des dieux ; ils nous ont accordé le plus grand honneur qu'ils pouvoient, la première place après eux. Nous avons beaucoup reçu, nous n'en comportons pas davantage.

J'ai cru, avec raison, cette excursion très-nécessaire, soit parce qu'en traitant des moindres bienfaits, je ne pouvois omettre les plus grands ; soit parce que l'ingratitude envers les dieux est la source de celle envers les hommes. Comment pourra-t-on reconnoître les services,

Les jnger importants & obligatoires, quand on méprifie les bienfaits supérieurs ? A qui le croira-t-on redevable de sa conservation, quand on nie d'avoir reçu des dieux la vie qu'on leur demande tous les jours ? Ainsi, quiconque enseigne la reconnaissance, plaide la cause des dieux. Les dieux n'ont besoin de rien ; ils sont placés hors de la sphère des desirs : cependant nous pouvons leur témoigner notre sensibilité pour leurs bienfaits. Et ne prétendez pas excuser votre ingratitude par votre foiblesse & votre indigence : ne dites pas, que puis je faire ? comment & quand m'acquitter envers des êtres supérieurs à moi ; envers les maîtres de la nature ? Vous le pouvez, si vous êtes avaré, sans dépense, si vous êtes paresseux, sans fatigue ; au moment même où l'on vous oblige, vous serez quitte, si vous voulez : recevoir un bienfait avec joie, c'est s'acquitter.

Je crois qu'un des paradoxes les moins étonnans & les moins incroyables du stoïcisme, c'est qu'on acquitte les bienfaits, en les recevant avec joie. En effet, comme c'est l'intention qui donne un caractère aux actions des hommes, on suppose avoir fait ce qu'on a eu l'intention de faire : comme la pitié, la bonne foi, la justice, en un mot, toutes les vertus sont parfaites en elles-mêmes, indépendamment d'aucune action extérieure ; on peut être aussi reconnaissant par la seule intention. On recueille le fruit de ses peines, quand on obtient ce qu'on se proposoit ; or, qu'est-ce que je propose un bienfaiteur ? L'utilité de celui qu'il oblige, & sa propre satisfaction. S'il y a réussi, si je suis touché de sa bienveillance, si je partage sa joie, il obtient ce qu'il desiroit : il n'a pas prétendu que je lui donnasse quelque chose en échange ; alors ce ne seroit plus un bienfait, mais un trafic intéressé. On a fait une heureuse navigation, quand on est arrivé dans le port désiré ; on a tiré juste, quand on a frappé le but : le bienfaiteur veut faire plaisir ; il a donc ce qu'il souhaitoit, quand le bienfait est reçu avec joie. Mais il espéroit quelque profit : ce n'étoit donc pas un bienfait ; vu que le propre du bienfait est de ne pas songer aux intérêts. En recevant le service, si j'eusse dans les sentimens de celui qui me l'a rendu, je me suis acquitté ; sans quoi la plus belle des vertus deviendrait la plus incertaine : vous me renvoyez, pour la reconnaissance, aux caprices de la fortune ; si elle m'ôte les moyens de m'acquitter autrement, mon cœur suivra au cœur de mon bienfaiteur. Eh quoi ! en serai-je moins empressé à faire, pour m'acquitter, tout ce qui dépendra de moi ? à épier les momens, les occasions de le servir ; à désirer de combler de bien le sein de mon bienfaiteur ? non, sans doute : le bienfait est mal placé, si je ne puis m'acquitter qu'en ouvrant les mains.

Celui, dira-t-on, qui a été obligé, a beau avoir reçu le bienfait du meilleur cœur, il n'a rem-

pli que la moitié de sa tâche ; il lui reste encore l'obligation de s'acquitter. Au jeu de la balle, c'est bien quelque chose que de la recevoir adroitement ; mais on ne paie pour bon joueur que lorsqu'après l'avoir reçue, on fait la renvoyer avec dextérité. La comparaison n'est pas juste. Pourquoi ? C'est qu'ici le mérite consiste dans la souplesse & l'agilité du corps, & non dans la disposition de l'âme ; or, toute action doit ses yeux soit les seuls juges, doit avoir tout son développement. D'ailleurs, je ne refusez pas le titre de bon joueur à celui qui, après avoir reçu la balle à propos, n'a pu la renvoyer par quelque obstacle indépendant de lui. Mais, ajoutez-t-on, quoique dans ce cas rien ne manque à l'adresse du joueur qui a fait ce qui dépendoit de lui, & qui auroit pu faire ce qu'il n'a pas fait, cependant le jeu reste imparfait ; il n'est complet que par l'alternative continuelle des allées & venues de la balle. Sans m'arrêter à répondre à ces difficultés, supposons la chose, qu'en résulte-t-il ? qu'il manque quelque chose au jeu, mais non pas au joueur : de même dans la question présente, il manque quelque chose au bienfait auquel on n'a point répondu ; mais il ne manque rien à l'âme du bienfaiteur qui a trouvé les mêmes dispositions dans celle de l'homme qu'il a obligé : celui-ci a fait ce qu'il vouloit, autant qu'il étoit en lui.

J'ai éprouvé un bienfait ; je l'ai reçu de la manière que le bienfaiteur vouloit qu'il le fût : il a ce qu'il desiroit, & la seule chose qu'il desirait ; je suis donc reconnaissant. Restent encore après cela les services qu'il peut tirer de moi, les avantages qu'on est en droit d'attendre d'un homme reconnaissant : mais ce n'est pas là le complément de la reconnaissance qui seroit imparfaite, ce n'en est que l'accessoire. Phidias fait une statue ; il fait distinguer le fruit de l'art, & celui de l'artiste. Le fruit de l'art est d'avoir exécuté son idée ; celui de l'artiste est de l'avoir exécutée à son profit. L'ouvrage de Phidias est fait, quoiqu'il ne soit pas vendu, il en retire un triple fruit : le premier est la satisfaction intérieure qu'il éprouve, quand l'ouvrage est achevé ; le second est la gloire ; le troisième le profit qui consiste, soit dans la reconnaissance, soit dans le prix de la vente, soit dans quelque autre avantage. Il en est de même du bienfait ; le premier fruit qu'on en retire est la satisfaction intérieure ; on en jouit quand le bienfait a produit l'impression qu'on vouloit ; le second fruit est la gloire ; le troisième est le retour dont le bienfait peut être suivi. Lors donc que le bienfait a été accepté avec joie, on en a reçu la reconnaissance, mais pas encore le salaire ? Je dois encore l'accessoire du bienfait ; quant au bienfait même, je l'ai acquitté, en le recevant d'une façon convenable.

Quoi, dites-vous, on s'acquitté en ne faisant

rien ? d'abord c'est faire quelque chose que de rendre bienveillance pour bienveillance, sur le pied de l'égalité, comme entre amis. Ensuite un bienfait ne s'acquitte pas comme une dette ; ne vous attendez pas que je vous montre de quittance ; c'est une affaire entre les cœurs. Ce que je vous dis ne vous paroîtra pas révoltant, quoiqu'au premier coup-d'œil il soit contraire à votre opinion, si vous vous prêtez à mes preuves, & si vous faites réflexion qu'il existe bien plus de choses, que de mots : en effet il y a un grand nombre de choses qui n'ont point de nom propre, mais que l'on désigne par des noms étrangers ou empruntés ; c'est ainsi que nous disons *le pied d'un homme, d'un lit, d'un mur, d'une voile, d'un vers*. Nous donnons le nom de *chien* à l'animal destiné à la chasse, à un poisson, à un autre. Manquant de mots pour désigner chaque objet, nous en empruntons au besoin. Le courage est la vertu qui brave les vrais dangers, ou bien c'est une science qui apprend à repousser, à soutenir, à provoquer les périls ; cependant nous donnons le titre de *courageux* à un gladiateur, à un vil esclave que sa témérité pousse au mépris de la mort. La science d'éviter les dépenses superflues, l'art d'user modérément de ses biens, se nomme *parcimonie*, économie : nous donnons pourtant l'épithète de *parcissimus*, très-économe, à un homme dont l'âme est basse & rétrécie, quoiqu'il y ait une différence infinie entre la modération & l'excès. Mais la diuette de la langue nous force d'employer le mot *parcus* dans les deux cas ; de désigner, sous le nom de *courageux*, & l'homme qui méprise avec discernement les périls fortuits, & celui qui s'y jette en aveugle. De même, le mot *bienfait* signifie à la fois une action bienfaisante, & le présent donné par cette action, comme de l'argent, une maison, une robe garnie de pourpre ; le nom est bien le même, mais les choses sont très-différentes.

Suivez moi donc, & vous sentirez que je ne dis rien qui doive choquer votre opinion. Le bienfait qui consiste dans l'action, nous l'acquittions en le recevant comme il convient ; celui qui consiste dans un don réel, nous ne l'avons pas acquitté, mais nous en avons l'intention. Nous avons acquitté la bienveillance par la bienveillance ; nous devons encore la chose pour la chose. Ainsi, quoique nous regardions comme acquitté celui qui a reçu le bienfait avec joie, nous lui recommandons pourtant de rendre quelque chose de semblable à ce qu'il a reçu.

Quelques unes de nos assertions s'écarteront de l'usage ordinaire ; mais nous y rentrons ensuite par un autre côté. Nous disons que le sage ne peut recevoir d'injures, & cependant nous condamnons, comme coupable d'injure, celui qui le frappe avec le poing. Nous disons que l'infamé ne possède rien ; & cependant nous condamnons, comme coupable de larcin, celui qui

vole un infamé. Nous prétendons que tous les infamés ont perdu la raison ; & cependant nous ne leur donnons pas d'ellébore, nous leur accordons le droit de suffrage, & celui de rendre la justice. De même, quand nous déclarons acquitté celui qui a reçu le bienfait avec les dispositions requises, nous lui laissons néanmoins une dette qu'il devra liquider, même après s'être acquitté. C'est plutôt exhorter à la reconnaissance, qu'à nier le bienfait.

Ne craignons point, ne succombons point sous le fardeau de la reconnaissance. On m'a fait des priens, on m'a sauvé l'honneur, on m'a tiré de l'indigence, on m'a rendu la vie, & la liberté préférable à la vie : comment reconnoîtrai-je tant de bienfaits ? quand viendra le jour où je pourrai faire connoître mes sentimens à mon bienfaiteur ? C'est le jour même où il vous montre les siens. Recevez le bienfait avec joie, chérifiez-le, soyez satisfait, non de recevoir, mais de vous acquitter & de rester redevable ; alors vous n'aurez pas à craindre que le sort vous rende ingrat. Je ne vous propose pas d'obstacles à surmonter : ne vous découragez pas ; ne vous laissez pas effrayer par la perspective des travaux d'une longue servitude : je ne vous donne point de délais ; payez sur le champ. Vous ne serez jamais reconnoissant, si vous ne l'êtes au moment même. Qu'avez-vous donc à faire ? Je ne vous dis pas de prendre les armes ; peut-être le faudrait-il un jour : de parcourir les mers ; peut-être serez-vous obligé de vous embarquer par un vent orageux. Voulez-vous acquitter votre bienfait ? recevez-le avec joie, & déjà vous êtes quitte ; non que vous croyiez avoir payé, mais parce que vous serez plus tranquille sur votre dette.

L'ingratitude est un vice honteux, tout le monde en convient ; les ingrats se plaignent eux-mêmes des ingrats : néanmoins ce vice odieux à tout le monde est presque universel. La conduite des hommes est tellement en opposition avec leurs principes, qu'on ne hait jamais tant qu'après avoir été obligé, & même pour l'avoir été. Cette inconséquence est sans doute dans quelques-uns l'effet d'une perversité naturelle ; mais le plus communément c'est le tems qui efface le mémoire du bienfait : quand il étoit récent, il subsistait dans toute sa vigueur ; mais le tems, à la longue, en fait disparaître les traces.

Je me rappelle une dispute que nous eûmes sur cette espèce d'ingratitude, à laquelle vous ne vouliez pas qu'on donnât ce nom, mais celui d'oubli, comme si la cause de l'ingratitude en pouvoit être l'excuse. Quoi ! un homme ne sera pas ingrat, pour avoir oublié ; tandis qu'il n'y a que les ingrats qui oublient ? Il est plusieurs espèces d'ingrats, comme de voleurs & d'homocides. La faute est toujours la même ; elle ne varie que dans les circonstances. On est ingrat, quand on nie les bienfaits reçus ; on l'est

quand on les dissimule ; on l'est quand on ne les acquitte pas ; on l'est complètement quand on les oublie. Les premiers, ne payant point, n'en restent pas moins débiteurs : leur conscience, toute corrompue qu'elle est, conserve au moins la trace des services ; un motif quelconque peut un jour les porter à la reconnaissance : peut-être seront-ils réveillés, ou par la honte, ou par un mouvement subit de vertu, comme il s'en élève quelquefois dans les cœurs les plus dépravés, ou bien ils seront excités à la gratitude par une occasion facile de la montrer. Mais il n'y a plus de ressources, quand le bienfait se trouve entièrement effacé. Lequel, à votre avis, est le plus coupable, de celui qui n'a pas de reconnaissance du bienfait, ou de celui qui n'en a pas même le souvenir ? Les yeux ne sont que viciés, quand ils craignent de voir la lumière : ils sont aveugles, quand ils ne la voient point du tout. C'est une impiété que de ne point aimer ses parents ; c'est un délire que de ne pas vouloir les reconnaître. Qui est-ce qui pousse l'ingratitude jusqu'à écarter totalement, jusqu'à rejeter & méconnaître ce qui devrait occuper le premier rang dans ses pensées ? Il parait qu'on s'est bien peu occupé de la restitution, quand on en est venu jusqu'à l'oubli du bienfait.

Enfin, pour acquiescer un bienfait, il faut de la vertu, des circonstances, des moyens, de la fortune ; mais le souvenir est une reconnaissance qui ne coûte rien. Refuser un paiement qui n'exige ni peine, ni richesses, ni bonheur, c'est être inexcusable. On n'a jamais voulu être reconnaissant, quand on a rejeté le bienfait assez loin pour le perdre de vue. De même que les ustensiles que l'on manie tous les jours, ne se gâtent jamais par la rouille ou la poussière ; & que ceux que l'on n'emploie pas, & dont on ne fait jamais la revue, se détruisent à la longue ; de même, les objets dont la mémoire s'occupe, & qu'elle se renouvelle, ne lui échappent jamais ; elle ne perd que ceux auxquels elle ne revient pas souvent.

Il est encore d'autres causes qui nous dérobent le souvenir des bienfaits. La première & la principale est la disposition du cœur, qui, toujours en proie à de nouveaux desirs, ne regarde plus l'objet qu'il a, mais celui qu'il voudrait avoir. On dédaigne ce qu'on possède ; conséquemment les avantages que l'on a reçus, n'étant rien en comparaison de ceux que l'on désire, celui qui nous a procuré les premiers, n'a plus le même mérite à nos yeux. Nous aimions, nous révérons notre bienfaiteur, nous le reconnaissons hautement pour l'auteur de notre bien-être, tant que ses faveurs avoient des charmes pour nous ; mais, par la suite, de nouveaux objets venant à exciter les desirs de l'âme, elle s'élance vers eux avec cette ardeur ordinaire à l'homme dont les vœux vont toujours en croissant ; bientôt on ou-

blie ce qu'autrefois on regardait comme un bienfait ; on ne voit plus les avantages par lesquels on l'emporte sur les autres, on n'envisage que ceux qui les mettent au-dessus de nous. Or, il est impossible d'être à la fois envieux & reconnaissant : l'envie suppose du chagrin, du mécontentement ; au lieu que la reconnaissance est un sentiment de joie. De plus, comme nous n'envisageons guères que l'instant qui s'écoule, il nous arrive rarement de revenir sur le passé ; de là l'oubli de nos instituteurs & de leurs bienfaits, parce que nous avons entièrement perdu de vue notre enfance ; de là l'oubli des services rendus à notre adolescence, parce que jamais nous ne reportons les yeux vers cet âge. Tout ce que nous avons été n'est point regardé comme passé, mais comme perdu ; rien de plus infidèle que la mémoire de ceux qui ne s'occupent que de l'avenir.

Il faut ici rendre à Epicure la justice de convenir qu'il se plaint sans cesse de notre ingratitude pour le passé ; il nous reproche de ne pas assez nous rappeler, & de mettre au nombre des voluptés les biens dont nous avons joui ; tandis qu'il n'y a pas de volupté plus assurée que celle qu'on ne peut plus nous ravir. Les biens présents ne sont pas entièrement à nous ; le hasard a de la prise sur eux : les biens futurs sont incertains ; mais les biens passés sont un trésor qui ne peut nous manquer. Quelle reconnaissance attende d'un homme qui ne fait que voler du présent au futur ? C'est la mémoire qui rend reconnaissant, & tout ce qu'on donne à l'espérance est pris sur la mémoire.

Il y a certainement des connaissances exactes que la simple perception grave dans notre esprit ; & d'autres qu'il ne suffit pas d'avoir apprises pour les savoir, & dont l'idée se perd, sans une étude suivie, comme la Géométrie, l'Astronomie & les autres sciences de ce genre que leur subtilité rend fugitives : il y a de même des services que leur importance préserve pour toujours de l'oubli ; d'autres moins essentiels, mais plus multipliés, & rendus dans des tems divers, s'échappent de notre souvenir : parce que, comme je l'ai dit, nous n'y revenons pas de tems en tems, attendu que nous n'aimons pas à faire la revue de nos dettes.

Ecoutez dans quels termes on sollicite les bienfaits : il n'y a personne qui ne vous promette une reconnaissance éternelle ; qui ne proteste qu'il vous est dévoué pour la vie ; qui ne s'oblige par les expressions les plus humbles. Peu de tems après, on évite d'employer les mêmes expressions, comme avilissantes & peu dignes d'un homme libre ; insensiblement on en vient jusqu'à l'oubli, qui, selon moi, est l'ingratitude la plus monstrueuse. En effet, celui qui oublie est tellement ingrat, que le simple souvenir des bienfaits fait passer un homme pour reconnaissant.

On demande si ce n'est, aussi odieux que l'ingratitude, devrait demeurer impuni, & à l'on doit admettre dans la société, comme dans les écoles, des loix qui donnent le droit d'attaquer les ingrats, vu qu'elles paroîtroient équitables à tout le monde? En effet, j'ai dit, on voit des villes reprocher leurs bienfaits à d'autres villes, & faire payer aux descendants les services rendus aux ancêtres. Cependant nos pères, ces hommes si vertueux, ne redemandoient qu'à leurs ennemis ce qu'ils leur avoit donné: quant aux bienfaits, ils s'avoient & les réparer noblement, & les perdre de même. Quoi qu'il en soit, à l'exception des macédoniens, il n'y a pas de peuple chez qui l'action contre les ingrats ait eu lieu; & c'est une grande présomption contre elle. Toutes les nations de la terre sont d'accord sur les autres délits: l'homocide, l'empoisonnement, le parricide, le sacrilège sont punis diversément, mais sont punis partout. L'ingratitude, quoique le vice le plus commun, n'est punie nulle part, & décriée par tout; on ne la pardonne point; mais, comme il seroit difficile de fixer le châtiment d'un crime aussi incertain, on ne l'a condamné qu'à la haine, & on l'a mis au rang des délits, dont la vengeance est réservée aux dieux.

Je vois plus d'une raison, pour que ce crime ne ressortisse pas des tribunaux. D'abord le principal motif du bienfait seroit anéanti, s'il en résultoit une action, comme en vertu d'une obligation pécuniaire, ou d'un contrat. Ce que les bienfaits ont de plus beau, c'est qu'on les accorde, dans la disposition même de les perdre; on les abandonne entièrement à la discrétion de celui qu'on oblige. Si je le cite en justice, si j'implore le juge contre lui, ce n'est plus un bienfait, c'est une créance. D'un autre côté, la reconnaissance qui est un sentiment honnête, cesse de l'être, quand elle devient forcée. L'homme reconnaissant ne sera pas plus louable que celui qui rend un dépôt, ou qui paie ses dettes, sans se laisser assigner.

Ainsi, nous gâterions les deux plus belles vertus de l'humanité, la bienfaisance & la reconnaissance. Qu'a de beau la première, si elle prête, au lieu de donner? & la seconde, si elle ne s'accroît pas volontairement, mais par nécessité? Il n'y aura plus de gloire à être reconnaissant, s'il n'y a pas de fureur à être ingrat. Ajoutez que, pour l'exécution de cette unique loi, tous les tribunaux ne suffiroient pas; tout le monde se trouveroit demandeur & défendeur; il n'y a personne qui n'exagère ses propres bienfaits, qui n'amplifie les moindres services qu'il a rendus. De plus, les matières de Jurisprudence sont circonscrites, & ne laissent pas au juge une liberté indéfinie; aussi, quand la cause est bonne, on prête un juge à un arbitre; parce que le premier est assujéti par la forme, & renfermé dans des bornes qu'il ne peut franchir; au lieu que la

conscience du second est libre & sans liens; il peut ajouter ou retrancher à son gré, & régler la sentence, non sur le dispositif de la loi, ou d'après les règles d'une justice rigoureuse, mais sur les sentimens de l'humanité & de la compassion. L'action pour l'ingratitude, bien loin d'altérer le juge, lui laisseroit le pouvoir le plus illimité. D'abord la nature même des bienfaits est elle-même un problème; ensuite leur importance dépendroit de la façon de voir plus ou moins favorable du juge. Il n'y a pas de loi qui spécifie ce que c'est qu'un ingrat; souvent on l'est, quoiqu'on ait acquis le bienfait; souvent on est reconnaissant, même sans l'avoir acquis. Enfin, il y a des cas où le juge le plus ignorant est en état de prononcer, comme dans les questions de fait, ou lorsque l'exhibition des pièces termine le différend; mais, quand c'est la raison qui décide entre les parties, quand ce sont les lumières naturelles qu'il faut consulter, quand la contestation est du ressort de la sagesse, on ne peut plus s'en rapporter à un de ces juges vulgaires qui ne doivent leur élévation qu'au hasard.

Ce n'est donc pas l'ingratitude qu'on n'a pas trouvée propre à être traduite devant les tribunaux: ce sont les juges qu'on n'a pas trouvés propres à en connaître. Vous n'en ferez pas surpris, en approfondissant les difficultés innombrables qui se présenteroient dans une cause de cette nature. Un homme a fait présent d'une grosse somme; mais il étoit trébuchant, mais il n'étoit point dans le cas de s'appercvoir d'une diminution dans sa fortune. Un autre a donné tout autant, mais aux dépens de son bien-être: la somme est la même, mais le bienfait ne l'est pas. Pouvez-vous encore la chose plus loin: un homme a payé pour libérer un débiteur insolvable; mais il n'a fait que tirer l'argent de son coffre: un autre a payé la même somme, mais il l'avoit empruntée ou sollicitée; & par-là s'étoit chargé d'une dette ou d'une reconnaissance considérable. Mettez-vous donc sur la même ligne celui qui a obligé sans se gêner, & celui qui s'est chargé d'un bienfait pour un autre?

Quelquefois la grandeur du présent dépend de la circonstance plutôt que de la somme. C'est un bienfait que le don d'une terre propre par sa fertilité, à faire bailler le prix des vivres; mais c'est un bienfait aussi, qu'un pain donné à un homme qui a faim. C'est un bienfait que la donation d'une région entière, au travers de laquelle coulent plusieurs fleuves navigables; mais c'est pareillement un bienfait d'indiquer une source à des gens dévorés par la soif; & dont le gosier desséché leur permet à peine de respirer. Comment comparer, comment peser tant de circonstances? Il est difficile de prononcer, quand on n'est pas la chose, mais les cœurs qu'on examine. En supposant même les présens parfaitement

égaux, la manière de les faire dérange encore l'équilibre. Il m'a fait du bien, mais de mauvaise grâce; il a montré du regret de me l'avoir donné; il m'a regardé avec plus de hauteur que de coutume; il m'a donné si tard, que je lui aurois su meilleur gré de m'avoir refusé plutôt. Comment un juge appréciera-t-il toutes ces circonstances, tandis qu'il ne faut qu'un mot, un moment d'hésitation, un coup-d'œil, pour anéantir tout le mérite d'un bienfait?

Ajouterai-je qu'il y a des bienfaits qui ne doivent ce nom qu'à l'extravagance de nos desirs; & d'autres qui ne sont pas d'un ordre vulgaire, mais plus grands, avec moins d'éclat. Vous regardez comme un bienfait de donner à un homme le droit de cité chez un peuple puissant, de lui procurer le rang de chevalier romain, de le défendre lorsqu'il est accusé d'un crime capital; mais lui donner des conseils salutaires; le retenir sur le penchant du crime; lui arracher le glaive dont il va se frapper; soulager son deuil par des consolations efficaces, lui ôter l'envie de fuir au tombeau ceux qu'il pleure, & le ramener à la volonté de vivre; assiter un malade; épier le moment de lui faire prendre une nourriture d'où dépend sa guérison; à l'aide du vin, rimer ses veines défaillantes, quel juge appréciera les services? quel juge établira une juste compensation entre des bienfaits de nature toute différente? Il vous a donné une maison; mais moi je vous ai averti que la vôtre alloit vous écraser; il vous a donné un patrimoine, & moi une planche dans votre naufrage; il a combattu & reçu des blessures pour vous; & moi je vous ai sauvé la vie par mon silence. Quand le bienfait est présenté d'une manière, & acquitté d'une autre, il est bien difficile d'établir l'égalité.

Enfin, il n'y a pas de terme fixé pour l'acquit d'un bienfait, comme pour le paiement d'une dette. Celui qui n'a pas rendu le bienfait, peut le rendre. Quel terme fixez-vous à l'ingratitude? D'ailleurs, souvent les plus grands bienfaits n'ont pas de preuve; ils fe passent entre le bienfaiteur & celui qui l'oblige. En concluez-vous qu'il ne faut pas faire du bien sans témoins? Ensuite quelle peine décernerez-vous contre les ingrats? Sera-t-elle la même, quand les bienfaits sont si divers? sera-t-elle différente, & plus grande ou plus petite, selon la nature du bienfait? Sera-ce une amende pécuniaire? Mais il est des bienfaits desquels dépend la vie, & quelquefois plus que la vie. Quelle peine prononcerez-vous dans ce cas? Sera-t-elle moindre que le bienfait? quelle injustice! Sera-t-elle capitale, comme lui? quelle barbarie d'ensanglanter les bienfaits!

Mais, dites-vous, on a accordé des privilèges aux pères. Pourquoi les autres bienfaiteurs ne seroient-ils pas aussi dans le cas d'une faveur ex-

traordinaire? Je réponds qu'on a rendu sacré l'état des pères, parce qu'il importoit à la république qu'ils élevassent leurs enfans: il falloit les encourager à prendre cette peine, à en courir les risques. On ne pouvoit leur dire, comme aux bienfaiteurs: « choisissez des sujets dignes de vos bienfaits; si vous êtes trompés, ne vous en prenez qu'à vous-mêmes: n'assilez que des gens qui le méritent ». Les pères ne peuvent choisir leurs enfans; ils ne peuvent que faire des vœux, ce n'est pas une affaire de discrétion. Il falloit donc, par l'appas de l'autorité, les déterminer à courir ce hazard.

Une autre différence, c'est que les pères non-seulement ont fait éprouver des bienfaits, mais ils en font & ne cessent d'en faire éprouver à leurs enfans: on n'a pas à craindre qu'ils en imposent. Pour les autres bienfaits, il faut examiner à la fois, & s'ils ont été acquittés, & s'ils ont été répandus; au-lieu que ceux-ci sont chers & avoués. De plus, la jeunesse a besoin d'être gouvernée: les pères sont des espèces de magistrats domestiques, à la garde desquels nous l'avons confiée. Enfin, les bienfaits de tous les pères sont du même genre, & par cette raison pouvoient être évalués une fois: mais les autres différens entr'eux, variés par leur importance, & par les circonstances, ne pouvoient être soumis à une règle générale. Il y avoit plus d'équité à ne rien décider qu'à les apprécier d'une manière uniforme.

Il y a des services qui coûtent beaucoup au bienfaiteur; d'autres qui, sans lui rien coûter, sont de la plus grande importance pour celui qu'il oblige. Quelques services sont rendus à des amis, & d'autres à des inconnus. Quand le présent seroit le même, le mérite est plus grand, si l'on oblige un homme qu'on ne connoit que par le bien qu'on lui fait. L'un fournit les besoins; l'autre, les agrémens de la vie: celui-là, des consolations dans l'infortune. Il est des gens pour qui rien n'est plus doux ni plus important, que de trouver un appui dans leur malheur; d'autres aiment mieux qu'on travaille à leur élévation qu'à leur sauver la vie; d'autres enfin se croient plus obligés à celui qui leur sauve la vie, qu'à celui qui leur sauve l'honneur. Tous ces bienfaits seront plus ou moins grands, suivant que le juge penchera plus de l'un ou de l'autre côté. D'ailleurs, c'est moi qui choisiss mon créancier: mais souvent j'éprouve un bienfait, contre mon gré; je me trouve bête à mon insu. Que faire? Appellerez-vous ingrat un homme qui a été chargé d'un bienfait sans sa participation, & qui l'a refusé, s'il eût pu le prévoir? N'appellerez-vous pas ingrat celui qui, l'ayant accepté de façon ou d'autre, n'en a pas été reconnaissant.

Un homme m'a rendu un service; mais ensuite il m'a fait une injure: cet unique bienfait m'oblige-t-il de supputer toutes les injures qu'il

suis-je dispensé de la reconnaissance, parce que le bienfait a été détruit par l'injure subéquente ? De plus, comment décider lequel des deux l'emporte, du service ou de l'offense ? un jour entier ne suffiroit pas pour entrer dans les détails de tant de difficultés. Mais, direz-vous, c'est ralentir la bienfaisance, que de ne pas donner le droit de revendiquer ses bienfaits, & de ne pas punir l'ingratitude. D'un autre côté, songez que l'on sera moins disposé à recevoir des bienfaits, s'ils exposent à comparoitre pour plaider sa cause, & s'ils jettent l'innocence même dans l'inquiétude. Ajoutez que par-là même on sera moins porté à faire du bien ; on n'aime pas à obliger un homme malgré lui ; mais, si l'on n'a pas d'autres motifs, que la bonté de son cœur & les charmes d'une bonne action, on donnera plus volontiers, même en abandonnant le retour à la volonté du débiteur. La gloire d'un bienfait diminue à proportion des précautions que l'on prend pour en être payé.

Il y aura moins de bienfaits ; mais ils seront plus sincères : & quel mal de bannir la légèreté de la bienfaisance ? Le but des législateurs, en ne portant aucune loi sur cette matière, étoit qu'on donnât avec plus de circonspection, que l'on choisit avec plus de prudence des sujets dignes d'être obligés. Je le répète, songez bien à qui vous donnez, vu qu'il n'y aura plus pour vous d'action, plus rien à répéter. Quel secours attendez-vous des juges ? nulle loi ne vous rétablira dans votre premier état. Ne comptez que sur la bonne foi de l'obligé : voilà le seul moyen de conserver aux bienfaits leur noblesse & leur magnificence ; ce seroit les fouiller que d'en faire une matière de procès. *Rendez ce que vous devez* est une expression dictée par la justice, & fondée sur le droit des gens. Mais cette façon de parler est très honteuse en matière de bienfaisance. *Rendez* ! que voulez-vous qu'il rende ? la vie qu'il a reçue ? l'honneur, la sécurité, la santé ? Ces dettes sont trop grandes pour pouvoir être acquittées. Rendez au moins l'équivalent. Mais voilà précisément ce que je disois : la bienfaisance perd toute sa dignité dès qu'elle devient un objet de commerce. N'exécions pas les coeurs des hommes à l'avarice, au mécontentement, à la discorde ; ils n'y sont déjà que trop portés ; opposons-nous y plutôt de tout notre pouvoir ; & retranchons des occasions que l'on ne cherche que trop.

Et plût à Dieu que nous pussions persuader aux hommes de ne recevoir le paiement même de leurs dettes pécuniaires, que comme une restitution volontaire ! Plût à Dieu que nulle stipulation n'obligât le vendeur & l'acheteur ; qu'on ne fût plus obligé de sceller les pactes & les conventions sous l'empreinte des cachets, & qu'on les mit sous la sauvegarde de la bonne foi & de l'équité ! mais on a pressenti la nécessité à

l'honnêteté ; l'on a mieux aimé contraindre la probité, que de s'en rapporter à elle. Des deux côtés on appelle des témoins : il faut des contrats, des notes, des signatures multipliées : on ne se contente pas de la parole d'un homme, on veut le lier par sa propre signature ; avec trop humiliant de la mauvaise foi & de la dépravation générale l'on s'en fie plus à nos cachets, qu'à nos cœurs. Pourquoi l'intervention de ces magistrats ? pourquoi cette empreinte de leurs sceaux ? c'est de peur que tel homme ne nie avoir reçu ce qu'en eût-il à reçu. Ce sont donc des personnages incorruptibles, des organes de la vérité ? hélas ! on ne leur prête à eux-mêmes de l'argent qu'avec les mêmes formalités. Eh ! n'eût-il pas été plus honnête de laisser quelques scélérats violer leur foi, que de soupçonner tous les hommes de perfidie ! La seule chose qui manque à l'avarice, c'est de ne plus accorder les bienfaits sans garantie. La bienfaisance est l'attribut des âmes nobles & généreuses : répandre des bienfaits, c'est imiter les dieux ; en poursuivre le paiement, c'est ressembler aux usuriers. Pourquoi, sous prétexte de sûreté, rabaisser les bienfaiteurs à la classe la plus vile de l'humanité ?

Mais il y aura plus d'ingrats, s'il n'y a pas d'action contraire : au contraire, il y en aura moins, vu que les bienfaits seront distribués avec plus de discernement. D'ailleurs, il y auroit du danger à donner cette notoriété à la multitude des ingrats. La honte diminueroit à mesure que croitroit le nombre des coupables : un vice général cesse d'être un opprobre. Quelle femme rougit aujourd'hui du divorce, depuis que les femmes de la première qualité ne comptent plus leurs années par les noms des consuls, mais par ceux de leurs maris. Le divorce est le but du mariage, & le mariage celui du divorce : on en craint l'éclat tant qu'il fut rare ; & comme aujourd'hui les registres sont remplis de divorces, à force d'en entendre parler, on s'y est approprié.

Quelle femme rougit aujourd'hui de l'adultère, depuis qu'on en est venu au point de ne plus le marier, que pour rendre l'adultère plus piquant ? La chasteté n'est aujourd'hui le partage que de la laideur. Où trouveriez-vous une femme assez délaissée, ou d'assez mauvais goût, pour se contenir de deux ans ? Il faut que toutes les heures de la journée soient partagées entre un pareil nombre d'adultères, & que le jour entier ne suffise pas pour tous ; il faut le faire porter chez un amant, & passer la nuit chez l'autre. C'est être d'une simplicité digne du vieux temps, que d'ignorer que l'adultère, avec un seul amant, n'est plus qu'un mariage ordinaire. Comme la multitude de ces crimes si communs en a dissipé la honte, ce seroit de même multiplier & en

hardir

- hardir les ingrats, que de les mettre dans le cas de se tromper.

Quoi ? l'ingratitude demeurera donc impunie ? Eh ! l'impie, l'avarice, l'envie, la colère, la cruauté ne le sont-elles pas ? regardez-vous comme impunis des vices odieux à tout le monde ? connoissez-vous un supplice plus rigoureux que la haine générale ? Le châtiment de l'ingrat, c'est de n'oser recevoir un bienfait de personne, de n'oser rien donner à d'autres, d'être ou de se croire l'objet de tous les regards ; d'avoir perdu le sentiment si doux de la vertu. Eh quoi ! vous appelez *malheureux* celui dont les yeux sont viciés, dont les oreilles sont obstruées par quelque maladie ; & vous ne donnerez pas e même nom à celui qui a perdu le sentiment des bienfaits ! Il redoute les dieux témoins de l'ingratitude ; il est tourmenté, oppressé par la conscience du bienfait qu'il veut étouffer au dedans de lui-même. Enfin, comme je le disois, c'est une assez grande peine pour lui de perdre la plus agréable des jouissances. L'homme reconnoissant, au contraire, goûte une volupté constante & soutenue ; il est encore bien plus sensible à la disposition du bienfaiteur, qu'à la chose même qu'il en a reçue. L'ingrat ne jouit qu'une seule fois du bienfait, l'homme reconnoissant en jouit toujours. Comparons leur extérieur ; l'un a le visage triste, inquiet, tel que doit l'avoir un faulxair, un pécidé qui ne rend ni à ses parens, ni à ses pédagogues, ni à ses instituteurs, l'honneur qu'il leur doit. La gaieté & l'allégresse animent les traits du second : il épée l'occasion de montrer du retour ; & cette disposition même est pour lui une source de joie : il ne cherche pas à dissiper, mais à s'acquitter avec usure, non-seulement envers les parens & ses amis, mais envers ses inférieurs ; dans les services même qu'il reçoit de ses esclaves, il considère moins la personne que la chose.

Cependant il y a eu des philosophes, entr'autres Hécaton, qui ont mis en problème, si un esclave pouvoit être le bienfaiteur de son maître. Ils distinguent entre les bienfaits les devoirs & les fonctions. Ils appellent *bienfaits* les services d'un étranger ; & par *étranger* ils entendent celui qui pouvoit sans blâme se dispenser de les rendre. Les devoirs sont ceux d'un fils envers son père, d'une femme envers son mari, de toutes les personnes, en un mot, que la nature a liées à notre sort, & qu'elle oblige de veiller à notre sûreté. Les fonctions se disent d'un esclave que sa condition a mis dans le cas de ne prétendre jamais à la reconnoissance de son supérieur, quelque chose qu'il fasse pour lui.....

De plus, ceux qui prétendent qu'un esclave ne peut jamais être le bienfaiteur de son maître, oublient les droits de l'humanité : c'est la disposition, & non l'état, qui caractérise les bienfaits.

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

La vertu n'est interdite à personne, elle ouvre les bras à tout le monde, elle reçoit tous les hommes, elle les invite tous, libres, affranchis, esclaves, rois, exilés : elle ne choisit pas de préférence les palais & les fortunes immenses ; elle prend l'homme tout nud. Eh ! quelle assurance nous rasseroit donc contre les coups du sort ? que pourroit-on se promettre de grand, si la vertu même changeoit au gré de la fortune ? Si un esclave ne peut être le bienfaiteur de son maître, un sujet ne peut l'être non plus de son roi, ni un soldat de son général. Qu'importe l'autorité à laquelle on est soumis, si la plus absolue devient un obstacle à la *bienfaisance* ? Si la nécessité & la crainte du dernier supplice ôtent à l'esclave le mérite de la *bienfaisance*, l'obstacle est le même pour le suzer & le soldat, puisque, sous des noms différens, ils sont soumis au même pouvoir. Cependant on fait éprouver des bienfaits à ses souverains & à ses généraux : on peut donc en faire éprouver à ses maîtres.

Un esclave peut être juste, courageux, magnanime ; dès-lors il peut exercer la *bienfaisance* qui est aussi un esser de la vertu. Il est si vrai qu'un esclave peut faire du bien à son maître, qu'il y a des maîtres qui doivent tout leur bien-être à leurs esclaves. Enfin, on ne doute pas qu'un esclave ne puisse faire du bien à d'autres ; pour-quoi n'en seroit-il pas à son maître ?

C'est, dit on, qu'un esclave ne devient pas le créancier de son maître, lors même qu'il lui prête de l'argent. D'ailleurs, il lui rend tous les jours des services ; il l'accompagne dans ses voyages, il le soigne dans ses maladies ; il se sacrifie entièrement pour lui : cependant tous ces services, qui, de la part d'un autre, seroient appelés *bienfaits*, ne sont que des fonctions ou des devoirs de la part d'un esclave. En effet, le nom de *bienfait* ne se donne qu'aux services qu'on a rendus, lorsqu'on étoit libre de ne les pas rendre : or, un esclave n'a pas le pouvoir de refuser ses services ; il n'oblige donc pas son maître, il ne fait que lui obéir : il ne peut se faire un mérite d'une action qu'il ne dépendoit pas de lui de ne pas faire.

En supposant avec vous cette nécessité, j'ai encore gain de cause, & je vous produirai mille circonstances où l'esclave est libre. En attendant, répondez-moi : si je vous montre un esclave qui combat pour la conservation de son maître, au mépris de la sienne ; qui, percé de mille coups, répand pour lui tout son sang ; qui prolonge exprès sa mort, pour lui laisser le tems de s'échapper ; n'avez-vous que ce soit là un bienfait, quoique de la part d'un esclave ? Si je vous en cite un autre que les promesses d'un tyran, ni ses menaces, ni ses supplices ne peuvent contraindre à découvrir la teneur de son maître ; qui déroute, autant qu'il peut, tous les soupçons ; qui fait

Tome II.

à la fidélité le sacrifice de sa propre vie : refusez-vous à cette action le titre de *bienfait*, parce qu'un esclave en est l'auteur ? Au contraire, le bienfait n'est-il pas d'autant plus grand, que les exemples de vertu sont plus rares de la part des esclaves ? Si toute autorité déplaît, si tout joug paroît onéreux, quelle reconnaissance ne doit-on pas à celui en qui l'attachement pour son maître a triomphé de la haine pour la servitude ? au-lieu donc de dire, ce n'est pas un bienfait, parce qu'un esclave en est l'auteur : disons, c'est un bienfait d'autant plus grand, que la servitude même n'y a pas mis d'obstacle.

On se trompe, si l'on croit que l'esprit de servitude s'empare de l'homme tout entier ; la meilleure partie de lui-même en est exempte. Les corps sont soumis aux maîtres ; mais l'âme demeure toujours maîtresse d'elle-même : cette âme si libre, si indépendante, que les biens mêmes du corps ne peuvent l'empêcher de prendre son essor de se livrer aux méditations les plus sublimes, de s'élever dans l'immensité au milieu des corps célestes. C'est donc le corps seul que la fortune livre aux maîtres ; c'est le corps qu'ils achètent & qu'ils vendent : l'âme ne peut être mise en esclavage ; tous ses actes sont libres : en effet, nous ne pouvons tout ordonner à nos esclaves ; ils ne sont pas obligés de nous obéir en tout. Ils n'exécuteront pas des ordres contraires au bien public, ils ne piécéderont point leurs bras à un crime.

Il est des actions que les loix n'ordonnent & ne défendent pas aux esclaves : elles peuvent servir de matière à leur *bienfaisance*. Tant qu'ils ne font qu'exécuter ce qu'on exige d'eux, c'est une fonction ou un devoir ; s'ils l'excellent, c'est un bienfait, ils prennent alors les sentimens d'un ami. Il y a des dons qu'un maître ne peut se dispenser de faire à ses esclaves, comme la nourriture & le vêtement ; ce ne sont pas là des bienfaits. Mais, s'il a pour eux des attentions particulières, s'il leur donne une éducation honnête, s'il les instruit dans les arts que l'on enseigne aux citoyens ; voilà des bienfaits. Il en est de même des esclaves : celles de leurs actions qui excèdent les bornes de leurs fonctions, qui sont volontaires & non forcées, sont des bienfaits, pourvu qu'elles soient assez importantes, pour mériter ce nom, si elles venoient d'une autre part.

Un esclave, suivant la définition de Chrysippe, est un mercenaire perpétuel. De même donc qu'un mercenaire devient bienfaiteur, quand il fait plus que l'onvrage pour lequel il s'est loué ; de même, un esclave qui, par attachement pour son maître, passe les bornes de la condition, qui forme une entreprise généreuse & capable de faire honneur à un homme plus heureusement né, qui surpasse même les espérances de son maître ; un tel es-

clave est vraiment un bienfaiteur domestique. Nous nous enportons contre nos esclaves, quand ils sont moins que ce qu'ils doivent ; vous paroît-il juste de ne pas leur savoir gré, quand ils sont davantage ? Dans quel cas les actions des esclaves ne sont-elles pas des bienfaits ? c'est quand on peut dire : eh bien ! s'il ne l'eût pas voulu, je l'y aurois bien forcé. Mais, quand il a fait ce qu'il étoit libre de ne pas vouloir, il faut le louer de sa bonne volonté. Ce sont deux choses contraires, que les bienfaits & les injures. Un esclave peut faire du bien à son maître, s'il peut en recevoir une injure : or, il y a un juge commis pour connoître des injures des maîtres envers leurs esclaves, pour réprimer leur cruauté, leur brutalité, leur avarice. Quoi, dira-t-on, un maître recevoir un bienfait de son esclave ! C'est un homme qui en reçoit un d'un autre homme : enfin, l'esclave a fait ce qui dépendoit de lui ; il a fait du bien à son maître : il ne tient qu'à vous de ne pas recevoir d'un esclave ; mais où est l'homme assez grand, pour que la fortune ne le mette pas dans le cas d'avoir besoin même des plus petits ? Je vais vous rapporter des traits de *bienfaisance* de différente espèce, & même de nature totalement opposée : ici c'est un esclave qui donne la vie à son maître ; là c'en est un qui lui donne la mort ; celui-ci le sauve, lorsqu'il étoit prêt à périr, & si c'est trop peu, en périssant lui-même : celui-là aide son maître à mourir ; un autre lui donne le chagrin.

Claudius Quadrigrinus rapporte dans le dix-huitième livre de ses amales, qu'au siège de Grumentum, lorsqu'il n'y avoit plus d'espérance de la défendre, deux esclaves passèrent du côté des ennemis, dont ils furent bien accueillis. La ville étant prise, pendant que le vainqueur parcourroit toutes les rues, ces esclaves prirent les devans, & par des chemins qu'ils connoissoient, se rendirent à la maison où ils avoient servi. Ils en tirèrent leur maîtresse, qu'ils firent marcher devant eux ; & répondirent aux questions qu'on leur faisoit, que c'étoit leur maîtresse, une femme cruelle, qu'ils menaient au supplice. Après l'avoir conduite hors de la ville, ils la cachèrent avec le plus grand soin, jusqu'à ce que la fureur de l'ennemi fût apaisée. Quand le soldat, rassasié de meurtre, eut repris les mœurs romaines, les esclaves reprirent aussi leur premier état, & se remirent même dans l'esclavage de leur maîtresse, qui asfranchit aussitôt l'un & l'autre. Elle ne fut pas humiliée de devoir la vie à des malheureux sur qui elle avoit eu le droit de vie & de mort : elle dut même en être d'autant plus flattée, que sauvée d'une autre manière, ce ne l'eût été qu'un acte de bonté ordinaire ; au-lieu qu'elle acquit par-là de la célébrité, & devint pour deux villes un beau sujet d'entretien, & un exemple remarquable. Au milieu de la confusion d'une ville prise d'assaut,

dans un tems où chacun ne pensoit qu'à sa propre sûreté, elle fut abandonnée de tous, excepté de deux transfuges. Mais, pour montrer les sentimens qui leur avoient inspiré la première défection, ils quittèrent le vainqueur pour leur maîtresse captive, en consentant même à passer pour des parricides. En effet, ce qu'il y a de plus noble dans leur bienfait, c'est que, pour sauver la vie à leur maîtresse, ils laissent croire qu'ils la lui avoient ôtée. Soyez sûr que ce n'est pas un sentiment servile qui fait acheter une bonne action, en se faisant passer pour criminel.

C. Vettius, préteur des Marfes, étoit conduit prisonnier à Rome; un de ses esclaves tira l'épée du soldat qui le conduisoit, & commença par tuer son maître; ensuite il dit: «voilà mon maître affranchi, il est tems que je songe à moi», & se perça d'un seul coup. Citez-moi quelqu'un qui ait plus noblement sauvé son maître.

Domitius étoit assiéger par César à Corfinium: il ordonna à son médecin, qui étoit un de ses esclaves, de lui donner du poison; voyant qu'il hésitoit, «pourquoi différer, dit-il, comme si tu étois le maître? c'est, les armes à la main, que je te demande la mort. L'esclave promit d'obéir, & lui donna un breuvage innocent, qui l'assoupit. Ensuite il alla trouver son fils: «gardez moi, lui dit-il, jusqu'à ce que l'événement vous apprenne si j'ai empoisonné votre père. Domitius vécut & reçut la vie de César; mais c'étoit son esclave qui la lui avoit donnée le précédent.

Dans la guerre civile, un esclave, après avoir caché son maître, qui étoit du nombre des profcrits, s'orna de ses anneaux, se revêtit de ses habits, & se présenta aux émissaires, leur disant qu'il ne demandoit point de grâce, qu'ils pouvoient exécuter leurs ordres; ensuite il présenta la gorge. Quelle vertu, de mourir pour son maître, dans un tems où le comble de la fidélité étoit de ne pas le livrer à la mort; de se montrer compatissant malgré la cruauté générale; fidèle malgré l'infidélité universelle; & quand la trahison étoit encouragée par les plus grandes récompenses, de ne pas désirer d'autre prix de son attachement que la mort!

Je n'omettai pas non-plus les exemples de notre siècle. Sous l'empire de Tibère, rien de plus fréquent & de plus général que la fureur des délations, plus funeste mille fois à la ville pendant la paix, que toutes les guerres civiles ensemble. On épouvoit les discours de l'ivresse, on profitoit des aveux nés de la gaieté: il n'y avoit plus de sûreté; le moindre prétexte suffisoit à la barbarie: le sort même des accusés n'excitoit plus la curiosité, parce qu'il étoit toujours le même. Paulus, ancien préteur, assistoit à un festin, ayant à son doigt le portrait de César, sur une pierre gravée. Il y auroit de la petitesse

à chercher un détour, pour dire qu'il alla à la garde-robe. Matron, fameux délateur de ce tems-là, le suivit des yeux; mais l'esclave de Paulus le tira du piège où l'ivresse l'avoit fait tomber, en lui ôtant son anneau; & pendant que Maron prenoit les convives à témoin, que le portrait de l'empereur avoit été porté dans un lieu obscène, & dressoit déjà son procès-verbal, l'esclave montra l'anneau dans sa main: si quelqu'un peut donner à l'un le nom d'esclave, il pourra donner celui de convive à l'autre.

Sous l'empire d'Auguste, les discours ne mettoient pas encore la vie en danger; mais ils ne lussent pas de compromettre. Rufus, de l'ordre des sénateurs, avoit paru souhaiter, dans un souper, qu'Auguste ne revint point s'en sans d'un voyage dont il faisoit les préparatifs; ajoutant que les taureaux & les vœux faisoient le même vœu. Ce propos fut écouté attentivement par quelques convives. Le lendemain de grand matin, l'esclave qui avoit été à ses pieds, lui rend compte des discours que l'ivresse lui avoit fait tenir la veille; il l'exhorte à prévenir César, en se dénonçant lui-même. Rufus, sur cet avis, se présentant à l'empereur, comme il descendoit de son palais, lui dit qu'il avoit perdu la raison la veille; proteste qu'il desiroit que le mal qu'il lui avoit souhaité, le rebâtât plutôt sur lui & sur ses enfans; le conjure de lui pardonner & de lui rendre ses bonnes grâces. César l'ayant assésé qu'il y consentoit; mais, répondit Rufus, on ne croira jamais que vous m'ayez pardonné, si vous ne m'accordez quelque bienfait, & il lui demande une somme capable de contenter un contentin en faveur. César; en la lui accordant, lui dit: «je prendrai garde, pour mon intérêt, de ne jamais me fâcher contre vous». Il est beau à Auguste d'avoir pardonné, d'avoir joint la libéralité à la clémence. Tous ceux qui liront ce trait, ne pourront s'empêcher de louer l'empereur; mais ce ne sera qu'après avoir loué l'esclave. Vous ajouterai-je qu'il fut récompensé par l'affranchissement? il ne fut pourtant pas gratuit, César avoit payé sa liberté.

Peut-on douter, après tant d'exemples, qu'un maître ne reçoive quelquefois des bienfaits de son esclave? Pourquoi sera-ce la personne qui avilira l'action, & non l'action qui anoblira la personne? Nous sommes tous formés des mêmes principes, tous descendus d'une origine commune. On n'est plus noble qu'un autre, que quand on a plus de vertus & de talens. Tous ces hommes dont les vestibules sont ornés de portraits, d'une longue suite de noms, de longues généalogies, ont plutôt de l'illustration que de la noblesse. Nous n'avons qu'un seul père, c'est le monde: voilà l'origine commune à laquelle il faut remonter par des degrés plus ou moins brillans. Ne vous en laissez pas imposer par ces gens, qui dans le catalogue de leurs ancêtres, mettent un Dieu

Par-tout où il leur manque un nom illustre. Ne méprisez pas un homme, pour n'avoir autour de lui que des noms vulgaires & peu favorisés de la fortune. Soit que vous ne voyez devant vous, que des affranchis, ou des esclaves, ou des étrangers, n'en ayez pas moins de fierté; franchissez d'un saut hardi cet intervalle humiliant, vous trouverez au bout la vraie noblesse.

Pourquoi l'orgueil nous gonfleroit-il au point de rougir d'avoir un esclave pour bienfaiteur & d'oublier le service, pour ne songer qu'à l'état de la personne? Osez-tu donner à quelqu'un le nom d'esclave, toi, qui es l'esclave de la débauche, de la gourmandise, d'un adultère, ou plutôt de toutes les profluités? Tu oses traiter quelqu'un d'esclave! Mais où te traînent ces porteurs? où mènent-ils de porte en porte ta lumière? où te conduisent ces esclaves vêtus de l'uniforme militaire le plus éclatant? à la loge de quelque portier, aux jardins de quelque esclave subalterne? & tu prétends que ton esclave ne sauroit être ton bienfaiteur; toi, pour qui les embrassades de l'esclave d'autrui sont des bienfaits? Quelle inconscience! tu méprises les esclaves, & tu leur fais la cour: fier & impérieux dans ta maison, vil & bas au dehors, tour-à-tour méprisant & méprisé. Il n'est pas d'âmes plus abjectes que celles qui s'enorgueillissent le plus; il n'est point d'hommes plus disposés à opprimer les autres, que ceux qui ont appris à faire des outrages, à force d'en recevoir.

J'ai cru cette excursion nécessaire, pour rabattre l'orgueil des adorateurs de la fortune: j'ai commencé par rétablir les esclaves dans leurs droits, au titre de bienfaiteurs; je vais aussi les rendre aux enfans. En effet, on demande si les enfans peuvent quelquefois faire éprouver à leurs parens des bienfaits plus grands que ceux qu'ils en ont reçus. On conviendrait souvent des fils ont été plus grands & plus puissans que leurs pères: on convient encore que souvent ils ont été plus vertueux; d'où il résulte qu'ils peuvent surpasser leurs pères en bienfaits, ayant & une fortune plus ample, & des dispositions plus vertueuses.

Quelque chose qu'un fils donne à son père, dit-on, c'est toujours moins qu'il n'a reçu, vu que la faculté même de donner, il la doit à son père. Ainsi, jamais, le père ne peut être surpassé en bienfaits, puisque sa défaite même seroit un bienfait de sa part. Je réponds d'abord qu'il est des choses plus grandes que celles dont elles tirent leur origine; & de ce que l'une n'eût pu s'accroître, si elle n'avait dû son commencement à l'autre, il ne s'en suit pas que la première ne puisse aller plus loin que la seconde. Il n'y a pas de production naturelle, qui ne surpasses ses principes, d'un grand nombre de degrés. Les éléments sont la cause de toutes les agrégations; & néanmoins ils sont les plus petites parties des

corps qui en sont formés. Regardez le Rhin, l'Euphrate, les fleuves les plus célèbres; que sont-ils, si vous les prenez à leur source? Cette masse d'eau, qui les rend redoutables & fameux, c'est dans leur cours qu'il l'ont acquise. Retrachez les racines, les forêts ne s'élèveront plus, les montagnes ne seront plus couronnées. Regardez ces troncs énormes, dont la cime va se perdre dans les airs, dont les rameaux s'étendent au loin; qu'est, en comparaison d'eux, l'espace qu'occupent les fibres déliées des tiges? Nos temples, les murs de nos villes, ne s'élèvent que sur l'appui de leurs fondations; & cependant la base de tout l'ouvrage est invisible. Il en est de même de tout le reste: les progrès sont toujours supérieurs aux commencemens. Je n'aurois pu rien acquies, si les bienfaits de mes parens ne m'eussent rendu capable; mais il ne s'en suit pas que ce que j'ai acquis, soit moindre que la chose sans laquelle je n'aurois pu l'acquies. Si une nourrice n'eût élevé mon enfance, mon bras & ma raison n'eussent pu rien exécuter; je ne serois point parvenu à la renommée à laquelle m'ont conduit mes actions civiles & militaires. Mettez vous pour cela les services de ma nourrice au-dessus des plus grands bienfaits? cependant il m'eût été tout aussi impossible de m'avancer sans les soins de ma nourrice, que sans les bienfaits de mon père.

Si c'est à l'auteur de mon existence que je dois tout ce que je puis faire, songez que ce n'est pas à mon père, ni même à mon aïeul, que j'aurai cette obligation. Il y aura toujours une origine ultérieure d'où la suivante sera dérivée: or, on ne dira pas que je doive plus à des ancêtres inconnus, & dont la mémoire est entièrement effacée, qu'à mon propre père. Cependant je leur dois plus, puisque mon père lui-même tenoit de mes ancêtres le pouvoir de me donner le jour. Tout ce que j'ai fait pour mon père n'est rien au prix de son bienfait, parce que je ne serois pas, s'il ne m'eût engendré. Cela posé, je ne pourrai non plus m'acquies jamais envers le médecin qui a tiré mon père des portes de la mort; puisqu'il ne m'eût pas fait naître, s'il n'eût été guéri. Ne vaudroit-il pas mieux examiner si ce que j'ai fait m'appartient en propre, découle de ma propre énergie, est un pur acte de ma volonté? Pesez en lui-même le bienfait de ma naissance, vous verrez qu'il se réduit à bien peu de chose; que c'est un avantage très-douteux; qu'il est une source de maux comme de biens. La naissance, est sans doute, le premier degré qui mène à tout; mais pour être le premier, il n'est pas le plus grand. J'ai sauvé la vie de mon père, je l'ai placé au premier rang dans sa patrie; non-seulement je l'ai illustré par mes actions, mais encore je lui ai fourni des moyens sûrs & faciles de mériter de la gloire par les siennes; j'ai accumulé sur lui les honneurs, les richesses, tous les avantages les plus enviés des

mortels ; élevé moi même au-dessus de tous , je ne suis placé au-dessus de lui. Venez maintenant me dire : vous devez à votre père d'avoir pu faire tout cela. Je vous répondrai , sans doute , s'il suffit de naître pour faire de pareilles actions : mais si vivre n'est que la moindre des choses nécessaires pour bien vivre , si vous ne m'avez donné qu'un bien-être que je partage avec les bêtes féroces , avec les animaux les plus chetifs , & même les plus immondes , ne vous attribuez pas un mérite dont votre bien-être n'est pas la cause , quoiqu'il en soit le moyen. Supposons que je vous aie rendu la vie pour celle que vous m'avez donnée ; je l'emporte sur vous , vu que je vous ai fait éprouver un bien-être dont nous sentirions l'un & l'autre le prix ; vu que je ne vous ai pas donné la vie pour mon plaisir , ou du moins par mon plaisir ; vu que conserver la vie est une chose plus agréable que de la recevoir , parce que c'est un moindre mal de mourir avant d'avoir pu craindre la mort.

Quand je vous ai donné la vie , vous étiez à portée d'en jouir sur-le-champ : quand je l'ai reçu de vous , j'ignorais si je vivois. J'ai donné la vie à un homme prêt à mourir ; vous l'avez donnée à un être destiné à mourir. Je vous ai donné une vie complète , à laquelle rien ne manquoit ; vous n'avez mis au monde qu'une machine dépourvue de raison , à charge aux autres. Voulez-vous savoir combien une vie pareille est un bien-être modique ? vous n'avez qu'à m'exposer , & pour lors c'eût été une injure de m'avoir engendré. C'est donc un chetif bien-être , que la cohabitation du mari & de la femme , s'il ne se joint des accessoires à ce commencement de bien-être ; s'il n'est , pour ainsi dire , ratifié par d'autres services. Le bien n'est pas de vivre , mais de bien vivre. Je vis bien , dites-vous : mais je pouvois mal vivre. Ainsi la seule chose que je tiens de vous , c'est de vivre. Si vous vous prévaliez de m'avoir donné une vie dénuée de secours & de raison ; si vous me la vantez comme un grand bien , songez que cet avantage est celui des mouches & des vers. Enfin , pour ne parler que des arts dont l'étude a dirigé le cours de ma vie , je vous ai restitué plus que je n'avois reçu : vous n'avez donné un être ignorant & grossier ; & moi je vous ai rendu un fils tel que vous feriez charmé de l'avoir engendré.

Mon père m'a nourri : si j'en fais autant , je lui rends plus qu'il ne m'a donné ; parce que non-seulement il est nourri , mais il l'est par son fils ; il jouit encore plus de ma disposition , que de la chose même : au lieu que les aliments qu'il m'a donnés n'ont pas été plus loin que mon corps. Mais , si un fils a fait d'assez grands progrès pour être connu dans le monde entier , par son éloquence , sa justice , ses exploits militaires ; s'il environne son père du bruit de sa renommée ; si par son éclat , il dissipe l'obscurité de sa nais-

sance ; n'a-t-il pas rendu à ses parents un service inestimable ? Qui connoîtroit aujourd'hui Ariston & Gryllus , sans leurs fils Xenophon & Platon ? Le nom de Socrate ne laissera jamais mourir celui de Sophronisque. Je n'aurois jamais fini l'énumération des pères , qui ne doivent l'immortalité qu'à la vertu de leurs enfans. Lequel , à votre avis , fut le bienfaiteur , ou du père d'Agrippa qui n'est pas même connu depuis son fils , ou d'Agrippa décoré d'une couronne navale , exemple unique de cette espèce de décoration militaire , d'Agrippa qui par la multitude d'édifices dont il embellit la ville , surpassa la magnificence des siècles précédens , sans pouvoir être surpassé dans la suite ? lequel fut le bienfaiteur , ou d'Auguste , ou d'Octave quoiqu'éclipsé par le père adoptif de son fils ? Quelle jouissance pour lui , s'il eût vu ce fils , après les horreurs des guerres civiles , jeter les fondemens d'une paix solide : sans doute il n'eût pas reconnu son propre ouvrage ; en se repliant sur lui-même , il n'auroit pu concevoir qu'un pareil héros fût né dans sa maison.

Je ne passerai pas en revue mille autres pères , que l'oubli eût déjà dévorés , si la gloire de leur fils ne les eût tirés des ténébres , & ne les retenoit encore au grand jour. D'ailleurs il n'est pas question d'examiner si quelques fils ont plus rendu à leurs pères qu'ils n'en avoient reçu , mais si la chose est possible. Quand même les exemples que j'ai cités ne seroient pas satisfaisans , ou n'auroient pas une prépondérance assez marquée sur le bien-être de la vie ; la nature peut enfanter ce que les siècles n'ont pas encore produit. Si des bienfaits isolés ne peuvent l'emporter sur ceux des pères , à force de les accumuler , ils feront enfin pencher la balance.

Scipion sauva son père dans une bataille : à peine revêtu de la robe prétexte , il poussa son cheval au milieu des ennemis. C'étoit peu d'avoir bravé , pour arriver jusqu'à son père , tant d'obstacles réunis , tant de périls qui serrent de plus près les généraux ; c'étoit peu pour ce jeune héros , à peine entré , de se faire jour à travers les corps de vétérans , jusqu'à la première ligne , de faire des efforts au-dessus de son âge ; ajoutez la manière dont il défend son père accusé dont il l'arrache à la brigade des ennemis , les plus puissans , dont il fait accumuler sur lui un second , un troisième consulat , & d'autres dignités désirables , même pour des consulaires : il soulage sa pauvreté par les trésors dont la victoire l'a rendu maître ; il l'enrichit des dépouilles de l'ennemi , présents les plus flatteurs pour un guerrier. Si ce n'est pas encore assez , ajoutez cette suite de gouvernemens & de distinctions extraordinaires qu'il lui fit obtenir ; ajoutez que , par la ruine des villes les plus puissantes , devenu le protecteur & le vrai fondateur de l'empire romain , qui pouvoit désormais s'étendre sans rival , de l'Orient à l'Occident , il accrut encore beaucoup l'illustration de son père.

Que l'on parle maintenant des bienfaits de ce père. L'eur on douter que le bienfait si vulgaire de la naissance n'ait été surpassé par la valeur & la piété filiale de Scipion ? l'une a fait la fureur de Rome, & l'autre lui a fait un honneur immortel.

Si tant de bienfaits ne sont pas encore suffisants, supposez qu'un fils arrache son père à la torture, & la fustige en sa place. Vous pouvez agrandir autant que vous voudrez les bienfaits du fils ; ailleurs que celui du père est simple, facile, accompagné du plaisir pour le bienfaiteur ; c'est un bienfait dont il fait part, sans le savoir, à mille autres ; un bienfait dans lequel la femme est de moitié, auquel il a été déterminé par les loix de son pays, par les récompenses attachées à la paternité, par le désir de perpétuer son nom & sa famille ; par mille considérations étrangères à la personne même qui en étoit l'objet. Mais si un fils parvenu au faite de la gloire, en fait part à son père ; douterons-nous encore qu'il ait plus donné que reçu ? lui qui, en échange de la vie, a donné le bonheur. Mais, dit-on, tout ce que vous faites, tout ce que vous pouvez faire pour votre père, c'est à lui que vous le devez. C'est aussi à mon instructeur que je dois les progrès que j'ai faits dans les sciences ; néanmoins dans ce genre on peut surpasser ses maîtres & sur-tout ceux de qui l'on a appris à lire : quoiqu'on ne puisse pas faire de progrès sans eux, il ne s'enfuit pas qu'on reste toujours au-dessous d'eux, quelques progrès qu'on ait faits. Il y a de la différence entre le commencement & la perfection ; & quoique l'un ne puisse exister sans l'autre, il ne faut pas pour cela les confondre.

Mais il est tems d'employer des argumens frappés à notre propre coin. Un bienfaiteur peut-être surpassé, quand il existe des bienfaits plus grands que le sien. Un père donne la vie, mais il y a des choses plus importantes que la vie : un père peut donc être surpassé, puisqu'il existe des bienfaits plus grands que le sien. De plus, celui qui a donné la vie, quand il a été lui-même une & deux fois délivré du péril de la mort, a reçu un bienfait plus grand, que celui qu'il a procuré. Or, un père a donné la vie : si donc il est délivré plusieurs fois par son fils du danger de la mort il reçoit plus qu'il n'a donné. Un bienfait est d'autant plus grand, que celui qui le reçoit en a plus de besoin. Or on a plus de besoin de la vie lorsqu'on vit déjà, que quand on n'est pas encore né, puisqu'alors on ne peut éprouver aucune espèce de besoins. Un père qui reçoit la vie de son fils lui doit donc plus, que le fils ne doit à son père, pour l'avoir mis au monde. Sur quel fondement dites-vous que les bienfaits du fils ne peuvent surpasser ceux du père ? c'est parce que, sans la vie qu'il a reçue de son père, le fils n'aurait pu devenir son bienfaiteur. Mais le père se trouve alors dans le cas de tous ceux qui ont donné la vie à quelqu'un ; on n'aurait pu leur té-

moigner sa reconnaissance, si l'on n'eût point reçu la vie. On ne peut donc par sa reconnaissance surpasser le bienfait d'un médecin qui nous a rendu la vie, ni celui d'un marel qui nous a sauvé du naufrage. Cependant il est possible de surpasser les bienfaits de l'un & de l'autre, & généralement de tous ceux qui nous ont sauvé la vie de quelque manière que ce soit. La même chose est donc possible par rapport aux pères ; si l'on m'a fait éprouver un bienfait qui ait besoin d'être soutenu de beaucoup d'autres, & que le mien n'exige aucun accessoire, j'ai plus donné que reçu. Or, la vie que le père donne à son fils n'est conservée qu'à l'aide d'une foule d'accessoirs ; au lieu que celle que le fils donne à son père, n'a besoin pour se maintenir d'aucun secours étranger. Ainsi, le père qui reçoit de son fils la vie qu'il lui avoit donnée, est surpassé en bienfaisance.

Cette doctrine n'est point faite pour anéantir le respect filial ; au lieu de pervertir les enfans, elle ne peut que les rendre plus vertueux. La vertu est naturellement ambitieuse : elle brûle de surpasser tout ce qui la devance. La piété filiale n'en aura donc que plus d'ardeur, si, au désir de rendre la pareille, se joint l'espoir de l'emporter. Les pères eux-mêmes s'applaudiront d'une défaite, où il y aura tout à gagner pour eux. Heureuse lutte ! Quel bonheur pour un père qui se reconnoît lui-même vaincu par les bienfaits de ses enfans !

La doctrine contraire fournit une excuse à l'ingratitude des enfans, & ralentit leur reconnaissance. Nous devons plutôt les aiguillonner & leur dire : « courage, vertueux jeunes gens ; un louable défi est ouvert entre vos parents & vous ; sachons s'ils ont plus reçu que donné. Il ne sont pas vainqueurs, pour vous avoir prévenus. Animez-vous seulement des sentimens qui conviennent ; ne vous découragez pas ; la victoire est à vous, si vous la desirez. Dans ce noble combat, vous rouverez des généraux qui vous exhorteront, & qui, déjà vainqueurs de leurs pères, vous conduiront sur leurs traces à la victoire ».

Enée a surpassé son père ; il n'avoit été pour lui dans son enfance qu'un fardeau léger & facile à porter en sûreté ; au lieu qu'Anchise étoit appesanti par l'âge : il falloit le porter à travers les cohortes ennemies, les ruines d'une ville qui s'érouloit autour de lui : ce vieillard religieux, tenant dans ses bras les vases sacrés & les dieux pénates, surchargeoit son fils d'un double poids : néanmoins il le porta, que dis-je, & que ne peut la piété ! il le transporta au milieu des flammes, & il établit son culte parmi celui des fondateurs de Rome.

De jeunes scélérats ont surpassé leurs pères, lorsqu'au milieu de la plus terrible éruption de l'Enna, au milieu des torrens de feu qui couloient dans les villes, dans les campagnes, dans la plus grande partie de l'île, il les emportèrent sur leurs

épauls. On prétend que les flammes s'écartèrent ; que les feux, en se retirant à droite & à gauche, ouvrirent un libre passage à ces héros bien dignes de terminer heureusement une si noble entreprise.

Antigone remporta une victoire ; après avoir défait les ennemis dans un grand combat, il céda le prix de la guerre à son père, & lui abandonna le trône de Chypre. C'est être vraiment roi, que de ne vouloir pas régner, quand on le peut.

T. Manlius vainquit son père, tout impérieux qu'il étoit. Relégué par ce père à cause de la stupidité qu'il montra dans ses premières années, il alla trouver le tribun du peuple, qui avoit ajourné Manlius ; lui demanda une entrevue & l'obtint. Le tribun ne doutoit pas que le fils ne se rendit le délateur d'un père odieux ; il croyoit l'avoir obligé, parce que son exil étoit un des principaux chefs d'accusation intentés contre Manlius. Le jeune homme le trouvant seul, tira une épée qu'il cachoit sous sa robe ; & lui dit : « si tu ne jures de te défiliter, je te perce de ce glaive. Mon père sera délivré de son acculseur, choisis de quelle manière ». Le tribun jura & tint parole ; il rendit compte à l'assemblée du motif de son désistement. Jamais aucun autre ne commit impunément le même attentat contre un tribun.

Rien de plus commun que les exemples de fils qui ont sauvé leurs pères du danger, qui les ont élevés de l'état le plus bas, au faite des honneurs, qui les ont tirés de la foule, pour les illustrer à jamais. L'éloquence, avec toute la richesse de ses expressions, ne pourra jamais peindre l'avantage ineffable & digne de n'être jamais effacé du souvenir des hommes, de pouvoir se dire : « j'ai toujours obéi à mes parens ; je leur ai cédé en tout ; je me suis soumis à tous leurs ordres, soit justes soit injustes, & révolans ; je ne me suis montré rebelle qu'en un seul point ; je n'ai pas voulu souffrir qu'ils me surpassassent par leurs bienfaits ». Ah ! combattez sans cesse, & quoique vaincus, revenez à la charge : heureux les vainqueurs, heureux encore les vaincus ! Quoi de plus beau qu'un jeune homme qui peut se dire à lui-même (car il lui est défendu de le dire aux autres) j'ai surpassé mon père en bienfaisance ! Quoi de plus fortuné qu'un vieillard qui publie à tout le monde, que les bienfaits de son fils ont triomphé des siens ! Quoi de plus fortuné qu'une piteille décaite !

De tous les objets que nous avons traités, jusqu'ici, il n'y en a pas de plus important, que celui qui va maintenant nous occuper : il s'agit de savoir si la bienfaisance & la gratitude sont des choses désirables par elles-mêmes. Il se trouve des gens qui ne font cas de l'honnêteté que par intérêt, pour qui la vertu n'a plus de charmes, quand elle est gratuite. Cependant elle perd toute sa grandeur, dès qu'elle devient vénale. Quoi de plus honteux que de calculer, jusqu'à quelle somme on sera vertueux !

La vertu n'invite pas l'homme par l'appât du gain ; elle ne le détourne point par la crainte de la perte ; elle ne séduit personne par l'espoir & les promesses ; au contraire, elle exige & des sacrifices & des tributs volontaires. C'est en foulant aux pieds son propre intérêt, qu'il faut marcher vers elle, par-tout où elle nous appelle, par-tout où elle nous envoie, sans égard pour sa fortune, sans ménagement même pour sa propre vie, sans jamais refuser d'obéir. Que gagnerois-je à être reconnaissant ? vous gagnerez de l'être. La vertu ne s'engage à rien qui lui soit étranger ; s'il survient quelque avantage, regardez-le comme un accessoire. La récompense des actions honnêtes, se trouve dans ces actions mêmes. Si la vertu est désirable par elle-même, & si la bienfaisance est une vertu, la nature étant la même, le fort ne peut différer. Or nous avons prouvé souvent & suffisamment, que la vertu est désirable par elle-même.

Ici nous avons à combattre les Epicuriens, ces amis du plaisir & du repos ; ces philosophes de table, chez qui la vertu n'est que l'esclave des voluptés ; elle leur est soumise, elles les voit au-dessus d'elle. Mais, dites-vous, la volupté ne peut exister sans la vertu. Pourqu'on donc occupez-elle le premier rang ? croyez-vous que ce ne soit ici qu'une dispute de préférence ? il s'agit de la chose même, de la nature de la vertu : elle n'est plus vertu, si elle n'a que la seconde place : le premier rôle lui appartient, c'est à elle à commander, à s'asseoir sur le trône ; & vous voulez qu'elle aille prendre des ordres.

Que vous importe, dit-on ? Nous prétendons comme vous, qu'il n'y a pas de bonheur, sans la vertu. La volupté même que je recherche, à laquelle je me suis dévoué, je la condamne & la reprouve, si elle n'est accompagnée de la vertu. La seule dispute entre nous est de savoir si la vertu n'est que la source du bonheur, ou si elle est le bonheur même. En supposant que ce soit là notre seule contestation, n'est-ce, à votre avis, qu'une affaire d'étiquette ? Ce qui me choque n'est pas de voir la volupté au premier rang, mais de la voir en la compagnie de la vertu. La vertu méprise la volupté ; elle en est l'ennemie ; elle s'enfuit loin d'elle ; elle préfère les travaux & la douleur, ou du moins des avantages qui marquent une rigueur mâle, à tout le bonheur efféminé d'Epicure.

Ces préliminaires étoient nécessaires, parce que la bienfaisance, dont nous traitons, est une vertu, & qu'il est honteux de faire du bien, pour d'autre motif que d'en faire. En effet ; si l'un ne donnoit que dans l'espoir de la restitution, l'on choisiroit les plus riches, par préférence aux plus dignes ; au contraire, on prêteroit tous les jours le pource au riche insolent ; la bienfaisance n'a point égard à la fortune. D'ailleurs, si l'intérêt étoit l'unique motif de la bien-

faïſſance, les hommes les moins bienſaiſans ſeroient ceux qui ont le plus de moyens de l'être, les riches, les grands, les rois ; tous ceux, en un mot, qui n'ont pas beſoin du ſecours d'autrui. Les dieux ſur-tout ne nous combleroient pas de cette multitude de bienſais qu'il ne ceſſent jour & nuit de répandre ſur nous. Lent nature leur ſuſtit ; elle leur procure & la plénitude des biens, & la ſûreté la plus inviolable. Ils n'accorderoient donc pas de bienſais, ſi le ſeul motif d'en répandre, étoit la conſidération de ſes propres intérêts. Ce n'eſt plus de la bienſaiſance, mais de l'uſure, que de ſonger à placer ſes bienſais non pas le plus-honnêtement, mais avec le plus d'avantage & de ſûreté poſſible. C'eſt parce que les dieux ſont très-éloignés de cette diſpoſition, que nous les regardons comme bienſaiſans : ſi l'intérêt étoit l'unique motif de la bienſaiſance, n'ayant rien à eſpérer de nous, ils n'auroient aucune raiſon de nous faire du bien.

Voilà auſſi pourquoi, ſuivant nos adverſaires, Dieu n'accorde pas de bienſais. Plongé dans une entière ſécurité, indifférent au ſort des hommes, & à la marche du monde, il s'occupe de toute autre choſe, ou (ce qui conſtitue le ſuprême bonheur, ſuivant Epicure) il demeure dans une inaction totale, également inſenſible & aux hommages & aux outrages.

Ceux qui raiſonnent ainſi, n'entendent donc pas les vœux ſuppliants des mortels, ni cette multitude de vœux publics & particuliers, adreſſés aux dieux de toutes parts, les mains étendues vers le ciel. Comment les hommes ſe ſeroient-ils accordés dans ce délire univerſel, d'invoquer les divinités ſourdes, des dieux impuiſſans, s'ils n'avoient éprouvé de leur part des bienſais, tantôt offerts ſpontanéement, tantôt accordés à nos prières, toujours grands, toujours à propos, toujours diſſipant par leur intervention l'eſſer de quelque menace terrible ? Où eſt l'être ſi malheureux, ſi abandonné, ſi maltraité par le deſtin, & tellement né pour l'infortune, qui ne ſe ſoit jamais reſſenti de cette munificence des dieux ? Conſidérez ces hommes chagrins, qui ne ceſſent de gémir de leur ſort ; vous verrez qu'il ne ſont pas eux-mêmes totalement exclus des bienſais du ciel ; qu'il n'y a pas de maiſon dans laquelle ne conſole au moins quelque ſſier de cette ſource féconde. Eſt-ce donc peu, que tous les biens également partagés entre tous les hommes, à leur naiſſance ? Sans parler de ceux qui ſont répartis plus inégalement pendant la vie ; la nature nous donne-t-elle peu, en ſe donnant elle-même à nous ?

Dieu, dites-vous, n'accorde pas de bienſais ? Et d'où vous viennent donc ces biens que vous poſſédez, que vous donnez, que vous refuſez, que vous gardez, que vous raviſſez ? D'où viennent ces ſenſations innombrables qui ſſarent vos yeux, vos oreilles, votre ame ? tous ces objets

qui ſervent même à votre luxe ? En effet, la nature a non-ſeulement pourvu à nos beſoins ; ſa tendreſſe a ſongé même à nos plaiſirs. Regardez tous ces arbres dont les fruits ſont ſi variés ; tous ces alimens divers répartis ſur l'année entière avec tant de profuſion, que la terre ſournt même à l'homme, ſans travail, des alimens ſourts ; ces animaux de toute eſpèce, dont les uns habitent l'élément ſec & ſolide, dont les autres naiſſent au ſein des eaux, les autres volent dans les plaines de l'air : il n'eſt pas une partie de la nature qui ne nous paie quelque tribut. Et ces fleuves dont les contours agréables environnent nos plaines ; dont le cours immenſe & navigable ouvre une route au commerce ; dont quelques-uns, dans des tems périodiques, ſ'accroiffent miraculeuſement, & arroſent pendant l'été des terrains arides, ſous un ciel brûlant ; & les eaux minérales ; & ces ſources d'eaux chaudes qui jailliffent ſur des rivages même de la mer.

Si l'on vous avoit donné quelques arpens, vous croiriez avoir reçu un bienſai : & vous refuſez ce nom au don de la terre entière. Si l'on vous avoit fait préſent d'une ſomme d'argent, ſi l'on avoit rempli votre coſſe que vous patoïſſiez grand, vous vous croiriez obligé : la nature a enſoui tant de métaux ; elle a fait jaillir tant de fleuves qui déposent leur or ſur le ſable qu'ils roulent ; elle a produit en tous lieux des mines profondes d'argent, de cuivre, de ſer ; elle vous avertit même par des ſignes diſpoſés à la ſurface de la terre, des tréſors enfermés dans ſon ſein : & vous ne vous croyez pas redevables envers la nature. Si l'on vous donnoit une maiſon décorée d'un peu de marbre, d'un lambris, où l'on vit briller l'or & les couleurs, vous ne regarderiez pas ce préſent comme médiocre : la nature vous a conſtruit un domicile immenſe, où vous n'avez à craindre ni incendie ni écoulement ; où vous ne voyez pas des couches légères, plus minces que la lame de ſer qui les diviſe, mais des maſſes entières de la pierre la plus précieue, mais des carrières inépuſables de cette matière variée, dont vous admirez de chétifs morceaux ; mais un lambris dont la décoration ſe renouvelle le jour & la nuit : & vous ne croyez pas avoir reçu un préſent ? Malgré le cas que vous faites de ce que vous poſſédez, telle eſt votre ingratitude, que vous ne vous croyez redevable à perſonne. D'où vous vient cet air que vous reſpirez ? cette lumière qui vous aide à réplet & à ordonner tous les actes de votre vie ? ce ſang dont le cours entretient en vous la chaleur vitale ? ces ſaveurs exquifſes qui provoquent votre palais au-delà même de la ſatiété ? ces ſtimulans qui réveillent la volupté déjà fatiguée ? ſi vous êtes reconnoiſſant, ne direz-vous pas, c'eſt un dieu qui nous accorde ce loifir. Oui, c'eſt nn dieu auquel nous ſommes redevables, non pas de quelques géniſſes, mais de toutes les bêtes de ſommes répandues ſur le globe entier !

c'eſt

c'est un dieu qui fournir la pâture aux troupeaux errants de toutes parts ; c'est un dieu qui subilime les pâturages de l'été aux provisions de l'hiver : il ne nous a pas seulement enseigné à chanter sur un chalumeau des airs rustiques & grossiers, dont la mélodie n'est pourtant pas dépourvue de charmes ; mais il a inventé cette foule d'arts, cette diversité de voix, ces sons modifiés, soit par notre souffle, soit par un air étranger. En effet, ces inventions ne nous appartiennent pas plus, que notre croissance & les différentes révolutions de nos corps dans des tems marqués ; telles que la chute des dents de l'enfance, le léger duvet qui croit aux approches de l'adolescence, aux premiers pas de l'homme vers un âge plus robuste ; enfin cette dernière dent qui annonce la fin de la jeunesse. Nous apportons en naissant les germes de tous les arts, comme de tous les âges : Dieu est le maître habile qui tire les génies de leur obscurité.

C'est à la nature, dites-vous, que je suis redevable de tous ces biens. Ne voyez-vous pas qu'en parlant ainsi, vous ne faites que changer le nom de Dieu ? La nature est-elle donc autre chose que Dieu lui-même, que l'intelligence divine, répandue dans l'univers entier & ses diverses parties ? Vous pouvez même, si vous le voulez, donner d'autres noms à ce puissant auteur de l'univers : vous pouvez l'appeler le grand Jupiter, le Tonant, le Stateur, non parce qu'il attêta, suivant les historiens, à la prière de Romulus, l'armée fugitive des Romains, mais parce que la bienfaisance maintient l'ordre dans la nature : vous pouvez encore lui donner avec raison le nom de fatalité ; la fatalité n'est que l'enchaînement compliqué des causes, & Dieu est la première des causes, celle d'où dépendent toutes les autres : vous pouvez, en un mot, lui donner tous les noms que vous voudrez, pourvu qu'ils désignent quelques-unes des propriétés, quelques-uns des effets des corps célestes. Tous les bienfaits qu'il nous prodigue, forment autant de titres qu'on peut lui donner.

Nos philosophes l'adorent sous les noms de *Bacchus*, d'*Hercule*, de *Mercury* : de *Bacchus*, parce qu'il est le père de tous les hommes, l'inventeur de ces germes féconds qui reproduisent le genre humain à l'aide de la volupté ; d'*Hercule*, parce que sa force est invincible, & qu'à la fin du monde, fatigué de ses travaux, il rentrera au sein des flammes ; de *Mercury*, parce qu'en lui réside la raison, le nombre, l'ordre & la science.

Partout où le porteront vos pas, vous le rencontrerez : nul endroit d'où il soit absent ; il remplit lui-même tout son ouvrage.

Vous ne gagnez donc rien, mortel ingrat, à vous dire redevable envers la nature, & non pas envers Dieu. La nature n'existe pas sans Dieu, ni Dieu sans la nature : l'un & l'autre ne font qu'un ; leurs fonctions sont les mêmes. Si vous

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

aviez emprunté de l'argent à Sénèque, vous vous diriez le débiteur d'Annus ou de Lucilius ; ce seroit changer de nom & non de créancier, soit que vous preniez ou le nom, ou le prénom, ou le surnom, c'est toujours le même homme. Ainsi les mots de *nature*, de *défin*, de *fortune*, ne sont que des noms divers du même Dieu, différentes faces de la même puissance. La justice, la probité, la prudence, la force, la frugalité, ne sont de même que des attributs différents de la même ame ; en louant une de ces vertus, c'est l'ame que vous louez.

Mais, pour ne pas nous égarer dans une dispute étrangère à notre sujet, je reviens à dire que Dieu nous comble des plus grands bienfaits sans aucun espoir de retour ; puisqu'il n'a pas besoin de nos services, & que nous ne pouvons lui en rendre. La bienfaisance est donc désirable par elle-même. Le bienfait ne vaut que par l'avantage qu'il procure à celui qu'on oblige : voilà le but unique que nous devons nous proposer, sans égards pour nos propres intérêts.

On nous objecte que nous disons qu'il faut choisir avec soin les objets de la bienfaisance ; que le cultivateur lui-même ne confie pas ses semences à un terrain sablonneux. Il résulteroit de ce principe que nous sommes guidés par notre intérêt dans le placement des bienfaits, comme l'agriculteur dans le labour & les semailles ; en effet, on ne dira pas que semer soit une chose désirable en elle-même. Voilà donc, nous dit-on, la raison pour laquelle vous choisissez les personnes ; il n'en seroit pas besoin, si la bienfaisance étoit désirable par elle-même ; le lieu, le tems, & la manière seroient des choses indifférentes ; quelles qu'elles fussent, ce seroit toujours un bienfait. Nous ne pratiquons l'honnêteté que pour elle-même ; cependant quoique nous n'ayons pas d'autres motifs, nous n'en sommes pas moins circonspects sur la nature de l'action, sur le tems & la manière ; parce que ce sont précisément ces circonstances qui constituent le bienfait. Ainsi, quand je choisis le sujet à qui je donne, c'est pour qu'il y ait un bienfait : s'il est accordé à un homme infâme, il n'y a plus d'honnêteté, & par conséquent la bienfaisance disparaît.

La restitution d'un dépôt est une chose désirable en elle-même ; cependant je ne le rendrai pas toujours, ni en tous lieux, ni en tout tems ; quelquefois il n'y aura pas de différence entre nier un dépôt & le rendre publiquement ; j'aurai donc égard à l'intérêt de celui dont je me trouve le dépositaire, je lui refuserai son dépôt qui pourroit lui être préjudiciable. J'en usrai de même pour les bienfaits ; j'observerai les tems, les personnes, la manière, les motifs. Il ne faut jamais agir sans discernement ; il n'y a pas de bienfait, si le discernement ne l'accompagne, vu que la raison est la compagne inséparable de toutes les vertus. Combien d'hommes n'ayons-nous pas en-

V

tendus se reprocher leurs donations inconsidérées, & se dire : j'aimerois mieux avoir perdu mon bienfait, que de l'avoir prodigué à un tel homme ! Donner inconsidérément, c'est perdre de la manière la plus honteuse : il est plus triste d'avoir mal placé son bienfait, que de n'en avoir pas été payé de retour ; le défaut de reconnaissance est le vice d'un autre, mais le défaut de discernement est un vice en nous-mêmes. Dans le choix des personnes, je ne me déciderai pas, comme vous croyez, pour celle qui me rendra la pareille ; je préférerai l'homme qui sera reconnaissant, & non celui qui s'acquittera. Or, souvent on est reconnaissant sans s'acquitter ; de même qu'on est ingrat même après s'être acquitté. Mon calcul porte principalement sur les dispositions du cœur. Aussi je négligerai un homme riche, mais indigne, pour donner à un indigent vertueux ; il sera reconnaissant au sein même de l'indigence ; privé de tout, son cœur lui restera. Le but de mon bienfait n'est pas le profit, la volupté, la gloire ; content de faire plaisir à la personne que j'oblige, je donnerai, pour remplir mon devoir : or, les devoirs exigent du discernement. En quoi consistera-t-il le voici.

Je choisirai un homme irréprochable, sincère, sensible, reconnaissant, bienveillant, qui respecte le bien d'autrui, sans être trop attaché au sien propre. Mon choix une fois fixé, quoique la fortune ne l'ait pas mis dans le cas de me payer de retour, je n'en aurai pas moins trouvé la personne que je souhaite. Si ma bienfaisance n'est dirigée que par la vue de mon intérêt personnel, & par un calcul honteux ; si je ne rends des services, que dans l'espérance d'en recevoir, je n'obligerai ni l'homme qui va partir pour un pays lointain, ni celui qui s'expatrie pour toujours, ni celui dont la santé est entièrement désespérée ; enfin, je n'obligerai point à l'article de la mort, parce qu'il ne me reste plus le tems de recevoir le prix de mon bienfait. Néanmoins, pour vous montrer à quel point la bienfaisance est désintéressée, nous secourons des étrangers jetés sur nos côtes par la tempête, & qui vont les quitter pour jamais ; nous fournissons à un inconnu un navire équipé pour se rembarquer après le naufrage ; il part, connaissant à peine l'auteur de sa conservation, & destiné à ne jamais nous revoir, il transfère sa dette aux dieux mêmes, il les conjure de s'acquitter pour lui ; pour nous la simple conscience d'un bienfait stérile suffit à notre bonheur.

A la fin même de notre vie, lorsque nous réglons nos dispositions testamentaires, faisons nous autre chose, que répandre des bienfaits inutiles pour nous ? Cependant, combien de tems employé, combien de discussions secrètes pour régler les hommes & les légataires ? Que nous importent les sujets de notre bienfaisance, puisque nous ne pouvons rien en attendre ? Néanmoins,

jamais nous ne nous plus réfléchis, ni nous jugeons plus approfondis, que lorsque, dépouillés de tout intérêt personnel, l'honnêteté se montre seule à nos yeux. Jamais, au contraire, nous ne pouvons juger de nos devoirs, tant qu'ils sont dépravés par l'espérance, la crainte, & la volupté ce vice des laches. Mais, lorsque la mort fait taire toutes les passions, lorsqu'elle envoie un juge incorruptible, pour régler les partages, nous choisissons les plus dignes, pour leur transmettre nos biens ; jamais nous ne régions mieux nos affaires, que lorsqu'elles ne nous regardent plus.

En effet, quelle joie pure de pouvoir le dire : je rendrai celui-ci plus riche ; j'augmenterai la considération de celui-là, en augmentant son aisance. Si l'on ne se fait du bien que dans l'espoir de retour, il faut mourir sans testament. Mais nous nous objecte que nous disons que le bienfait est une dette insolvable : or, une dette n'est pas désirable par elle-même. Quand nous employons le mot de dette, ce n'est que métaphoriquement ; ainsi, nous disons que la loi est la règle du juste & de l'injuste ; or, une règle n'est pas désirable par elle-même. Nous n'usons de ces termes que pour rendre l'idée plus claire. Quand je me fers du mot de dette, ce n'est qu'une approximation. Quelle est la différence ? c'est le mot *insolvable* que j'ajoute, tandis qu'il n'y a point de dette qui ne puisse ou ne doive être payée.

Les services doivent tellement être désintéressés, que souvent même, comme je l'ai dit, on est obligé d'en rendre à son propre dommage, à ses propres périls. Ainsi, je défends un homme attaqué par des voleurs, tandis que je pourrais passer mon chemin en sûreté. Je protège un accusé prêt à succomber sous le crédit de ses adversaires ; je tourne contre moi-même la cabale puissante qui le persécute, l'habit sale & mal propre dont je le débarrasse, les mémoires accusateurs me forceront peut être de le prendre, tandis que je pourrais, ou passer dans le parti opposé, ou contempler tranquillement des débats qui me sont étrangers. Je me rends la caution d'un débiteur condamné à payer ; je dégage les biens de mon ami, en m'engageant envers les créanciers : pour sauver un homme dont les biens sont en vente, je cours risque de voir vendre les miens. Un homme, qui, par raison de santé, ou par amour pour la retraite, veut acheter une maison à Tusculum, ou à Tibur, ne dispute guère sur le prix de l'achat, ou sur les frais de l'entretien ; il en cite de même des bienfaits. Si vous me demandez ce que me rapportera tel bienfait, je vous répondrai, une bonne conscience. Ce que rapporte un bienfait ! & dites-moi vous même ce que vous rapportent la justice, le désintéressement, la grandeur d'âme, la chasteté, la tempérance : si ces vertus rapportent autre chose qu'elles-mêmes, ce n'est pas elles que vous aimez.

Quel intérêt a l'univers à faire autour de nous sa révolution ? le soleil à raccourcir ou prolonger

les jours ? Cependant ce sont des bienfaits, puisqu'on nous en ritons avantage. De même que la fonction de l'univers est de mouvoir circulairement les corps célestes, & celle du soleil, de changer tous les jours le lieu de son lever & de son coucher, & de nous rendre ces services sans aucun espoir de retour ; ainsi la fonction de l'homme de bien est entr'autres de répandre gratuitement ses bienfaits. Pourquoi donc fait-il du bien ? c'est pour en faire, c'est pour ne pas en perdre l'occasion. Votre plaisir, à épicuriens ! est de maintenir votre corps dans un honteux repos ; de lui procurer une sécurité semblable à l'assoupissement ; de vous tenir cachés sous une ombre épaisse ; de reveiller la torpeur de vos ames engourdies par de molles pensées auxquelles vous donnez le nom de tranquillité ; & dans la retraite de vos jardins, d'engraïsser, à force d'alimens & de boïssons, vos corps blêmes & languissans. Notre plaisir, à nous, est de rendre des services pénibles, pourvu qu'ils soulagent les peines des autres, des services dangereux, pourvu qu'ils délivrent les autres du danger ; onercut à notre fortune, pourvu qu'ils mettent les autres à l'aise ; qu'importe que mes bienfaits me reviennent ? ne faudra-t-il pas en répandre de nouveaux après la restitution ? La fin des bienfaits est l'avantage de celui qu'on oblige, & non le nôtre ; sans quoi, c'est nous-mêmes que nous obligerions. Combien d'actions vraiment utiles aux autres n'excitent point de reconnaissance, parce qu'elles ont l'intérêt pour motif ? Le commerçant fait du bien aux villes, le médecin aux malades, le marchand d'esclaves aux esclaves qu'il vend ; néanmoins comme ils ne sont utiles qu'en vue de leur propre intérêt, personne ne se croit obligé envers eux.

Il n'y a point de bienfaisance, où se trouve l'espoir du profit. Je donnerai tant, je recevrai tant, voilà ce qu'on appelle un marché. Je n'appellerai point chaste, la femme qui ne refuse un amant que pour l'enflammer davantage, ni celle qui ne craint que la loi ou son mari. Ovide a raison de dire « que la femme qui n'a refusé que parce que la chose n'est point permise, a réellement accordé ».

En effet, on a raison de mettre au nombre des coupables, celle qui ne doit sa chasteté qu'à la crainte, & non à elle-même. De même, celui qui fait du bien par intérêt, ne le fait pas véritablement. Sommes-nous donc bienfaisans envers les animaux que nous nourrissons pour notre usage ou pour nous servir d'alimens ? Sommes-nous bienfaisans envers les arbres que nous cultivons, que nous garantissons des inconvéniens de la sécheresse, ou de la dureté du sol ? Ce n'est point par un principe de vertu ou d'équité qu'on se porte à la culture des chamois, ni à aucune des actions, dont le fruit est différent d'elles-mêmes. La bienfaisance n'est pas non plus excitée par l'avarice, ni par un intérêt fardé, mais par

l'humanité, la libéralité, par le desir de donner encore même après avoir déjà donné, & d'ajouter de nouveaux bienfaits aux anciens : elle ne calcule que la somme des avantages qu'elle procure. Si elle s'occupe de son propre intérêt, elle ne devient plus qu'une passion avilissante ; elle n'a plus d'éloges à espérer, plus de gloire à prétendre : le grand mérite en effet, de s'aimer, de se ménager, d'acquiescer pour soi-même ! La véritable bienfaisance interdit toutes ces considérations ; elle entraîne souvent l'homme à sa propre ruine, elle le rend aveugle sur son intérêt. L'acte même de la bienfaisance suffit à son bonheur.

Doutez-vous qu'une injure ne soit le contraire d'un bienfait ? De même donc que faire une injure est une chose qu'on doit fuir pour elle-même : de même la bienfaisance est désirable pour elle-même. D'un côté, la turpitude de l'action l'emporte sur toutes les récompenses qui invitent à la commettre ; de l'autre, on est attiré par la beauté de la vertu si touchante par elle-même. Je puis dire avec certitude qu'il n'y a personne qui ne soit attaché à ses propres bienfaits, qui ne tenvoie avec plus de plaisir celui qu'il a comblé de biens, pour qu'il le bien qu'il a fait ne soit un motif d'en faire encore ; ce qui n'arriveroit pas, si la bienfaisance n'avoit des charmes par elle-même.

Combien de fois n'entendez-vous pas dire ? « Je ne puis prendre sur moi d'abandonner un homme, à qui j'ai donné la vie, que j'ai tiré d'un grand péril : il me prie de plaider sa cause contre des accusateurs puissans. Je voudrois bien m'en dispenser, mais comment faire ? Je l'ai déjà secouru une ou deux fois ». Ne voyez-vous pas que la bienfaisance nous fait une espèce de violence qui nous arrache de nouveaux bienfaits ? D'abord parce qu'il le faut, ensuite parce que nous en avons fait éprouver. Un homme à qui d'abord nous n'aurions aucun motif de faire du bien, nous lui en faisons uniquement parce que nous lui en avons déjà fait ; c'est si peu l'intérêt qui nous porte à la bienfaisance, que nous nous obstinons souvent à entasser des bienfaits inutiles, en faveur des premiers ; lors même qu'ils ont été mal placés, nous les regardons avec l'indulgence d'un père pour des enfans contrefaits.

Les mêmes épicuriens avouent que ce n'est pas non plus en vue de l'honneur, mais de l'utilité, qu'ils montrent de la reconnaissance. Nous aurons moins de peine à les refuser sur ce point ; parce que les mêmes arguments par lesquels nous avons prouvé que la bienfaisance est désirable par elle-même, nous serviroient aussi pour la reconnaissance. Nous avons établi comme la base de toutes nos autres preuves, que ce qui est honnête ne mérite nos hommages que pour lui-même. Osera-t-on mettre en problème si la gratitude est honnête ? Qui est-ce qui ne déserte pas un ingrat qui se fait tort à lui-même ? Quand on vous parle d'un homme ingrat envers un ami qui l'a comblé

de biens, comment en êtes-vous affecté ? Le regardez-vous comme un infâme, ou bien comme un infensé qui a négligé une chose utile & profitable pour lui ? Sans doute vous le regardez comme un méchant, à qui il faudroit, non pas un curateur, mais des châtimens. Or, vous ne penseriez pas ainsi, si la reconnaissance n'étoit une vertu désirable par elle-même.

Il peut y avoir d'autres vertus qui annoncent moins leur dignité, qui aient besoin d'interprète pour se faire connoître : mais la reconnaissance n'a qu'à se montrer ; elle est trop belle, son éclat est trop vif pour qu'on s'y méprenne. Quoi de plus louable, quoi de plus universellement admiré que la sensibilité pour les bienfaits qu'on a reçus !

Er, dites-moi, quel motif pourroit y porter ? Est-ce le profit ? On est ingrat quand on ne le méprise pas. Sera-ce la vanité ? Quelle gloire y a-t-il à payer ce qu'on doit ? Est-ce la crainte ? L'ingrat n'a rien à craindre : c'est le seul délit contre lequel nous n'ayons pas de loix, persuadés que la nature y avoit assez pourvu. Comme il n'y a pas de loi qui prescrive aux enfans d'aimer leurs pères, ni aux pères d'avoir soin de leurs enfans ; parce qu'il est inutile de pousser l'homme, quand il va de lui-même ; de même qu'il n'est pas besoin de nous exhorter à l'amour de nous-mêmes, parce que nous apportons ce sentiment en naissant : il ne faut pas non plus nous exhorter à rechercher la vertu pour elle-même : elle a naturellement des charmes pour nous ; elle est si belle, que les méchans eux-mêmes ne peuvent s'empêcher d'approuver les actions vertueuses. Quel est l'homme qui ne veuille paroître bienfaiteur ? qui, au milieu même des crimes & des injustices, n'aspire à la réputation d'homme de bien ? qui ne couvre de quelque apparence d'honnêteté ses actions les plus criminelles ? qui ne veuille passer pour le bienfaiteur de celui même qu'il a offensé ? On reçoit les remerciemens de ceux même à qui l'on a fait tort, & ne pouvant être vertueux & libéral, on veut au moins le paroître. On ne se conduiroit pas de cette manière, si l'amour de la vertu pure ne nous forçât à rechercher une réputation qui dément notre conduite, & à cacher une méchanceté dont on rougit, quoiqu'on en desire les fruits. Personne ne s'est assez écarté de la loi naturelle, assez dépouillé du caractère d'homme, pour être méchant pour le plaisir de l'être. Demandez à ces gens qui vivent de rapines, s'ils n'aimeroient pas mieux obtenir par des voies honnêtes, les objets qu'ils se procurent à force de brigandages. Le voleur de grand chemin, qui gagne sa vie en assassinant les passans, aimeroit bien mieux trouver la même somme que de la ravir.

En un mot, vous ne trouverez personne qui n'aimât mieux jouir des fruits de la méchanceté, sans la méchanceté même. Une des plus grandes obligations que nous ayons à la nature, c'est que

la lumière de la vertu pénètre dans toutes les âmes : ceux même qui ne la suivent pas, sont forcés de la voir.

Une preuve que la reconnaissance est désirable par elle-même, c'est que l'ingratitude fait honte par elle-même. Point de vice plus propre à troubler l'union du genre humain. Quel autre lien avons-nous en effet, que le commerce des services mutuels ? Les bienfaits sont notre seule arme défensive, notre unique rempart contre les incursions subites. Supposez l'homme isolé. Qu'est-il ? la proie de tous les animaux, la victime la plus foible & la plus facile à immoler. Les autres animaux ont assez de forces pour se conserver ; en quelque lieu qu'ils naissent, errans, isolés, ils sont toujours armés. L'homme sans défense présente le flanc de toutes parts. Ni des serres tranchantes, ni des dents terribles, ne le rendent redoutable aux autres animaux : foible & nud, l'affoiblissement fait toute sa force. La nature lui a donné deux ressources, qui, de l'animal le plus exposé à toutes les attaques, en ont fait le plus robuste ; la raison & la société. Ainsi, un être qui, pris séparément, eût succombé sous tous les adversaires, est devenu le souverain de la terre : la société lui a donné l'empire sur tous les animaux ; né pour la terre, la société lui a soumis un élément interdit à sa nature, & l'a rendu maître des mers. C'est la société qui repousse les attaques de la maladie, qui procure des soutiens à la vieillesse, & des consolations contre la douleur : c'est la société qui nous inspire du courage contre les assauts de la fortune. Détruisez-la, vous rompez l'unité du genre humain, l'unique soutien de la vie. Or c'est la détruire que de détourner l'homme de l'ingratitude non à cause d'elle-même, mais à cause des maux qu'elle entraîne. Combien de gens qui peuvent être ingrats impunément ! Enfin, j'appelle ingrat quiconque n'est reconnaissant que par crainte.

L'homme sage ne peut craindre les dieux. Il y a de la folie à craindre ce qui fait du bien, & l'on ne peut aimer ce qu'on craint. Vous, Epicure, vous faites un dieu sans armes ; vous lui avez ôté ses foudres, sa puissance ; & pour l'empêcher d'être craint, vous l'avez relégué hors du mouvement des sphères ; là, couvert d'un rempart immense & impénétrable, séparé du contact & de la vue des mortels, il n'est plus redoutable point vous ; il n'a nul moyen de vous faire ni bien ni mal. Délaissez dans l'espace intermédiaire entre notre ciel & le ciel voisin, sans la compagnie d'aucun animal, d'aucun homme, d'aucun objet, si se dérobe aux ruines des mondes qui s'écroulent au dessus & à côté de lui ; si est sourd à nos vœux, si ne s'intéresse point à nous. Cependant vous nous dites que vous l'honorez comme un père : c'est sans doute avec reconnaissance ; ou, si vous ne voulez pas vous donner pour recon-

noissant, puisque vous prétendez n'avoir reçu aucun bienfait de lui, étant le résultat fortuit de vos atomes, de ces particules imperceptibles de matière, pourquoi l'honorez-vous? C'est, dites-vous, à cause de sa majesté suprême, de sa nature unique. En vous accordant cette prétention, au moins vous honorez Dieu sans espoir, sans idée d'aucune récompense. Il y a donc quelque chose de désirable en lui-même, dont la beauté seule détermine votre hommage : c'est l'honneur. Or, quoi de plus honnête que la reconnaissance? Cette vertu s'étend aussi loin que la vie.

Mais, dit-on, cette vertu est accompagnée de quelque utilité. Sans doute; eh! qu'elle vertu ne l'est pas? Cependant on dit qu'une chose est désirable par elle-même, lorsque, sans égard pour ses avantages extérieurs, elle plaît indépendamment d'eux. La reconnaissance est utile : mais quand même elle me seroit nuisible, je serai reconnaissant. Quels sont les effets de la reconnaissance? L'acquisition d'autres amis & de nouveaux bienfaits. Mais, si l'on encoure des inimitiés puissantes; si, au lieu d'obtenir de nouveaux avantages, on s'expose à perdre ceux que l'on avoit obtenus & mis en réserve, courra-t-on volontiers de pareils risques? C'est être ingrat, que d'envisager un second bienfait dans l'acquit du premier, & d'espérer encore en restituant. J'appelle *ingrat* celui qui assiste son bienfaiteur malade, parce qu'il va faire son testament; c'est être ingrat de s'occuper alors d'héritages & de legs. Il a beau remplir les fonctions d'un ami vertueux & reconnaissant, si l'espérance luit à son cœur, si l'amour du gain le fait agir, s'il jette l'hameçon, il ressemble à ces oiseaux carnaciers qui guettent les troupeaux en proie à la contagion, & prêts à périr. Il épie de même la mort de son bienfaiteur. C'est un vautour qui vole autour d'un cadavre.

Une ame reconnaissante n'est touchée que de la beauté de la vertu qui l'anime; aucun mélange d'intérêt ne la souille : en voulez-vous une preuve? on distingue deux espèces de reconnaissances. On donne le nom de *reconnaissance* à celui qui rend quelque chose en échange de ce qu'il a reçu. L'ostentation peut avoir lieu dans ce cas : elle a quelque chose à montrer, dont elle peut faire parade. On donne encore le nom de *reconnaissance* à celui qui a reçu le bienfait avec des dispositions convenables, & qui s'avoue redevable : mais cette disposition est intérieure; & quel profit peut résulter d'un sentiment caché au fond du cœur. Cependant un tel homme est reconnaissant, quand même il ne pourroit rien faire de plus. Il aime, il se reconnoît débiteur, il voudroit faire éclater sa reconnaissance; ce que vous désirez de plus, ne lui manque pas. On n'en est pas moins artiste, pour être privé des instrumens propres à exercer son art; ni moins habile chanteur, pour ne pouvoir faire entendre sa voix au

milieu des frémissemens d'une multitude. Je veux payer mon bienfaiteur de retour. Il me reste encore quelque chose à faire, non pour être reconnu, mais pour m'acquitter. En effet, souvent on est ingrat après avoir témoigné sa gratitude, & reconnaissant, quoiqu'on ne l'ait pas montrée. Il en est de cette vertu, comme de toutes les autres; c'est par le cœur seul qu'elle s'apprécie. A-t-il fait son devoir? Tout ce qui lui manque, doit être imputé à la fortune. On peut être éloquent sans parler; robuste, quoique les bras croisés, ou même enchaînés; bon pilote, quoiqu'en terre ferme; les obstacles empêchent de faire usage de la science, mais il ne lui ôtent rien : de même, on est reconnaissant seulement en voulant l'être, & sans avoir d'autre témoin de cette disposition que soi.

Je vais plus loin. On est quelquefois reconnaissant en paroissant ingrat; les interprétations dépravées de l'opinion changent la vertu en vice. Quel autre but peut-on alors se proposer, que le témoignage d'une bonne conscience, ce consolateur caché, qui crie plus haut que la multitude & la renommée, qui place tous les biens en elle-même, qui, à la vue d'une foule opposée de sentimens, ne compte pas les suffrages, mais l'emporte, quoique seule, sur tous les avis. Lorsqu'elle voit le châtiment de la perversité décerné contre la probité, elle ne descend pas du faite de sa grandeur, mais elle se tient ferme à la vue de son supplice.

« J'ai, dit-elle, ce que je voulais, ce que j'ai désiré. Non : je ne me repens pas; je ne me repentirai jamais. La fortune, par toutes ses injustices, ne m'arrachera pas d'indignes regrets; jamais je ne dirai : qu'ai-je voulu ? que me sert maintenant ma bonne volonté ? » Elle sert sur le chevalier même : elle me sert au milieu des flammes; elles peuvent parcourir tous les membres les uns après les autres, environner peu-à-peu le corps vivant, si la bonne conscience y habite, les chairs auront beau se liquéfier, les feux ne déplairont pas, quand ils éclairciront la probité.

Rappelons encore ici un argument que nous avons employé. Pourquoi voulons-nous montrer de la reconnaissance, même à l'article de la mort? Pourquoi peignons-nous si scrupuleusement les services de chacun? Pourquoi reportons-nous notre mémoire sur toute notre vie passée, dans la crainte d'oublier un seul bienfait? Il n'y a plus alors d'intérêt qui puisse être l'objet de nos espérances : cependant, à la porte même de la vie, nous ne voulons en sortir qu'avec la reconnaissance. C'est que les actes de reconnaissance portent avec eux leur récompense; c'est que la vertu seule est assez puissante pour attirer les ames, la beauté les éblouit, la lumière éclatante les étonne & les ravit.

Mais la reconnaissance procure une foule d'avan-

tages. L'homme vertueux jouit de la sûreté, de l'amour & de l'estime de ses semblables ; la vie s'écoule paisiblement, quand l'innocence & la gratitude l'accompagnent. En effet, la nature eût été souverainement injuste, si elle eût condamné une si belle vertu à n'être que malheureuse, incertaine & stérile. Cependant, quoique la route qui y conduit soit souvent facile & sûre, voyez si vous êtes disposé à la rechercher à travers les rochers & les bêtes féroces, dans des chemins impraticables, infestés par des serpents.

De ce qu'une chose est accompagnée d'avantages extérieurs, il ne faut pas en conclure qu'elle ne soit point désirable par elle-même : les plus belles choses ne sont presque jamais dépourvues d'accessoirs ; mais ceux-ci marchent en arrière, tandis que les premiers peuvent passer devant. Il n'est pas douteux que le soleil & la lune, par leurs révolutions périodiques, n'influant sur la demeure du genre humain ; que l'un par sa chaleur n'alimente & ne soutienne les corps, n'ouvre le sein de la terre, ne dissipe l'humidité surabondante, ne brise les tristes liens de l'hiver ; que l'autre, par sa tiédeur efficace & pénétrante, ne contribue à la maturité des fruits, que la fécondité des hommes ne suive ses variations ; que le soleil, par son immense révolution, ne serve de mesure à l'année, & la lune au mois, en décrivant un cercle moins étendu. Mais, indépendamment de ces avantages, le soleil ne seroit-il donc pas un assez beau spectacle pour nos yeux ? ne méritoit-il pas nos hommages, quand il ne seroit que passer devant nous ? La lune ne seroit-elle pas digne de notre admiration, quand elle ne seroit qu'un astre oulé, roulant autour de nous ? L'univers même, lorsque, pendant la nuit, il répand tous ses feux, lorsqu'on voit briller cette multitude d'étoiles de tous côtés, ne fixe-t-il pas tous les regards ? Néanmoins, en l'admirant, qui songe à son utilité ? Voyez comment, au milieu du silence des cieux, tous ces astres roulent au-dessus de votre tête, comment leur mouvement rapide se déguise sous l'apparence de l'inaction & de l'immobilité ! combien d'effets produits par cette nuit qui ne vous sert qu'à compter & distinguer les jours ! quelle foule d'événements s'y développent en silence ! quelle immense suite de destinées fait éclore un terme marqué ! Tous ces corps de feu qui ne paroissent à vos yeux qu'une belle décoration sont tous en action. Car ne croyez pas qu'il n'y en ait que sept en mouvement, & que les autres soient attachés à la voûte céleste ; nous n'appercevons les révolutions que d'un petit nombre d'entr'eux, mais il y a d'autres divinités innombrables qui vont & viennent sans cesse à des distances infinies de notre vue : & même parmi celles qui nous permettent de les voir, la plupart ont une marche inconnue, & nous cachent leurs révolutions. Eh bien ! la simple vue de cette masse éclatante n'au-

roit-elle pas des charmes pour vous, quand même elle ne serviroit pas à vous gouverner, à vous conserver, à vous engendrer, à répandre sur vous ses influences bienfaisantes ?

Quoique tous ces grands corps soient pour nous de la première utilité, & d'une nécessité absolue pour la vie ; cependant leur majesté s'en pare de notre ame toute entière. Il en est de même de toutes les vertus, & en particulier de la reconnaissance : elle procure beaucoup d'avantages, mais ce n'est pas dans cette vue qu'elle veut être aimée ; elle renferme quelque chose de plus grand, dont ceux qui l'envisagent du côté de l'utilité, ne peuvent avoir aucune idée. Vous êtes reconnaissant, parce que vous y trouvez votre intérêt ; vous ne le seriez donc qu'autant que vous y trouveriez du profit ? La vertu ne veut pas d'amans intéressés, c'est avec une robe ouverte & sans plus qu'il faut venir dans ses bras. L'ingrat se dit à lui-même : « je voudrois être reconnaissant ; mais je crains la dépense. Je crains le péril, je redoute la disgrâce. Je me déciderai suivant mon intérêt ». La reconnaissance & l'ingratitude ne peuvent être fondées sur le même principe ; leurs intentions doivent différer comme leurs actions. On est ingrat, contre son devoir, pour son intérêt : on est reconnaissant, contre son intérêt, pour son devoir.

Nous avons pour but de vivre conformément à la nature ; de suivre l'exemple des dieux. Or, les dieux, dans toutes leurs actions, n'ont d'autre but que leur action même : à moins que vous n'alliez imaginer que la fumée des sacrifices & la vapeur de l'encens les récompensent de leurs bienfaits. Voyez tout ce qu'ils font pour nous chaque jour, les dons qu'ils nous distribuent ; les fruits sans nombre dont ils couvrent la terre ; les vents favorables & dirigés en tout sens, dont les mers sont agitées ; ces pluies soudaines qui, arrosant le terrain, renouvellent les veines épuisées des fontaines, & par des conduits secrets, leur fournissent de nouveaux aliments. Tous ces bienfaits, les dieux nous les accordent sans intérêt, sans qu'il en résulte aucun avantage pour eux. Notre raison, si elle ne s'écarte pas de son modèle, en usera de même ; elle ne fera point des actions honorées par intérêt. Rougissons donc de vendre nos bienfaits, tandis que les dieux nous les accordent gratuitement.

Si vous imitez les dieux, nous dit-on, accordez donc comme eux des bienfaits aux ingrats : le soleil se lève pour les scélérats, & les mers sont ouvertes aux pirates. L'on demande ici si l'homme de bien fera du bien à un ingrat reconnu pour tel. Permettez-moi d'abord d'expliquer les termes, afin de ne pas nous laisser prendre dans une question captieuse. Le stoïcisme distingue deux espèces d'ingrats. L'un est méchant, parce qu'il est insensé ; car l'insensé est méchant : le méchant

a tous les vices ; par conséquent il est ingrat. Ainsi, nous disons que tous les méchans sont intempérans, avarés, luxurieux, envieux : non qu'ils aient tous ces vices dans un degré éminent & notoire, mais parce qu'ils peuvent les avoir, & qu'ils les ont effectivement, quoique non développés. Les ingrats de l'autre espèce sont ceux auxquels le vulgaire donne ce nom, & qui ont un penchant naturel à ce vice. L'homme de bien fera du bien à l'ingrat qui n'a ce vice que comme il a tous les autres : il n'en ferait à personne, s'il donnoit l'exclusion à cette classe d'hommes. Quant à l'ingrat qui est dans l'habitude de frauder les bienfaiteurs, qui montre un penchant décidé pour ce vice, il ne lui fera pas plus de bien, qu'il ne prêterait de l'argent à un banqueroutier, qu'il ne confiera un dépôt à celui qui en a déjà nié plusieurs. Un homme est timide, dès qu'il est sensible : ce défaut est le partage de la méchanceté, puisqu'elle est environnée de tous les vices indistinctement ; mais on donne proprement le nom de *timide* à celui que le moindre bruit fait trembler. L'insensé a tous les vices ; mais il n'a pas un penchant aussi décidé pour tous : l'un est plus enclin à l'avarice, l'autre à la débauche, l'autre à la témérité.

C'est donc mal-à-propos que l'on dit aux stoïciens : quoi ! selon vous, Achille fut donc un lâche ? Aristide, qui reçut son surnom de la justice même, fut donc un homme injuste ? & Fabius qui, par ses prudens délais, rétablit la république, étoit un téméraire ? Ditez-vous que Décius entraîna la mort ? que Mucius fut un traître, & Camille un déserteur ?

Nous ne prétendons pas que tous les vices soient aussi marqués dans tous les insensés que dans quelques-uns d'entr'eux ; mais nous disons que le méchant, que l'insensé n'est exempt d'aucun vice. Nous ne croyons pas même l'audacieux délivré de la crainte, ni le prodigue de l'avarice. De même que tous les hommes jouissent de cinq sens, quoique pourtant ils n'aient pas tous des yeux de lynx ; de même, l'insensé n'a pas tous les vices, dans un degré aussi marqué que quelques-uns le sont dans certains individus. Tous les vices se trouvent réunis dans tous les vicieux, mais ils ne sont pas sensibles dans chacun d'eux. La nature porte celui-ci à l'avarice ; cet autre est livré aux femmes ou au vin ; ou s'il n'y est pas adonné, il est constitué de manière à bientôt s'y livrer.

Ainsi, pour revenir à mon sujet, tous les méchans sont ingrats, vu qu'ils ont les germes de tous les vices ; néanmoins on ne donne le nom d'*ingrat* qu'à celui qui est sujet à l'ingratitude. Voilà l'homme dont je ne serai pas le bienfaiteur. De même qu'un père pourvoit mal sa fille en lui donnant pour époux un homme brutal & souvent répudié ; de même qu'un père de famille se déshonorerait, en faisant le son de son patri-

moine à un homme condamné plusieurs fois pour mauvaise gestion ; de même enfin qu'un tuteur seroit un insensé, s'il donnoit à son fils un tuteur accoutumé à dépouiller les pupilles : de même, c'est placer fort mal les bienfaits, que de choisir des ingrats, dans le sein desquels ils seroient infailliblement perdus.

Les dieux eux-mêmes, dit-on, comblent de biens les ingrats. Mais ces biens avoient été destinés aux hommes vertueux ; si les méchans en profitent, c'est qu'ils ne pouvoient faire bande à part ; or, il vaut mieux faire du bien aux méchans en faveur des bons, que d'en priver les bons à cause des méchans. Ainsi, le jour, le soleil, les révolutions de l'hiver & de l'été, le printemps & l'automne, qui ne sont que des nuances de ces deux saisons ; les pluies, les fontaines, les souffles périodiques des vents, tous les biens, en un mot, que vous citez, ont été destinés au genre humain en corps : il étoit impossible de faire choix des individus. Un roi accorde les honneurs à ceux qui les méritent, & fait des largesses même à ceux qui ne les méritent pas. Les distributions publiques de blé se font pour les volens, comme pour les parjures & les adultères, en un mot, pour tous les citoyens, sans égard à leurs mœurs. Enfin, tout le monde, bons ou méchans, participe aux bienfaits accordés à titre de citoyen, & non à titre d'homme de bien. De même, il y a des dons que Dieu a versés sur tout le genre humain, & dont personne n'est exclus. Il étoit impossible que le vent, par exemple, fût favorable aux gens de bien, & contraire aux méchans ; il étoit de l'intérêt général que le commerce de la mer fût ouvert, afin que la société du genre humain pût se communiquer : on ne pouvoit prescrire aux pluies de ne pas tomber sur les terres des méchans.

Il est des avantages nécessairement communs. Les villes sont fondées pour les méchans comme pour les bons : les monuments du génie, rendus publics par l'écriture, peuvent tomber dans des mains indignes ; la Médecine indique des remèdes aux scélérats mêmes ; on ne supprime point les recettes salutaires, pour empêcher les méchans d'en profiter. Exigez la censure & le choix des personnes pour les dons qui se font séparément & à titre de mérite, & non pas pour ceux qui sont indistinctement livrés à la multitude : en effet, il y a bien de la différence entre choisir & ne point exclure. La justice se rend pour les voleurs ; les homicides eux-mêmes jouissent de la paix ; on peut répéter son bien, même après avoir ravi celui des autres. Les meurtriers & les assassins sont défendus contre l'ennemi par les remparts de la ville ; & les loix protègent eux-mêmes qui les ont violés. Il y a des biens que personne n'obtiendrait, si tout le monde ne les partageoit. Ne m'objectez donc pas des bienfaits

auxquels la nature a invité tous les hommes : ceux qui dépendront de mon choix, je ne les donnerai pas à celui dont je connoîtrai l'ingratitude.

Quoi ! dit-on, vous ne donnerez donc pas de conseils à un ingrat ? vous ne lui laisserez pas puiser de l'eau chez vous ? vous ne lui montrerez pas la route, quand il s'est égaré ? ou bien lui rendrez-vous ces services, sans être disposé d'ailleurs à lui rien donner ?

Distinguons ou du moins tâchons de distinguer. Un bienfait est une action utile, mais toute action utile n'est pas un bienfait ; il en est de si petites, qu'elles ne pourroient en mériter le nom. Il faut deux qualités réunies pour caractériser un bienfait : d'abord l'importance même de la chose ; elle peut par là pénétrer se trouver peu digne d'être ainsi nommée : a-t-on jamais qualifié de bienfait le don d'un quartier de pain, une aumône de la plus vile monnaie, la permission d'allumer une chandelle ? Cependant ces services sont quelquefois plus utiles que les plus grands ; mais la modicité de ces services en ôte le prix, lors même que la circonstance les a rendus nécessaires.

La seconde qualité est de vouloir obliger celui à qui l'on rend service, de l'en juger digne, de lui donner de bon cœur, & de jouir même du présent qu'on lui fait. Rien de tout cela ne se trouve dans la circonstance dont il s'agit. Nous ne rendons pas ces services avec choix, nous souffrons qu'on en use comme de choses peu importantes ; ce n'est pas à l'homme, c'est à l'humanité que nous donnons.

J'avoue même que j'obligerai quelquefois des gens qui ne le mériteront pas, en considération d'autres personnes ; c'est ainsi que, dans la carrière des dignités, la noblesse vaut quelquefois à des gens dissimulés la préférence sur des hommes de mérite, mais nouveaux. Ce n'est pas sans raison que l'on a consacré la mémoire des grandes vertus. Il y a plus de plaisir à être homme de bien, quand le souvenir des services ne meurt pas avec celui qui l'a rendus. Qui a fait consul le fils de Cicéron, sinon la mémoire de son père ? & depuis, quelle autre considération a conduit Cinna du camp des ennemis au consulat ? A quoi Sextus & les autres fils de Pompée ont-ils été redevables de la même illustration, sinon à la grandeur d'un seul héros, assez considérable pour porter sur ses ruines tous ses descendants à cette élévation ? Quel titre a valu le sacerdoce dans plus d'un collége à un Fabius Pictus, dont les hommes même les plus impurs étoient les baises, sinon l'honneur de descendance des Verrucosus, des Pictus, & des trois cents héros, qui, pour le salut de la république, exposèrent leur famille seule à la fureur des ennemis ? Nous devons à la vertu notre hommage, non-seulement lorsqu'elle est sous nos yeux, mais lors même qu'elle en a disparu. Comme les bienfaits

ne se sont pas bornés à un siècle, mais lui survivent, notre reconnaissance ne doit pas se restreindre à une seule génération. Un tel a donné le jour à de grands hommes ; dès-lors, quel qu'il soit, il est digne de nos bienfaits, puisqu'il nous a donné des gens qui en sont dignes ; cet autre descend d'aïeux illustres ; quel qu'il soit, qu'il se cache à l'ombre de ses ancêtres. De même que les lieux les plus sales sont éclairés par les rayons du soleil, il faut que des descendants inutiles brillent aussi de l'éclat du leurs ancêtres.

Justifions ici les dieux. Tous les jours nous entendons dire : à quoi pensoit la providence de placer sur le trône un Aridée ? croyez-vous que ce fut pour lui qu'elle l'y plaça ? non, ce fut pour son père & son frère. Pourquoi donna-t-elle l'empire du monde à C. César, ce monstre avide de sang qu'il faisoit couler sous ses yeux, comme s'il eût voulu s'en abreuver ? croyez-vous que ce fut à lui qu'elle l'ait donné ? non, elle le donna à son père Germanicus ; elle le donna à son aïeul & à son bis-aïeul, & avant eux à d'autres hommes non moins illustres, quoique dans un état privé. Lorsque vous nommez consul Mamecius Scaurus, ignorez-vous qu'il se livroit à la débauche la plus dégoûtante ; en faisoit-il mystère lui-même ? se feroit-il de passer pour un infâme ? Je vous rapporte un mot de lui, qui fut beaucoup répété, & qui fut cité même en sa présence. Un jour qu'il trouva Pollion couché, il eut l'effronterie de lui faire, en termes obscurs, les propositions les plus déshonnêtes ; & voyant que Pollion s'en fâchoit, il lui dit : « que le mal que je vous ai dit, retombe sur ma tête ». Il raconte lui-même ce mot. Est-ce donc à un homme aussi impudemment débauché, que vous avez décerné les faisceaux & les haches ? non, mais songeant à cet ancien Scaurus, prince du sénat, vous auriez été fâché qu'un de ses descendants demeurât dans l'oubli.

De même que les dieux ont de la prédilection pour quelques hommes, en faveur de leurs pères & de leurs aïeux ; il est vraisemblable qu'ils en traitent aussi d'autres avec plus d'indulgence, en considération des vertus futures de leurs neveux, de leur arrière-neveux, & de toute leur postérité. Ils connoissent en effet toute la série de leur ouvrage ; rien n'échappe à leurs yeux de tout ce qui doit leur passer par les mains : au-lieu que, pour nous, tous les événements sortent de l'obscurité ; ceux que nous regardons comme foudroyés, les yeux les ont prévus, ils y sont familiarisés. Quel tel homme, disent-ils, soit roi, parce que ses ancêtres ne l'ont pas été ; parce que la justice & le désintéressement leur ont tenu lieu d'empire ; parce qu'ils se sont sacrifiés à la république, au-lieu de la sacrifier à eux-mêmes. Que tel autre règne, parce qu'un de ses aïeux fut un homme de bien, qui exalta son ame au-dessus de sa fortune, qui fut plus touché de l'intérêt public que

que du sien, qui aime mieux, dans une guerre civile, être vaincu que vainqueur. Depuis tant de tems, il n'a pas été possible de le récompenser : ainsi qu'en sa considération celui-ci commande à tel peuple ; non qu'il soit plus instruit & plus capable, mais parce qu'un autre la mérite pour lui. Celui-ci est contrefait, défiguré, propre à jeter du ridicule sur les ornemens mêmes de la royauté. Les hommes vont nous accuser, nous traiter d'aveugles & d'inconfidés, qui ne savent où ils placent un pouvoir dû aux plus grands hommes ; mais c'est à un autre que ce bienfait est accordé, à un autre que nous payons une ancienne dette. D'où connoitroient-ils ce héros qui fuyoit la gloire attachée à le suivre, qui marchoit aux dangers, de l'air dont les autres en reviennent ; qui ne séparait jamais son intérêt de l'intérêt public ? Où est-il ? demandez-vous : qui est-il ? d'où vient-il ? Vous ne le connoissez pas. Mais nous tenons un registre fidèle des recettes & des dépenses ; nous savons ce qui est dû à chacun : nous payons les uns au bout d'un long tems, & les autres d'avance ; nous nous réglons sur les circonstances, sur les facultés de notre république.

Je ferai donc quelquefois du bien à un ingrat ; mais ce ne sera pas pour lui-même. Que ferez-vous, nous dira-t-on, lorsque vous ne saurez pas s'il est ingrat ou non ? Attendez-vous que vous le sachiez ? mais alors ne perdrez-vous pas l'occasion de placer votre bienfait ? En effet, il faut attendre long-tems, & comme dit Platon, il est difficile de deviner l'ame humaine ; d'un autre côté, il y a de l'imprudence à ne pas prendre du tems. Je réponds que nous n'attendrons jamais une certitude complète ; la découverte de la vérité est trop pénible : mais nous nous déciderons pour le parti le plus probable. C'est la marche de tous les devoirs : c'est d'après ce calcul qu'on sème, qu'on s'embarque, qu'on prend le parti des armes, qu'on se marie, qu'on élève des enfans, tandis que, dans tous ces cas, l'événement est incertain. On prend le parti qui donne le plus d'espérances. Qui est-ce qui peut promettre au laboureur une bonne récolte, un heureux voyage au navigateur, la victoire au guerrier, au mari une femme fidèle, au père des enfans vertueux ? On se laisse alors guider par la raison plutôt que par l'évidence. Ne vous déterminez qu'à coup sûr ; ne faites de démarches que d'après la certitude, & vous n'agirez plus : votre vie demeurera suspendue. De quelque côté que m'incline la vraisemblance, je ne balancerai pas à obliger celui dont la reconnaissance est probable.

Mais, dit-on, il est mille circonstances où le méchant s'insinue sous le masque de la vertu, où l'homme de bien déplaît, parce qu'on le croit méchant : rien de plus trompeur que les apparences d'après lesquelles on calcule. Qui en doute ? mais

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

je n'ai pas d'autres règles pour me déterminer. Voilà les seules traces qui puissent me conduire à la vérité ; je n'en connois pas de plus sûtes. J'y apporterai toute l'attention possible : je ne me rendrai point trop promptement. Dans le combat, il peut arriver que ma main abusée frappe mon concitoyen, au-lieu de l'ennemi, & que s'épargne l'ennemi, au-lieu de mon ami : mais ces cas sont rares, & je n'en suis pas responsable, puisqu'un mon but est de frapper les ennemis, & de défendre les citoyens. Si je fais qu'un homme est ingrat, je ne sçai pas son bienfaiteur : mais il s'insinue, il n'en impose ; il n'y a plus de ma faute, c'est à un homme reconnoissant que j'ai cru donner.

Si vous promettez, dit-on, à quelqu'un un bienfait, & que vous découvriez ensuite qu'il est ingrat, tiendrez-vous, ou non, votre parole ? Si vous la tenez, vous péchez sciemment ; car vous donnez à qui vous ne devez pas : si vous manquez à votre promesse, vous êtes encore coupable ; puisque vous ne donnez pas à qui vous avez promis. Je vois ici chanceler votre confiance : je vous vois embarrassé de cette prétention sublimée ; que le sage ne se repent jamais de ce qu'il a fait, qu'il ne rectifie point ses actions, qu'il ne change pas ses projets.

Je réponds que le sage ne change pas de projets, tant que les circonstances restent telles qu'elles étoient au moment de la décision : ainsi il ne se repent pas, parce qu'il ne pouvoit alors rien faire de mieux que ce qu'il a fait, ni rien décider de plus sage que ce qu'il a décidé : mais il sous-entend toujours la restriction, s'il ne survient aucun obstacle qui en empêche. Voilà dans quel sens nous disons que tout lui réussit, que rien ne lui arrive d'inopiné : il présume qu'il peut survenir des obstacles qui empêchent la réussite de ses projets. Il n'y a qu'un insensé qui se tienne assuré de la fortune : le sage en voit les deux faces ; il connoit le pouvoir de l'erreur, l'incertitude des choses humaines, les obstacles qui contrarient les projets les plus louables : il ne marche qu'en suspens dans la route glissante du sort : sa résolution est sûre, mais il fait que l'événement ne l'est pas. Or, cette restriction, sans laquelle il ne projette, il n'entreprend rien, sert encore ici à le garantir.

J'ai promis de faire du bien, s'il ne survenoit rien qui m'empêchât de remplir ma promesse ; mais si la patrie exige pour elle-même ce que j'ai promis : si une loi défend la chose à laquelle je me suis engagé de bon cœur ? Je vous ai promis ma fille ; mais depuis on a découvert que vous étiez étranger : je ne puis m'allier avec un étranger ; la loi devient mon excuse. Je n'aurai manqué à ma parole, & vous ne pourrez m'accuser d'inconscience que lorsque, les circonstances restant les mêmes, je refuserai d'accomplir ma promesse : le

Tome II.

X

moindre changement me laisse la liberté de débiter de nouveau, il me dégage de ma parole. J'ai promis de vous défendre en Jullice; mais je découvre depuis que le but de cette cause est de trouver des présumptions contre mon père. Je vous ai promis de vous accompagner en voyage; mais on m'annonce que les chemins sont infestés de voleurs. Je vous ai promis de vous assister en personne; mais mon fils est malade, ma femme est en couche; je ne puis être lié par ma parole, qu'autant que les circonstances seront telles les mêmes. Quel plus grand changement peut survenir, que de découvrir que vous êtes un méchant, un ingrat? Je vous refuserai comme indigne, ce que je vous accorderois comme le méritant; j'aurai de plus sujet de vous en vouloir, pour m'avoir induit en erreur.

Cependant j'aurai égard à la grandeur de la somme à donner; je consulterai la valeur de la chose promise. Si c'est une bagatelle, je la donnerai; non que vous le méritiez, mais parce que j'ai promis; non pour vous faire un présent, mais pour acquiescer ma parole, & me faire en même tems des reproches: cette perte modique sera le châtiment de ma facilité à promettre. Je me dirai: tu t'en souviendras, tu apprendras une autre fois à parler avec plus de réserve: c'est une espèce d'amende à laquelle je me condamnerai. Mais, si la somme étoit trop considérable, je dirai comme Médée: «je ne veux pas qu'un reproche me coûte cent sellettes». Je comparerai alors: c'est, dirai-je, quelque chose de tenir sa parole; mais c'est aussi beaucoup de ne pas obliger un ingrat. Néanmoins considérons la grandeur du service. S'il est léger, fermons les yeux: s'il est de nature à me ruiner ou à me déshonorer, j'aime mieux avoir à m'excuser une bonne fois d'avoir manqué à ma parole, que me repentir toute ma vie d'avoir donné. Le tout dépend, comme je l'ai dit, de la grandeur de la promesse. Non-seulement je n'accomplirai pas ce que j'aurai promis légèrement, mais je demanderai même ce que j'aurai donné mal-à-propos. Il y a de la folie à se croire lié par un mal-entendu.

Philippe, roi de Macédoine, avoit un soldat courageux, dont il avoit éprouvé les services dans plusieurs expéditions: de tems en tems ce prince lui donnoit quelque portion dans le butin, pour le récompenser de sa valeur, encourageant ainsi cette ame vénale par de fréquentes gratifications. Ce soldat fut un jour jeté par la tempête sur les terres d'un macédonien; à cette nouvelle, celui-ci accourut, le fit revenir à lui-même, le transporta dans sa maison de campagne, lui céda son lit, le rappella, pour ainsi dire, des portes du tombeau, le soigna pendant trente jours à ses propres dépens; & après l'avoir rétabli, le renvoya muni de provisions pour son voyage. Le soldat l'assura plus d'une fois qu'il n'auroit pas

à se plaindre de sa reconnaissance, pourvu seulement qu'il pût rejoindre son général. Il fit à l'philippe le récit de son naufrage, mais il n'eut garde de parler des secours qu'il avoit reçus; & la première chose qu'il lui demanda, ce fut le bien de celui-même qui l'avoit si généreusement assisté. Il arrive souvent aux rois, sur-tout en tems de guerre, de donner, les yeux fermés. Un seul homme juste n'est pas assez fort contre tant de passions armées. Il est difficile d'être à la fois homme de bien & bon général. Comment rassasier tant de milliers d'hommes insatiables? que leur donnera-t-on, si l'on respecte la propriété des citoyens? Voilà sans doute ce que se dit Philippe en mettant le soldat en possession du bien qu'il demandoit. Le bienfaiteur, chassé de son héritage, ne souffrit pas en silence cette injustice, & ne fut pas assez stupide pour se croire trop heureux de n'avoir pas été lui-même compris dans la donation. Il écrivit à Philippe une lettre courte & pleine de liberté, dont la lecture mit ce prince dans une telle colère, qu'il ordonna sur-le-champ à Pausanias de rétablir le premier possesseur dans ses biens, & de plus de le faire imprimer sur le front de ce soldat pervers, de cet hôte ingrat, avide jusques dans le naufrage, des marques qui annonçassent son infamie. Il méritoit sans doute qu'elles fussent gravées, plutôt qu'imprimées, ce monstre qui avoit dépouillé son bienfaiteur, & l'avoit relégué tout nud, & semblable à un malheureux qui a fait naufrage, sur ce même rivage d'où sa compassion l'avoit tiré. Mais il n'est pas de notre sujet d'examiner le châtiment qu'il méritoit; il est au moins certain qu'il falloit lui ôter ce qu'il avoit envahi par le plus grand des crimes. Quelle compassion pouvoit attendre un homme dont la perfidie tendoit à priver les malheureux de toute compassion!

Quoi! Philippe eût été obligé de donner, parce qu'il avoit promis, quand même le devoir le lui eût défendu, quand même c'eût été une injustice, quand même il se fût rendu criminel, quand même cette seule action auroit dû interdire pour jamais le rivage aux malheureux que la rempêta y auroit jetés? Il n'y a pas de légèreté à revenir d'une erreur qu'on connoît & qu'on déteste. Il faut avouer ingénument qu'on n'a pas bien vu, qu'on s'est trompé; persister en pareil cas à dire, ce que j'ai décidé, quel qu'il soit, doit être fixe & irrévocable, ne peut être l'effet que d'un sot orgueil. Il n'y a pas de honte de changer avec les circonstances; & si Philippe eût laissé le soldat en possession du rivage dont il s'étoit emparé par son naufrage, n'eût-ce pas interdire le feu & l'eau à tous les malheureux? Il vaut mieux, dit-il, que, relégué à l'extrémité de mon royaume, tu perdes par ton front criminel ces caractères que j'aurois voulu pouvoir graver dans tes yeux. Malheureux! vas montrer

combien l'hospitalité doit être sacrée ; fais lire sur ton visage un décret propre à prouver qu'il n'y a plus de danger à secourir les infortunés. Cette constitution sera ainsi plus authentique que si je l'eusse fait graver sur l'airain.

Pourquoi donc, nous dira-t-on, votre chef Zénon, ayant promis de prêter cinq cents deniers à quelqu'un, & informé depuis que la personne n'étoit pas sûre, s'obstina-t-il, malgré les conseils de ses amis, à lui prêter cette somme, parce qu'il s'y étoit engagé ?

Je réponds d'abord qu'un prêt n'est pas la même chose qu'un bienfait. On peut exiger son argent, lors même qu'on l'a prêté à la légère : on peut aligner son débiteur, & s'il est insolvable, on en tire au moins quelque chose : ailleurs que le bienfait périt en entier & tout d'un coup. D'ailleurs, l'un suppose un mal-honnête homme, l'autre tout au plus un mauvais économiste.

En second lieu, Zénon lui-même ne se seroit pas obstiné à prêter, si la somme eût été plus considérable. Qu'est-ce que cinq cents deniers ? ce sont, comme on dit, les frais d'une maladie : la somme ne valoit pas la peine de rétracter sa parole. J'irai fouper, parce que j'ai promis, quand même il seroit froid ; mais je n'irai pas, s'il tombe de la neige. Je me leverai pour assister à des fiançailles, même avant d'avoir fait ma digestion, parce que j'ai donné ma parole ; mais je ne me piquerai pas de la tenir, si j'ai la fièvre. Je vous cautionnerai, parce que je m'y suis engagé ; mais je ne le ferai pas, si la somme est indéfinie, s'il faut m'obliger envers le fisc.

Je le répète, il y a toujours cette restriction tacite, si je le puis, si je le dois, si les circonstances demeurent les mêmes. Les choses font-elles au même état où elles étoient, quand je m'y suis engagé ? alors il y auroit de la légèreté à vous manquer. Est-il survenu quelque incident nouveau ? ne soyez pas surpris de voir mes dispositions changées, quand leur objet n'est plus le même. Lorsque nous nous engageons à répondre pour quelqu'un en Justice, il n'y a pas d'action contre tous ceux qui manquent à se présenter : la force majeure devient alors une excuse.

On peut faire la même réponse à la question, si l'on est toujours obligé d'être reconnaissant envers son bienfaiteur, de lui rendre des bienfaits pour les siens. Je dois avoir de la reconnaissance pour les bienfaits ; mais je ne puis pas toujours les rendre : quelquefois ma mauvaise fortune, quelquefois l'opulence de mon bienfaiteur s'y opposent. Que puis-je rendre à un roi, à un homme très-riche ? sur-tout y ayant des gens qui se trouvent offensés, quand on leur rend leurs bienfaits, & qui ne cessent de les accumuler : puis je faire autre chose envers de pareils bienfaiteurs, que de former de desirs ? Je ne dois pas rejeter un

second bienfait, parce que je n'ai pas encore acquitté le premier. Je recevrai d'autre bon cœur qu'on me donnera, & je le fournirai au moins à celui qui me veut du bien, un objet propre à exercer sa bienfaisance. On ne refuse de nouveaux bienfaits que quand on est offensé des premiers. Je ne rends pas la pareille : qu'importe ? Est-ce ma faute, si l'occasion ou le pouvoir me manque ? Mais il m'a obligé ; c'est qu'il en a eu l'occasion & le moyen. Est-il homme de bien ou méchant ? s'il est homme de bien, ma cause est favorable ; s'il est méchant, je ne la plaide point. Je ne crois pas même qu'on doive rendre à son bienfaiteur la pareille malgré lui, ni insister lorsqu'il refuse. Ce n'est pas rendre la pareille que de lui rendre, malgré lui, ce que vous avez reçu de plein gré. Il y a des gens qui, lorsqu'on leur a envoyé un présent, se hâtent d'en renvoyer un autre à contre-temps, & se croient acquittés. C'est une espèce de refus que de s'acquitter ainsi sur-le-champ ; c'est effacer un présent par un autre.

Quelquefois même je ne rendrai pas le bienfait, quoique je sois en état de le faire. Dans quel cas ? c'est lorsque la restitution me seroit plus de tort que de bien à mon ami, lorsque le recouvrement de son bienfait ne lui causeroit aucun avantage, & qu'il en résulteroit pour moi une perte sensible de lui rendre la pareille. L'empressement à rendre n'est pas le propre d'un homme reconnaissant, mais d'un débiteur. Pour le dire en deux mots, quand on est trop pressé de payer, c'est qu'on doit à contre-cœur ; & quand on doit à contre-cœur, on est ingrat. (*Traité des bienfaits de Sénèque.*)

BIENSÉANCE, s. f. La bienfaisance est ce qui paroît convenir ; c'est un grand malheur quand on s'en contente. A entendre répéter ce mot si souvent dans la première éducation, & sur-tout dans celle que reçoit un jeune homme en entrant dans le monde, on croiroit être arrivé au siècle où la bienfaisance suffit. Il n'est pas difficile de prouver combien il est indifférent de se servir si souvent de ce terme, & de demander au nom de la bienfaisance ce que l'on doit réclamer au nom de la justice. On est plus sûr d'obtenir de la première manière, mais on altère beaucoup les droits de la seconde ; ceux-là seuls sont sacrés.

Par-tout où il y a des mœurs, il n'est pas besoin de bienfaisance. Tout ce qui est bon est bien. Dans les affections honnêtes, on n'a que le cœur à suivre, & l'on ne doit consulter pour ses devoirs que le sentiment du juste & de l'injuste, toujours plus infaillible que les règles mobiles de l'opinion. A quelque chose qu'on veuille étendre l'empire de la bienfaisance, quelque bien qu'on attende d'elle, il y a toujours une vertu ou un sentiment honnête qui demande ce bien plus impérieusement qu'elle ; ce qu'on appelle même

les égards de la société, est toujours prescrit ou par la bonté, ou par la justice, ou par la prudence.

Il y a peu de vices que la *bienfaisance* ne puisse couvrir, & elle les entretient, parce qu'elle les fauve de la honte ou de l'horreur qui y sont attachés. On dit d'un méchant homme qu'il ne met pas même de *bienfaisance* dans sa conduite; ce n'est pas dire qu'il est plus méchant que tel autre, c'est seulement qu'il est moins habile, il lui ferait si aisé de s'assurer de l'impunité de ses injustices par l'éclat extérieur de quelques actions honorables !

Mais au moins, dit-on, la *bienfaisance* asservit dans certains cas aux loix de l'équité des hommes qui ne s'y soumettraient jamais sans elle. Que gagne à cela la société? Qu'il est plus difficile de discerner les gens de bien, & de reconnaître les méchants, qu'on punit moins ceux-ci, qu'on honore moins ceux-là.

L'honneur, ajoute-t-on, est une vertu fautive qui ne laisse pas que de produire de bons effets. Quelquefois il est vrai, mais la *bienfaisance* est bien pire; car c'est une probité fautive. L'honneur imite des vertus éclatantes, par exemple, le déintéressement, le patriotisme, & cela vaut toujours mieux que l'absence totale de ces deux qualités. La *bienfaisance* joue la plus simple & la plus indispensable des vertus, à laquelle même on donne à peine ce nom, tant elle est un premier devoir; ou plutôt elle enseigne à s'en passer, en lui payant un léger tribut.

L'honneur séduit ceux qui le prennent pour guide; ils croient agir par le motif le plus noble. La *bienfaisance* ressemble à l'hypocrisie. On fait fort bien, en la suivant, que le motif dont on se pare est loin de son cœur.

C'est l'opinion qui la dirige; celle-ci varie suivant chaque nation, & mille fois dans chacune. Il est bien rare que la *bienfaisance* rencontre, en la suivant, les règles précises de l'équité. Certainement on fait aujourd'hui avec *bienfaisance* mille choses qui l'eussent ouvertement choquée au siècle dernier. Suivez dans une même ville les degrés de condition, vous verrez par-tout cette reine fantasque se contredire dans ses loix.

Est-il donc convenable de dire que, puisque ce sentiment d'équité & des devoirs que prescrit la Morale est extrêmement affaibli par la contrariété des intérêts que présente la société, il est bon qu'il y ait une règle de convention qui en remplace quelquefois les effets. Quelle confiance avoir dans un arbitre insensé qui change à chaque instant de mesure & de poids !

Satisfaire à la *bienfaisance*, c'est souvent contenter sa vanité; sans contredire l'homme riche qui rassemble à sa table une foule d'aimables paillardes, ne remplis pas l'hospitalité; eh bien ! il

croit en être dispensé par une vaine profusion; qu'il regarde comme une *bienfaisance*. Chaque condition, chaque classe a la sienne, & l'on croit s'être acquitté d'une dette, tandis qu'on n'a songé qu'à satisfaire un petit orgueil.

Il est sans doute bien des hommes qui ont envahi d'immenses richesses par des moyens très-blâmables; mais quelque perversité qu'on leur suppose, je doute qu'au milieu de leur fortune ils ne feroient pas plus de bienfaits par un sentiment naturel de compassion, que par ce que la *bienfaisance* leur arrache. Quittes envers cette dernière, ils se croient dispensés de tout. Il y a une règle de société qui leur enseigne à faire usage de leurs richesses au milieu des gens qui applaudissent à leur magnificence, ce qu'ils faisoient pour cela est perdu pour les libéralités naturelles qui leur mériteroient les bénédictions du malheureux.

Pour savoir si la *bienfaisance* est utile aux bonnes mœurs, il faut considérer de quel secours elle est pour le luxe. Bien des gens ne sont pas portés naturellement à faire confier leur bonheur & leur vanité dans les jouissances & les distinctions que procure le luxe; ils y sont assujettis par la *bienfaisance*: en ne s'y conformant pas, ils s'exposent au ridicule & même au mépris.

Qui a jamais osé dire qu'il faut mettre de la *bienfaisance* à faire le bien? Elle n'est donc utile que pour couvrir de mauvaises actions, ou pour donner de la grâce & de l'éclat à des actions indifférentes. Dans le premier cas, elle est le raffinement du vice; dans le second, elle ne sert qu'à des usages frivoles. Mais, lorsque ceux-ci assujettissent au point d'affaiblir des devoirs essentiels, ils ne sont pas moins dangereux dans la réalité.

Les femmes, assujetties par la nature aux loix de la pudeur, lui ont substitué les règles de la *bienfaisance*, dont elles reculent à leur gré les limites, c'est de-là que l'empire s'en est étendu sur les hommes.

Je ne connois point un traité de Morale bien profond où il y ait un chapitre sur la *bienfaisance*, & j'ai peu entendu d'exhortations particulières où l'on ne se prévalût beaucoup de cette autorité.

C'en est peut-être assez de ces diverses réflexions pour prouver que la *bienfaisance* n'est point une vertu, & sur-tout que ce mot ne devroit jamais être prononcé dans l'éducation.

BIENVEILLANCE, s. f. La *bienveillance* est un sentiment que Dieu imprime dans tous les cœurs, par lequel nous sommes portés à nous vouloir du bien les uns aux autres. La société lui doit ses liens les plus doux & les plus forts. Le principal moyen dont s'est servi l'auteur de la

nature pour établir & confervier la société du genre humain, a été de rendre communs entre les hommes leurs biens & leurs maux, toutes les fois que leur intérêt particulier n'y met point obstacle. Il est des hommes en qui l'intérêt, l'ambition, l'orgueil, empêchent qu'il ne s'élève de ces mouvemens de *bienveillance*. Mais il n'en est point qui n'en portent dans le cœur les semences prêtes à éclore en faveur de l'humanité & de la vertu, dès qu'un sentiment supérieur n'y fait point d'obstacle. Et s'il étoit quelqu'homme qui n'eût point reçu de la nature ces précieux germes de la vertu, ce seroit un défaut de conformation, semblable à celui qui rend certaines oreilles insensibles au plaisir de la musique. Pourquoi ces pleurs que nous versons sur des héros malheureux ? avec quelle joie les arracherions-nous à l'infortune qui les poursuit ! leur sommes-nous donc attachés par les liens du sang ou de l'amitié ? Non certainement ; mais ce sont des hommes & des hommes vertueux. Il n'en faut pas davantage pour ce germe de *bienveillance* que nous portons en nous-mêmes, se développe en leur faveur. (*Ancienne Encyclopédie*.)

Les droits des individus s'étendent à un grand nombre d'objets, & peuvent se renfermer sous différens chefs. Antérieurement à l'établissement de la propriété & de la distinction des rangs, l'homme a le droit de défendre sa personne & d'agir librement ; il a le droit de soutenir les perceptions de sa raison & les sentimens de son cœur ; il ne peut converser un moment avec un autre homme, qu'il ne sente intérieurement que le parti qu'il soutient, peut-être juste ou injuste. Il n'est pas de mon sujet de suivre ici la définition du droit dans toutes ses applications, mais seulement de raisonner sur ce sentiment de prédilection avec lequel notre esprit s'entretient dans cette notion.

S'il est vrai que les hommes se réunissent par instinct, qu'ils agissent en société par des mouvemens de *bienveillance* & d'amitié ; s'il est vrai qu'avant de se connoître, avant d'avoir contracté habitude ensemble, les hommes, comme tels, soient ordinairement les uns pour les autres des objets d'attention & d'égards ; que la vue de leurs peines excite la compassion, tandis qu'on voit leur prospérité avec indifférence ; si l'on mesure les calamités par le nombre & la qualité des personnes qu'elles enveloppent ; si les souffrances d'un de nos semblables ne manquent pas d'attirer une foule de spectateurs atterris ; enfin, si nous avons de la répugnance à être les instrumens du malheur de ceux-mêmes à qui nous ne voulons pas de bien habituellement ; n'est-on pas en droit de regarder ces divers symptômes d'une disposition amicale, comme des fondemens suffisans pour établir la distinction morale, & conclure qu'en tout cela nous ne faisons qu'étendre à nos sem-

blables le sentiment d'un droit que nous revendiquons pour nous-mêmes ?

Qu'est-ce qui conduit notre langue, lorsque nous blâmons un acte de violence ou de cruauté ? qu'est-ce qui nous arrête & nous détourne de toute démarche qui tend à affliger nos semblables ? N'est-ce point dans ces deux cas, une application particulière du même principe qui nous fait verser des larmes de compassion à la vue d'une personne accablée de douleur ? n'est-ce pas une combinaison de tous ces sentimens qui produit une disposition de bienveillance, & si non une résolution de faire du bien, du moins une aversion à être l'instrument du mal.

Néanmoins, il seroit difficile de faire une énumération exacte des motifs de toutes les espèces de censures & de louanges qui s'appliquent aux actions des hommes. Lors même que nous moralisons, tous les penchans divers du cœur humain peuvent influer sur nos jugemens & nos discours. De même que souvent la jalousie est la gardienne la plus vigilante de la chasteté, souvent aussi la méchanceté est l'espion le plus habile à découvrir les défauts d'autrui. L'envie, l'affection, la vanité peuvent diriger nos décisions, & les principes les plus pervers de notre nature se cacher sous les dehors spécieux du zèle. Mais si nous nous bornons à examiner pourquoi les personnes amies de l'humanité aperçoivent, en toute occasion, certains droits qui appartiennent à leurs semblables, & pourquoi elles applaudissent à la déférence que l'on a pour ces droits, peut-être ne pourrions-nous en donner de meilleure raison, sinon que les personnes qui y applaudissent veulent du bien aux parties à qui se rapportent leurs applaudissemens.

Si l'on considère combien on a contesté à la nature humaine toute espèce de sentiment de bienveillance ; & combien a prévalu le système de l'intérêt personnel & des passions qui l'accompagnent, telles que la jalousie, l'envie & la méchanceté, il doit paroître étrange que l'on ose encore avancer que l'amour & la pitié sont les plus puissans ressorts du cœur humain : il est certain cependant que dans plusieurs rencontres ces deux mobiles agissent avec la force la plus irrésistible ; & s'ils sont moins uniformes & moins constants que le désir de notre conservation, ils sont aussi plus capables de produire l'enthousiasme, la satisfaction & la joie. Avec une impulsion égale à celle du ressentiment & de la fureur, ils nous portent à sacrifier nos intérêts les plus chers, & à affronter les obstacles & les périls les plus effrayans.

Cette disposition de l'âme, sur laquelle est entée la *bienveillance*, verse la douceur sur les momens de calme & de tranquillité ; elle a des délices, non-seulement dans ses prospérités, mais encore dans ses afflictions. Elle répand la grace sur tout l'extérieur, & par l'expression qu'elle

donne à la physiognomie; elle tient lieu de la beauté même, & elle imprime un charme que ni la perfection des traits, ni l'éclat du teint ne peuvent égaler. C'est d'elle que les situations de la vie tirent ce qu'elles ont de plus touchant; & les imitations de la poésie, leur principal ornement. Les plus belles descriptions de la nature, les peintures même d'une conduite ferme & d'un mâle courage, n'intéressent qu'autant qu'il y entre de la générosité, de la noblesse de sentimens, & du pathétique qui naît des alarmes, des triomphes ou des revers qu'éprouve une tendre affection. La mort de Polixène, dans l'Enéide, n'a rien en elle-même de plus attendrissant que celle de tant d'autres princes qui périrent sous les ruines de Troyes; mais le vieux Priam est présent, & voit immoler le dernier de ses fils; les transports de la douleur & du désespoir arrachent de la retraite ce père infortuné, pour aller recevoir la mort de la même main qui vient de verser le sang de son fils. Le pathétique d'Homère consiste à rendre toute l'énergie des affections de l'âme, bien plus qu'à exciter la pitié & la compassion; mouvemens que, peut-être, en aucun endroit, il ne s'est proposé d'exciter.

Ce principe d'humanité, avec cette disposition à s'enflammer jusqu'à l'enthousiasme, avec cet empire sur le cœur & la satisfaction qui accompagne ses émotions, avec tous ses effets si propres à concilier l'estime & la confiance, est-il surprenant que ce soit lui qui donne le ton à nos éloges & à nos censures? que même, dans les cas où il ne peut-être la règle de notre conduite, ce soit encore de lui que l'esprit, par la réflexion, emprunte ses notions pour juger de ce qu'il y a de désirable dans le caractère humain? « Qu'as-tu fait de ton frère Abel »? fut la première réclamation en faveur de la morale; & si la première réponse a été souvent répétée, les hommes, en un sens, n'en ont pas moins reconnu suffisamment l'obligation imposée à leur nature; ils ont senti, parlé, agi même, comme se reconnoissant les gardiens de leurs semblables: il ont établi les marques de bienveillance & d'affection mutuelle pour la pierre de touche de ce qui est aimable & méritoire dans le caractère des hommes: il ont fait de la cruauté & de l'oppression les principaux objets de leur indignation & de leur fureur. Lors même que leur tête est remplie de projets d'intérêt, leur cœur souvent se laisse surprendre à l'amitié; & tandis que les affaires se traitent suivant les maximes de la conservation de soi-même, les heures de loisir sont consacrées à des actes de bienfaisance & de générosité.

De là vient que la règle d'après laquelle on juge ordinairement des actions extérieures, est prise de l'influence supposée de ces actions sur le bien général. S'abstenir de faire du mal est la grande loi de la justice naturelle; répandre le bonheur

est la loi de la morale; & quand nous blâmons une faveur conférée à un seul ou à un petit nombre d'individus aux dépens d'un plus grand nombre, nous envisageons l'utilité publique comme le grand but où doivent tendre les actions des hommes.

Quoique notre approbation & notre improbation, en fait de morale, partent d'un principe d'amour de l'humanité, il faut cependant avouer que quelquefois nous distribuons la louange ou le blâme sans examiner précisément ce qu'il y a à perdre ou à gagner pour le bonheur de nos semblables; il faut convenir aussi qu'outre l'affection, la bienveillance, la générosité & l'esprit public, vertus qui tiennent immédiatement à ce même principe, il en est d'autres que l'on pourroit croire tirer d'ailleurs leur mérite & leur prix. La tempérance, la prudence, le courage sont-elles aussi des qualités que nous admirons par un principe d'intérêt pour nos semblables? pourquoi non, puisqu'elles nous rendent heureux en nous-mêmes & utiles aux autres? Un homme fait pour contribuer au bonheur de l'humanité, ne peut être ni un sot, ni un insensé, ni un lâche. N'est-ce pas la preuve la plus claire que la tempérance, la prudence & le courage sont nécessaires pour former le caractère que nous aimons & que nous admirons? Je sais bien pourquoi je voudrois posséder moi-même ces qualités, & pourquoi je désire de les trouver dans mon ami, & dans tous ceux qui sont pour moi des objets d'affection. Mais à quoi bon nous mettre en peine de chercher des motifs d'approbation pour des qualités si essentielles à notre bonheur, & qui sont une portion si considérable de la perfection de notre nature? Pour les dédaigner, il faudroit cesser de nous estimer nous-mêmes, & avoir perdu toute notion de ce qui est excellent.

Un homme sensible & affectueux, pénétré de cette maxime, qu'en qualité d'individu, il n'est qu'une partie d'un tout qui exige tous ses égards, ne trouve-t-il pas dans ce principe la base de toutes les vertus? n'est-ce pas un motif suffisant pour lui faire rejeter les plaisirs des sens qui l'ôtent ses plus chères jouissances; & pour l'élever au-dessus des périls & des difficultés qui viennent traverser les démarches qu'il fait pour le bien public? « Une passion vive & forte exagère son objet, & diminue les dangers & les obstacles qui se rencontrent en son chemin. Demandez à ceux qui ont aimé, dit Épictète, ils savent que je dis la vérité ».

« J'ai en moi-même, dit un autre moraliste d'un mérite éminent, une idée de justice que je me croirois le plus heureux des hommes de pouvoir suivre dans toutes les occasions ». Peut-être est-il de la plus grande conséquence pour le bonheur aussi-bien que pour la conduite des hommes, (si ces deux choses n'étoient pas inséparables) d'avoir cette idée de justice bien conçue

& bien développée : peut-être n'est-elle, sous un autre nom, que ce bien de l'humanité que cherchent les cœurs vertueux. Si la vertu est le bien suprême, le plus beau & le plus signalé de ses effets est de se communiquer & de se répandre.

Aimer ou haïr en conséquence des qualités morales reconnues, épouser un parti par un sentiment d'équité, s'élever contre un autre parti avec l'indignation qu'inspire l'injustice, ce sont les indications ordinaires de la probité, & les mouvements d'un cœur droit, ardent & honnête. Se tenir en garde contre les préventions injustes, contre les antipathies mal fondées ; conserver cette égalité qui, en toute occasion, procède avec pénétration & discernement, sans rien ôter à la chaleur & à la sensibilité ; ce sont les marques d'un cœur éclairé, ferme & exercé par la pratique du bien. Mais être capable de suivre les mouvements d'un cœur ainsi disposé, dans toutes les circonstances de la vie, avec un empire constant sur soi-même, dans la prospérité & dans l'adversité, avec un libre usage de toutes ses facultés, de toutes ses ressources, lorsqu'il y va de la vie ou de la liberté, comme quand il ne s'agit que d'une simple discussion d'intérêt, voilà la véritable grandeur d'âme, & le triomphe de la magnanimité : « L'événement de cette journée est décidé. Retire maintenant ce javaloir de mon sein dit Epaminondas : & laisse mon sang couler ».

Dans quelle situation, à quelle école se forme cet étonnant caractère ? est-ce au sein de la frivolité, de l'affectation, de la vanité où s'enfante la mode, où l'on ne préconise que le bon goût ? est-ce au milieu de ces cités immenses & opulentes, où l'on se dispute la magnificence des équipages & des habits & la réputation de richesse ? est-ce enfin, au milieu de la pompe des cours, où l'on apprend à caresser sans affection, à rire sans plaisir, à blesser avec les traits secrets de l'en-jeu & de la jalousie, & à s'ériger une importance personnelle par des moyens que souvent il est difficile de concilier avec l'honneur ? Non, c'est dans une situation où les grands sentiments du cœur sont mis en mouvement ; où le caractère des hommes, & non leur condition & leur fortune, constitue les principales distinctions, où les sollicitudes de l'intérêt & de la vanité sont absorbées par de plus fortes émotions, où l'âme, avant rencontré & reconnu les vrais objets, ne peut plus se rabattre à des desirs qui laissent dans l'inertie ses talens & sa vigueur.

Il n'y a que les occasions propres à exercer des dispositions heureuses & élevées, qui soient capables de produire ce merveilleux effet ; l'instruction toute seule laisse les hommes ou insensibles à ses préceptes, ou embarrassés à en faire l'application. Tout n'est pas cependant encore désespéré, jusqu'à ce que nous ayons formé notre système de politique sur le modèle de nos mœurs ;

que nous ayons vendu notre liberté pour des titres, de la magnificence & des distinctions ; & que nous ne connaissions plus d'autre mérite que la prospérité & le pouvoir, ni d'autre malheur que la pauvreté & l'abandon. Quel genre d'instruction pourroit guérir des cœurs atteints d'un pareil mal ? Quel charme seroit assez puissant pour réveiller l'amour de la liberté, lorsqu'il est réduit à passer pour défaut d'élevation & pour petitesse d'esprit ? Et quel prodige d'éloquence parviendrait à transformer les grimaces de la politesse en vrais sentimens d'humanité & de bienveillance. (*Essai sur l'Histoire de la Société Civile ; par M. Adam Ferguson.*)

BIZARRERIE, s. f. La bizarrerie diffère de l'originalité : cette dernière consiste à ne suivre que les lois de la nature, & peu certains usages de la société : la bizarrerie choque les uns & les autres ; l'originalité est un caractère simple & vrai où l'on voit l'influence presque immédiate de la nature ; la bizarrerie est produite par une imagination qui s'est fait, sur certain objet, un système précipité auquel elle veut rapporter des choses qui n'y ont point une liaison réelle. Cette distinction peut s'appliquer d'abord aux opérations de l'esprit.

L'homme imite & il doit à cet infini une partie du développement de ses facultés. Les esprits médiocres suivent toujours cet instinct & ils n'ajoutent à ce qu'ils tirent de là, que ce que le hasard leur fait découvrir. Les esprits supérieurs, avertis & soutenus par un sentiment de leurs forces, dès qu'ils ont recueilli des faits, en font par eux-mêmes l'examen qu'en ont dû faire les premiers qui les ont connus.

Avec la faculté de pouvoir suspendre son jugement & la fermeté de le prononcer & d'y tenir, quand il a été préparé, on est original. La nature ne donne pas tout-à-fait cette sorte d'esprit, mais elle en donne le principe dans une forte organisation.

Le sauvage peu paroître original lorsque nous lui montrons une chose qu'il ne connoissoit pas. Sa première sensation doit être celle qui résulte naturellement de notre constitution & de nos desirs, à la vue de cet objet. Mais si cet objet est composé & qu'il se hâte de le juger, soit d'après les préjugés de son pays, soit d'après les illusions de son imagination, il ne dira probablement rien que d'absurde.

C'est ainsi que le poète qui peindroit une rose à-peu-près, telle qu'elle s'offre aux yeux d'un homme qui n'a point vu cette fleur dans son climat, seroit une peinture originale. Mais on conçoit qu'il faut être doué d'une manière de sentir bien vive pour se rappeler dans sa première force une sensation que l'habitude & l'usage ont dû tant affaiblir.

L'originalité du sauvage, dans le premier cas, ne dureroit qu'un moment, celui de sa première

sensation à la vue de tel objet. L'originalité du poète qui rendroit cette sensation dans sa vigueur dépend de la force de son esprit. À l'égard du jugement précipité que porte le sauvage sur un objet dont il n'a pas encore examiné toutes les parties, il est incohérent & faux, il est bizarre, il n'est point original.

Il n'est pas d'homme qui soit habituellement original dans ses idées. C'est beaucoup s'il l'est souvent dans celles qui l'occupent le plus. Comme il est plus facile d'être bizarre, on l'est aussi plus habituellement.

Ce ridicule de l'esprit est le plus frappant de tous, parce qu'il est opposé à la manière ordinaire de voir & qu'il est pire. L'envie s'en sert ordinairement pour attaquer le génie. Tout a été dit, tout a été pensé. C'est avec ce méprisable préjugé qu'on a constamment essayé de repousser ceux qui ont voulu penser d'après eux-mêmes. Mais cet obstacle est toujours surmonté par les bons esprits. Il peut bien retarder le succès de leurs opinions, mais il n'en étouffe aucune.

L'extrême goût des nouveautés est bien plus nuisible au succès des esprits originaux. Il multiplie les *bizarries* en les encourageant. Il confond tout par un choc continuel. Il se passionne pour les bonnes idées avant de les avoir conçues ; & bientôt il rend le même hommage à des idées absurdes. Les unes survivent il est vrai, mais les autres laissent encore quelque trace. En un mot, la frivolité, inséparable de cet amour des nouveautés, empêche la persuasion qui est la plus noble récompense qui doive encourager les esprits originaux, car il est naturel de leur supposer un grand amour de la vérité, puisqu'ils ne se sont formés qu'en la cherchant.

La *bizarrie* & l'originalité dans le caractère se confondent bien plus & se prennent ordinairement l'une pour l'autre. Mais si l'usage n'a pas encore établi généralement une différence entre ces deux qualités il n'en est que plus essentiel de faire sentir l'abus de mots qui les confond, tandis que leur principe est si différent.

Un homme n'imité pas les autres dans certains usages. Quelqu'un dit : il est original. L'on répond : oui, il est bizarre ; l'on croit s'être entendu, mais s'il est l'un, il s'en faut de beaucoup qu'il soit l'autre. On prétend qu'il y a toujours une affectation à ne pas suivre le commun des hommes ; il est au contraire beaucoup plus simple de ne pas faire ce que les autres font de trop. L'homme d'un caractère original s'en dispense par une énergie qui lui est naturelle ; ses sentimens sont moins mêlés ; aussi ses passions, lors même qu'il retient leur fougue, ont des signes plus frappans que celles de l'homme qui se livre à tous leurs excès, mais qui les mêle les uns dans les autres. Elles sont originales parce qu'elles n'ont que ce qui leur est propre.

Il est une quantité d'hommes tellement asservis à l'esprit d'imitation qu'ils le portent jusques dans leurs sentimens. Ils n'en ont aucun où leur mémoire ne fournisse quelque épisode. Tel jeune homme veut souvent faire entrer dans sa passion une partie du roman qu'il vient de lire, tel autre veut aimer comme ses compagnons aiment, & il se rend inconstant, avant même d'éprouver la fatiété. Sans doute il y a beaucoup de *bizarrie* dans cela. Mais on peut remarquer que quand la foule se porte à une *bizarrie*, elle lui en fait perdre le nom ; le ridicule n'est plus que pour ceux qui ne la suivent pas. Ainsi le premier jeune homme dont j'ai parlé, est bizarre en France & l'autre l'est en Espagne. Celui qui mettroit dans ce sentiment l'originalité de la nature, paroitroit peut-être bizarre dans les deux pays ; lui seul ne le seroit pas. Je dois même ajouter que quelque vive que soit en lui cette passion, il a dans sa raison, un contre-poids plus puissant pour en prévenir les excès, que les deux autres ne l'ont dans l'opinion. L'une ne lui présente qu'un obstacle ; l'autre leur en fait voir conséquemment mille, mais elle-même les détruit.

Les passions peuvent-être originales, les vices ne le sont point. La méchanceté qui est l'habitude de plusieurs vices l'est encore moins. L'homme d'une grande vertu l'est toujours. Alexandre se sentit subjugué devant Diogène, c'est qu'il le croyoit original, peut-être cependant n'étoit-il que bizarre. Quel eût été le sentiment d'Alexandre devant Phocion ?

L'esprit de réflexion ramène à l'originalité ; heureux le peuple qui prend cet esprit.

Je n'ai distingué jusqu'à présent l'originalité du caractère de celle de l'esprit que pour la facilité de l'analyse, car l'une est le fruit de l'autre. C'est en conséquence de ce principe que je viens de dire que la réflexion ramène à l'originalité, & cela est encore plus facile, quand elle s'exerce sur des objets où les préjugés déjà détruits n'arrêtent point sa marche. Quand l'esprit s'est dégagé des liens qui le retenoient, la volonté sent mieux le poids de ceux qui la contraignent à des choses injultes. Elle revient aux loix les plus simples de la nature, comme l'esprit a été rappelé à ses premières inspirations.

Il suit de là que l'homme d'un caractère original se porte ordinairement aux vues les plus vastes & prend l'esprit public. Il ne voit point son bonheur individuel isolé dans la société. Il voit beaucoup de rapports ; il les rapproche & les lie tous. Son propre intérêt ne se montre point à lui sans celui de sa patrie & il ne sépare point celui-ci de l'intérêt le plus général de l'humanité.

Il a existé chez nous de tels hommes. Le siècle qui fait les entendre & les apprécier, peut encore en produire.

La *biçarrerie* du caractère dépend aussi nécessairement de celle de l'esprit. Elle passe facilement en habitude. Elle peut être jusques dans les passions, mais les étonnant sans cesse, elle les dénature, les affoiblit & les change même en fantaisies.

BON CŒUR. Tout le monde entend ce que c'est qu'un *bon cœur*; cependant il n'est pas aisé de le dire. Chacun méritant plus ou moins dans le sens du mot, aucun n'en a précisément la même idée. Ces choses sont bien mieux senties qu'expliquées; & il vaut mieux les peindre que les définir.

Ne calomnions pas les hommes dans un ouvrage qui a pour but de leur tracer les principes & les règles de la vertu. Il est faux qu'il ne soient plus vraiment de *bons cœurs*, & même qu'ils soient si rares. Je ne crois aucun de mes lecteurs assez malheureux pour n'en avoir pas rencontré, & pour n'en pas porter en lui-même quelques traits. Je ne leur présenterai donc qu'une image, dont ils reconnoîtront la fidélité, d'après les applications qu'ils en pourront faire.

Les *bons cœurs* sont ces hommes chez qui la bonté paroît une sorte d'instinct, tant elle se montre dans leurs plus soudains mouvemens & dans toutes leurs actions. Ils participent plus ou moins des différentes passions; mais dans leur ame chaque passion reste pure & modérée. Ils se plaisent à aimer & à être aimés, à vivre utiles aux autres & contents d'eux. S'ils voient quelqu'un souffrir, ils se mettent à sa place, & ils vont à son secours, comme s'il s'agissoit d'eux-mêmes. S'ils ont de quoi donner, ils en éprouvent le besoin, & ils s'y livrent. Si on les a outragés, on les tamente aisément, & il semble qu'ils se soulagent en pardonnant. S'ils ont eux-mêmes offensé quelqu'un, cette pensée les trouble, les importune, & il n'y a ni dépit, ni mauvaise honte qui tiennent, il faut qu'ils avouent leur faute & qu'ils la réparent. Ils peuvent fortir de leurs devoirs, mais, à la manière dont ils se comportent dans le mal, on voit que leur cœur pâtre, que leur esprit n'est pas dans son assiette; un reproche, une prière, la réflexion qu'lendemain arrêtent un mauvais dessein avant son exécution, & ils rentrent dans la justice & l'honnêteté, comme dans leur nature. Ils pourroient aussi voir des défauts tournés en habitude & analogues à leur tempérament; mais ce sera pour eux une raison d'en valoir mieux dans d'autres parties. Ils sont en général bien pensans & bien difans de tout le monde; on les dispute long-tems & souvent; & à cet égard ils ne se corrigent jamais bien. Un de leurs défauts est d'être trop faciles à appaître, comme à irriter; ils ont plutôt des emportemens que de la sévérité contre les malhonnêtes gens. C'est sur-tout dans leurs familles qu'il sont intéressés à contempler. Leur vieux père leur fait encore peur, quand il prend sa voix sévère; mais, malgré les brusques

ries chagrines de son humeur, il n'ont pas de fêtes sans lui, ou ils les quittent pour lui; & leur infirme aïeule les voit tous accourir à sa plainte; jamais le lit où elle acheve de mourir n'est délaissé. Leurs femmes ont tout droit fur eux; ils ne savent à qui s'en prendre, quand ils les voient tristes & fâchés; elles les gouvernent un peu trop; mais eux seuls ne s'en apperçoivent pas; ou ne s'en plaignent pas. Quant à leurs enfans, il ne respirent que pour leur fortune ou leur bonheur; toutes peines sont adoucies par cette idée, & le tems n'amène pas assez tôt leur vieillesse pour leur donner le doux spectacle de la prospérité de ce qu'ils ont de plus cher. S'il les voient tourner au vice & à la honte, hélas! c'est une douleur qui ne les quittera qu'en les tuant. Leurs parens, les camarades de leur jeunesse, les anciens amis de la famille, les bons voisins, tout cela leur appartient; ils ont pour chacun de bons offices, & des plaisirs ou à imaginer, ou à offrir, c'est leur faire une peine sérieuse que de les refuser. Ce n'est pas pour eux qu'il n'y a plus de patrie. Il ne s'y passe rien qui ne les touche. Leur cœur fond de reconnaissance pour le prince dont on leur peint l'humanité, pour le magistrat dont on leur vante la justice; & une bonne ou mauvaise nouvelle dans la gazette fait pour plusieurs jours, la joie ou la tristesse de leur maison.

Quand ils sont chez l'étranger, leur sein palpite au doux nom de leur pays, & ils s'embrassent pas un compatriote comme un autre homme. Lorsqu'ils reviennent après une longue absence, dès qu'ils apperçoivent du haut d'une colline, le lieu tant regretté qui les a vu naître, leurs pas se précipitent; tous les objets qu'ils voient s'approcher dans les derniers restes de leur route, le troupeau du village couché à l'ombre du bois voisin, les enfans qui se jouent dans la prairie, le clocher de la paroisse, la dernière croix & la première maison, tous ces objets sont autant d'amis qu'ils reconnoissent & avec qui leur tendre ivresse s'épanche par des larmes. Enfin rien ne manque à leur bonheur, s'ils retrouvent sous le toit paternel le respectable père, dont ils reviennent honorer les cheveux blancs, & la tendre épouse dont ils vont embellir la vie.

Voilà les vertus & les plaisirs des *bons cœurs*. Remarquez qu'il n'y a rien de sublime, rien d'extraordinaire dans tout cela. Tel est le caractère de la bonté. Notre ame n'a pas besoin de s'exalter pour l'acquiescer & la garder; elle y naît & s'y conserve d'elle-même, ne s'y cache que pour reparoître, & agit sans s'user; elle anime la vie entière, la couvre & la pare de ses fruits. La nature, qui a mis dans la bonté le bonheur des hommes, a voulu aussi qu'elle leur fût douce & facile.

Les mœurs qu'elle amène & qu'elle suppose ont été communes, par-tout où les exemples publics & domestiques des hix sages & une instruction saine concouroient à les établir.

Mais aujourd'hui, dans tous les désordres des grandes sociétés, & par conséquent dans toute la corruption qui les suit, une foule de choses tendent à détruire la bonté dans nos cœurs & peu tendent à l'y faire renaitre. Il faut donc que l'éducation s'occupe essentiellement de cet objet, & qu'elle se fasse un art pour y parvenir. Voici quelques principes & quelques vues à cet égard.

J'observe d'abord qu'il n'est besoin ici que d'étudier & de suivre la nature. Il faut qu'elle ait mis dans nos cœurs les germes de toutes les qualités que nous voulons acquérir. Or, il est aisé de voir qu'elle nous a fait pluriôt pour être bons que pour être méchants. Cela est si vrai qu'il ne faudroit que suivre les premières lois qu'elle nous fait connoître par notre raison pour être justes, sages & heureux. Ce n'est que lorsque nous commençons à en sortir que nous devenons malheureux & méchants.

Je dirai une chose qui paroîtra peut-être extraordinaire, mais que je crois très-vraie; c'est qu'il seroit plus aisé à un gouvernement, qui useroit de tous les moyens & de toutes ses ressources, de donner à tout un peuple les mœurs qui constituent la bonté, qu'à un chef de famille de les faire régner dans sa maison. Les hommes dépendent de leurs impressions, & on les mène, comme on les frappe. Accordez & disposez bien tous les objets qui agissent sur eux, & la fin que vous vous proposez n'éprouvera plus d'obstacles, sur-tout si elle est conforme aux vues de la nature. Il n'en est pas ainsi du simple citoyen, qui trouve souvent le cours de la société opposé à ses plans, & qui a besoin de lutter contre les mœurs publiques, pour donner à ses enfans les mœurs que la raison lui indique comme celles de la vertu & du bonheur.

Que peut-il faire alors? développer avec soin les saines inclinations de la nature; les préserver de l'atteinte des vices du siècle; les fortifier assez contre ceux-ci pour qu'elles puissent s'en approcher, sans s'en altérer. C'est parce qu'il n'y a plus rien de simple & de naturel dans nos opinions, nos sentimens & nos usages, que la bonté se retire de nos cœurs. Aussi on la trouve rarement dans les hautes classes de la société; elle paroît affectée de tout tems, non à la populace, que des vices différens n'en éloignent pas moins, mais à la partie la mieux élevée du peuple, chez qui la situation la conserve, moins encore pour sa gloire, que pour son bonheur. Pour la recouvrer & la garder, il faut se séparer de tout ce qu'il y a de sèdite dans le train de la société. Elle ne peut s'allier avec le luxe, les plaisirs difficiles, les prétentions de la vanité, le faste des grands. La bonté vient des mœurs simples & faciles; elle a besoin des attachemens de famille, de quelque chose des vieilles mœurs qui la consacre & la distingue, d'une vie sans pompe & sans orgueil, des goûts naturels, d'une certaine cau-

deur dans les sentimens, d'une certaine familiarité dans les manières.

Il y a certainement des naturels plus ou moins faits pour la vertu, comme pour le génie; mais je ne crois pas qu'il y en ait d'absolument mauvais, quoiqu'il y en ait de très-difficiles à tourner au bien. La nature a attaché à notre organisation notre tempérament, à notre tempérament nos passions, à nos passions nos vices ou nos vertus. Mais si on ne peut ni réformer l'organisation, ni dénaturer le tempérament, on peut en plusieurs choses suppléer à l'une, modifier l'autre; & au moins on a une certaine prise sur les passions pour les diriger ou les contenir. Étudiez donc dans le jeune homme que vous voulez rendre bon, le caractère de ses passions; tâchez de les tourner en affections douces, de les porter sur les objets qu'il est sage d'aimer. Si elles restent violentes, vous pouvez les enchaîner par des principes fermes, dont les ames de cette trempe sont ordinairement susceptibles. Vous pourrez même leur abandonner quelquefois le cœur de votre élève, en leur donnant un but noble & grand.

Le soin qui vous occupe est de tous les momens. Ne perdez pas une occasion de faire détecter le vice, de faire aimer la vertu, de prévenir un penchant dangereux, de déraciner une mauvaise habitude; épiez un bon mouvement pour l'arrêter dans l'ame, un mauvais, pour le réprimer.

Mêlez toujours l'exemple à la leçon, & mettez vos leçons en actions. On l'a déjà dit bien des fois, mais on ne sauroit trop le redire; tout dépend dans l'homme des choses qui agissent sur lui. Montrez donc à votre élève les vertus que vous voulez lui donner, & sur tout offrez les lui dans vous-même. Leur attrait naturel, en vous gagnant son cœur, les imprimera dans le sien.

Il est heureux sur tout de lui faire contracter de bonne heure une affection, qui, en développant la sensibilité de son ame, donne à celui qui en est l'objet, une grande puissance sur lui. Or, un père & un maître n'ont-ils pas toujours en eux de quoi obtenir cette affection, s'ils s'y prennent bien?

BON ESPRIT. Comme le bon cœur consiste à bien sentir & à bien faire, le bon esprit consiste à bien voir & à bien juger. Il semble que ces deux dons s'appellent, & ne soient que les parties d'un seul tout. Ils ont effectivement bien de l'influence l'un sur l'autre. Un bon cœur avertit d'une foule de choses qu'on n'appercevroit pas sans lui, & il donne des inspirations qui dirigent mieux que les vucs les plus fines de l'esprit. Le bon esprit à son tour étend & perfectionne les affections d'un bon cœur. Mais ces deux mérites, qui se secondent mutuellement, ne s'unissent pas toujours; & alors il manque quelque chose à chacun d'eux. Le bon esprit se forme

de qualités moins précieuses, mais plus difficiles que le bon cœur. Je crois que la nature fait encore plus de bons cœurs que de *bons esprits*; & en cela, les hommes n'ont pas à se plaindre d'elle. Si le spectacle de la société dément peut-être cette opinion, si l'on y rencontre plus de gens habiles que de parfaitement honnêtes gens, cela vient de ce que notre éducation & nos mœurs tendent bien plus à développer les uns que les autres.

J'ai dit que le bon cœur ne supposoit pas une ame sublime; je dis aussi que le *bon esprit* va fort bien sans les grands talens, quoique cependant une ame sublime & un grand talent soient nécessairement fondés sur un bon cœur ou sur un *bon esprit*.

Je distinguerai encore le *bon esprit* dans la culture des sciences & des arts, & le *bon esprit* dans la conduite de la vie; il s'en faut bien qu'ils aillent toujours ensemble. Le *bon esprit* dans la conduite de la vie ne s'élève pas toujours à cette raison étendue, forte & exquise qui fait la base de tous les grands talens. Celle-ci seroit bien plus propre à contenir le *bon esprit* de conduite; mais de vives passions, auxquelles elle tient ordinairement, qui la servent bien dans ses travaux, parce que là elle fait les régir; la troublent & la bouleversent par-tout ailleurs; & voilà pour-quoi de très-beaux génies, hors de leurs ouvrages, souvent ne se ressemblent plus, & ne sont que des folies ou des sottises.

A quoi reconnoit-on les *bons esprits*, & qu'est-ce qui les caractérise? Jamais ni trop lents ni trop précipités en rien, en tout ils cherchent toujours leur place & s'y tiennent; savent également faire leur fortune, la pousser & l'arrêter. Ils peuvent essuyer des revers, tomber dans de grands malheurs; mais ils trouvent dans leur constance de quoi les soutenir, dans leur active prudence de quoi les réparer. Comme il y a toujours de la sagesse, de la modération, de la patience dans leurs desirs & leurs desseins, ils réussissent ordinairement. Les événements & les hommes leur sont plus favorables que contraires, parce que ne comptant jamais beaucoup que sur eux-mêmes, ils sont toujours prêts également à les mettre à profit ou à se passer de leurs secours. Il n'est pas aisé de les tromper, parce qu'ils sont attention à tout, & qu'ils jugent bien. Ils ne se défont pas de tout, parce qu'il est une confiance sage & utile, qui naît d'un solide examen des choses. Il ne trompent pas non plus; ils ont le jugement trop sain pour se compromettre dans les dangers de l'artifice; les finesse les contrarient & embarrassent leur voies, qui ont besoin d'être simples & ouvertes. Ils sont peu de fautes & ils s'en corrigent; si leur cœur ne leur fait pas un besoin de lavement, leur esprit, ami de l'ordre, s'arrête dans la règle; leurs passions les échauffent & les éclairent, sans les troubler; celles des autres ne les

subjuguent pas, accoutumés qu'ils sont à ne céder qu'à la raison. D'ailleurs rien ne leur en impose, rien ne les éblouit; ils s'écartent d'abord les apparences, dissipent les obscurités, & arrivent à la réalité des objets. Un sens juste se fait sentir dans leurs moindres paroles; leur esprit est second en vues sûres & heureuses; & ils ramènent souvent de leurs écarts des génies supérieurs. On les remarque peu d'abord; on les goûte beaucoup ensuite. On aime à s'en rapporter à eux, & l'utilité dont ils sont à tout moment, & sur beaucoup d'objets, leur donne un certain empire. Enfin ils sont communément aussi heureux qu'ils le méritent, parce qu'ils jouissent sans cesse de ce calme des passions où ils se maintiennent, & de toutes ces satisfactions qui naissent de l'habitude, de l'ordre & de la règle.

Est-il aussi dans l'éducation des moyens de développer & de perfectionner le *bon esprit*? Je crois qu'il tient davantage à notre organisation & que l'art y peut moins. Mais il est d'expérience que si l'instruction ne peut redresser un esprit faux, elle peut donner une certaine rectitude à un esprit moins essentiellement vicieux. En général, il lui appartient d'ajouter beaucoup à la sagesse de notre jugement, comme à toutes nos autres facultés. Pour savoir ce que l'art doit faire ici, il suffit d'observer ce qui en nous prépare ou détruit le *bon esprit*. Je crois qu'il résulte d'un certain mélange de calme & de vivacité dans nos passions, de l'absence des fausses idées, & de l'abondance des notions saines. C'est donc sur nos passions, nos préjugés & nos connoissances que notre attention doit ici se tourner.

Les passions font à craindre pour le bon cœur; parce qu'elles emportent notre volonté hors de nos devoirs; elles sont à craindre pour le *bon esprit*, parce qu'elles corrompent notre jugement. Lorsqu'elles nous agitent, nous ne voyons plus les objets tels qu'ils sont; nous ne sommes plus en proportion avec rien; nous allons contre la nature des choses; toutes nos pensées sont des erreurs, toutes nos actions sont des écarts. Il faut donc les retenir, les régler; & il y a des moyens pour cela, puisqu'après les avoir bien étudiées, nous pouvons éviter les objets qui les excitent, chercher ceux qui les modèrent. Cependant si elles ne nous anéantissent pas, nous ne porterions sur aucun objet assez d'intérêt pour le bien connoître; nous manquons de ressorts pour faire ce qui est difficile. Il est donc nécessaire à la fois d'avoir des passions, & de les contenir pour se conduire avec sagesse dans la vie.

Mais, même en les admettant, il faut nous tenir en garde contre leurs illusions. Celui qui ne fait pas distinguer les vues & les résolutions qu'il tire de sa raison ou de ses passions, qui ne fait pas remettre à l'examen de l'une ce qui a été décidé par les autres, qui n'a pas la force d'obéir plutôt à ce qu'il juge qu'à ce qu'il désire, celui-

là pourra encore avoir de la sagacité dans les vues, de l'habileté dans la conduite, mais il n'aura jamais cette justesse & cette prudence qui sont le *bon esprit*.

Nous avons tous un penchant qui domine dans notre ame, qui modifie, notre caractère, qui influe sur tous les actes de notre vie. C'est sur-tout cette passion dominante qu'il faut s'appliquer à bien étudier pour en connoître la cause, la marche & les effets. C'est à elle que chaque homme doit tout ce qui le distingue, ses talens, ses vertus ou ses vices, son bon ou son mauvais caractère, sa physionomie. C'est par elle aussi que chaque homme a sa folie; le plus sage, dans les choses où elle nous trompe & nous égare, est celui qui s'en défend le mieux. Notre défiance à cet égard ne peut être trop soigneuse, trop persévérante.

De même que chaque homme a sa passion particulière qui le jette dans de fausses vues, chaque peuple, chaque classe de la société, chaque corps, chaque société particulière à la même qui l'aveugle d'autant plus qu'étant naturel à l'homme de se croire dans le vrai, lorsqu'il pense avec les autres, les jugemens de ces diverses passions de pays & de corps sont toujours moins discutés par chaque homme, & s'affermissent dans son esprit par l'étendue & la durée de leur empire. C'est de toutes ses passions qu'est née la masse des préjugés qui gèrent plus ou moins le jugement des hommes. Il faut avoir le courage de secouer leur joug, d'observer à quoi ils tiennent, quels sont leurs bons ou leurs mauvais effets. L'unique méthode ici est de ne rien admettre, de ne rien rejeter, mais de tout examiner, de tout approfondir. Si l'on croit que c'est-là un ouvrage de savant, on se trompe; c'est le plus facile emploi de la raison naturelle à qui il appartient de pénétrer tout ce qui l'intéresse de près.

Entin, le *bon esprit* demande la connoissance des choses auxquelles il doit être appliqué. Il est des gens qui n'acquiescent jamais d'expérience, parce que les événemens roulent sous leurs yeux, sans leur suggérer d'observations, ou parce qu'ils ne les lient pas entr'eux, & qu'ils ne les convertissent pas en résultats. Il en est d'autres au contraire à qui la promptitude & la justesse de ces opérations donnent une expérience anticipée. C'est-là un des dons qui constituent le *bon esprit*. Il est un art de le développer, & il est simple. Il ne s'agit que d'habituer un jeune homme à se recueillir sur tous les objets qui le frappent, & plus encore sur les choses qui lui arrivent.

Il est une connoissance qu'il est toujours en nous d'acquiescer. C'est celle de nous-mêmes, de nos penchans, de nos intérêts de nos ressources. Tenez donc sans cesse votre élève appliqué à cet examen. Apprenez lui à le goûter, à en sentir le prix, tournez-le chez lui en habitude.

Tout tend à nous tromper dans la vie. Les objets se montrent à nos yeux sous des faces men-fongères; nos passions établissent entr'eux de faux rapports; les langues, qui expriment nos sentimens & nos idées, sont insuffisantes dans bien des points, obscures dans d'autres; & la manière dont nous concevons & développons toutes choses en complique encore davantage la connoissance & nous en couvre la réalité. Que deviendrons-nous, si nous n'apprenons à éviter de nous payer de mots, à pénétrer dans le fond des choses? Et pour cela, il est nécessaire de les décomposer, afin de les bien considérer, de les simplifier, afin de les rendre faciles à notre intelligence & à notre mémoire. Heureusement ce grand art peut devenir aussi une habitude, si on nous en a, dès notre enfance, enseigné les principes, & facilité l'exercice.

BONHEUR f. m. Voici une matière la plus intéressante de toutes, dont tout le monde parle, que les philosophes, sur tout les anciens, ont traitée avec beaucoup d'étendue; mais quoique très intéressante, elle est dans le fond assez déglagée; quoique tout le monde en parle, peu de gens y pensent; & quoique les philosophes l'aient beaucoup traitée, c'a été si philosophiquement, que les hommes n'en peuvent tirer guère de profit.

On entend ici par le mot de *bonheur* un état, une situation telle qu'on en désirât la durée sans changement; & en cela le *bonheur* est différent du plaisir qui n'est qu'un sentiment agréable, mais court & passager, qui ne peut jamais être un état. La douleur auroit bien plutôt le privilège d'en pouvoir être un.

A mesurer le *bonheur* des hommes seulement par le nombre & la vivacité des plaisirs qu'ils ont dans le cours de leur vie, peut être y a-t-il un assez grand nombre de conditions assez égales, quoique fort différentes. Celui qui a moins de plaisirs, les sent plus vivement; il en sent une infinité que les autres ne sentent plus, ou n'ont jamais sentis; & à cet égard, la nature fait assez son devoir de mère commune. Mais si au lieu de considérer ces instans répandus dans la vie de chaque homme, on considère le fond des vies mêmes, on voit qu'il est fort inégal; qu'un homme qui a, si l'on veut, pendant sa journée autant de bons momens qu'un autre, est tout le reste du tems beaucoup plus mal à son aise, & que la compensation cesse entièrement d'avoir lieu.

C'est donc l'état qui fait le bonheur; mais ceci est très-fâcheux pour le genre humain. Une infinité d'hommes sont dans des états qu'ils ont raison de ne pas aimer; un nombre presque aussi grand sont incapables de se contenter d'aucun état: les voilà donc presque tous exclus du *bonheur*, & il ne leur reste pour ressource que des plaisirs, c'est-à-dire, des momens semés ça & là sur

un fond triste qui en fera un peu égayé. Les hommes dans ces moments reprennent les forces nécessaires à leur malheureuse situation, & se remontrant pour souffrir.

Celui qui voudroit fixer son état, non par la crainte d'être pis, mais parce qu'il seroit content, mériteroit le nom d'heureux; on le reconnoitroit entre tous les autres hommes à une espèce d'immobilité dans sa situation; il n'agiroit que pour s'y conserver, & non pas pour en sortir. Mais cet homme-là a-t-il paru en quelque endroit de la terre? On en pourroit douter, parce qu'on ne s'aperçoit guère de ceux qui sont dans cette immobilité fortunée; au lieu que les malheureux qui s'agitent composent le tourbillon du monde, & se font bien sentir les uns aux autres par les choes violens qu'il se donnent. Le repos même de l'heureux, s'il est aperçu, peut passer pour être forcé, & tous les autres sont intéressés à n'en pas prendre une idée plus avantageuse. Ainsi l'existence de l'homme heureux pourroit être assez facilement contestée. Admettons la cependant, ne fût-ce que pour nous donner des espérances agréables; mais il est vrai que, retenues dans de certaines bornes, elles ne seront pas chimériques.

Quoi qu'en disent les sers stoiciens, une grande partie de notre bonheur ne dépend pas de nous. Si l'un d'eux, pressé par la goute lui a dit, « je n'avouerai pourtant pas que tu sois un mal », il a dit la plus extravagante parole qui soit jamais sortie de la bouche d'un philosophe. Un empereur de l'univers, enfermé aux petites-maisons, déclare naïvement un sentiment dont il a le malheur d'être plein; celui-ci par engagement de système nie un sentiment très vif, & en même tems l'avoue par l'effort qu'il fait pour le nier. N'ajoutons pas à tous les maux que la nature & la fortune peuvent nous envoyer, la ridicule & inutile vanité de nous croire invulnérables.

Il seroit moins déraisonnable de se persuader que notre bonheur ne dépend point du tout de nous; & presque tous les hommes, ou le croient, ou agissent comme s'ils le croyoient. Incapables de discernement & de choix, poussés par une impétuosité aveugle, attirés par des objets qu'ils ne voient qu'au travers de mille nuages, entraînés les uns par les autres sans savoir où ils vont, ils composent une multitude confuse & tumultueuse, qui semble n'avoir d'autre dessein que de s'agiter sans cesse. Si dans tout ce désordre, des rencontres favorables peuvent en rendre quelques-uns heureux pour quelques momens, à la bonne heure; mais il est bien sûr qu'ils ne sauront ni prévenir, ni modérer le choc de tout ce qui leur les rendre malheureux. Ils sont absolument à la merci du hasard.

Nous pouvons quelque chose à notre bonheur, mais ce n'est que par nos façons de penser, & il faut convenir que cette condition est assez dure. La plupart ne pensent que comme il plaît à tout

ce qu'ils les environne; ils n'ont pas un certain gouvernement qui leur puisse servir à tourner leurs pensées d'un autre côté qu'elles n'ont été poussées par le courant. Les autres ont des penchans fortement pliés vers le mauvais côté, & si inflexibles, qu'il seroit inutile de les vouloir tourner d'un autre. Enfin, quelques-uns à qui ce travail pourroit réussir, & seroit même assez facile, le rejettent, parce que c'est un travail, & en dédaignent le fruit qu'ils croient trop médiocre. Que seroit-ce que ce misérable bonheur sacré pour lequel il faudroit tant raisonner? Vant-il la peine qu'on s'en tourmente? On peut le laisser aux philosophes avec leurs autres chimères. Tant d'étude pour être heureux ennuieroit de l'être.

Ainsi il n'y a qu'une partie de notre bonheur qui puisse dépendre de nous; & de cette petite partie peu de gens en ont la disposition, ou en tirent le profit. Il faut que les caractères, ou foibles & paresseux, ou impétueux & violens, ou sombres & chagrins, y renoncent tous. Il en reste quelques-uns doux & modérés, & qui acquiescent plus volontiers les idées ou les impressions agréables; ceux là peuvent travailler utilement à se rendre heureux. Il est vrai que par la faveur de la nature ils le sont déjà assez, & que le secours de la philosophie ne paroit pas leur être fort nécessaire; mais il n'est presque jamais que pour ceux qui en ont le moins de besoin, & ils ne laissent pas d'en sentir l'importance. Sur-tout quand il s'agit du bonheur, ce n'est pas à nous de rien négliger. Écoutez donc la philosophie qui prêche dans le désert une petite troupe d'auditeurs qu'elle a choisis, parce qu'ils savoient déjà une bonne partie de ce qu'elle peut leur apprendre.

Afin que le sentiment du bonheur puisse entrer dans l'ame, ou du moins afin qu'il y puisse séjourner, il faut avoir nettoyé la place, & chassé tous les maux imaginaires. Nous sommes d'une habileté insuie à en créer, & quand nous les avons une fois produits, il nous est très-difficile de nous en débarrasser. Souvent même il semble que aimions notre malheureux ouvrage, & que nous nous y complaisions. Les maux imaginaires ne sont pas tous ceux qui n'ont rien de corporel, & ne sont que dans l'esprit, mais seulement ceux qui tirent leur origine de quelque façon de penser fautive, ou du moins problématique. C'en est pas un mal imaginaire que le déshonneur, mais c'en est un que la douleur de laisser de grands biens après sa mort à des héritiers en ligne collatérale & non pas en ligne directe, ou à des sœurs & non pas à des fils. Il y a tel homme dont la vie est empoisonnée par un semblable chagrin. Le bonheur n'habite point dans des têtes de cette trempe; il lui en faut, ou qui soient naturellement plus saines, ou qui aient eu le courage de se guérir. Si l'on est susceptible des maux imaginaires, il y en a tant, qu'on sera nécessairement la proie de quelqu'un. La principale force de ces

sortes de monstres, confusé en ce qu'on s'y soumet, sans oser ni les attaquer, ni même les envier : si on les confideroit quelque tems d'un œil fixe, ils seroient à demi vaincus.

Allez souvent aux maux réels nous ajoutons des circonstances imaginaires qui les aggravent. Qu'un malheur ait quelque chose de singulier, non-seulement ce qu'il a de réel nous afflige, mais sa singularité nous irrite & nous aigrit. Nous nous représentons une fortune, un dessein, je ne fais quoi, qui met de l'art & de l'esprit à nous faire un malheur d'une nature particulière. Mais qu'est-ce que tout cela ? Employons un peu notre raison, & ces fantômes disparaissent. Un malheur commun n'en est pas réellement moindre ; un malheur singulier n'en est pas moins possible, ni moins inévitable. Un homme qui a la peste lui cent millièmes, est il moins à plaindre que celui qui a une maladie bizarre & inconnue ?

Il est vrai que les malheurs communs sont prévenus, & cela seul nous adoucit l'idée de la mort, le plus grand de tous les maux. Mais qui nous empêche de prévoir en général ce que nous appelons des maux singuliers ? On ne peut pas prédire les comètes comme les éclipses ; mais on est bien sûr que de tems en tems il doit paroître des comètes, & il n'en faut pas davantage pour n'en être pas effrayé. Les malheurs singuliers sont rares ; cependant il faut s'attendre à en effuyer quelque'un : il n'y a presque personne qui n'ait eu le sien ; & si on vouloit, on leur contesteroit avec assez de raison leur qualité de singulier.

Avec une circonstance imaginaire qu'il nous plaît d'ajouter à nos afflictions, c'est de croire que nous serons inconsolables. Ce n'est pas que cette persuasion-là même ne soit quelquefois une espèce de douceur & de consolation, elle en est une dans les douleurs dont on peut tirer gloire, comme dans celle que l'on ressent de la perte d'un ami. Alors se croire inconsolable, c'est, se rendre témoignage que l'on est tendre, fidèle, constant ; c'est se donner de grandes louanges. Mais dans les maux où la vanité ne soutient point l'affliction, & où une douleur éternelle ne seroit d'aucun mérite, gardons-nous bien de croire qu'elle doive être éternelle. Nous ne sommes pas assez parfaits pour être toujours affligés ; notre nature est trop variable, & cette imperfection est une de ses plus grandes ressources.

Ainsi, avant que les maux arrivent, il faut les prévoir, du moins en général, quand ils sont arrivés, il faut prévoir que l'on s'en consolera. L'unrompt la première violence du coup, l'autre abrège la durée du sentiment ; on s'est attendu à ce que l'on souffre, & du moins on s'épargne par-là une impatience, une révolte secrète qui ne sert qu'à aigrir la douleur ; on s'attend à ne souffrir pas long-tems, & dès-lors on anticipe en quelque sorte sur ce tems qui sera plus heureux ; on l'avance.

Les circonstances même réelles de nos maux nous prennent plaisir à nous les faire valoir à nous-mêmes, à nous les éaler, comme si nous demandions raison à quelque juge d'un tort qui nous eût été fait. Nous augmentons le mal en y appuyant trop notre vue, & en recherchant avec tant de soin tout ce qui peut le groffir.

On a pour les violentes douleurs je ne fais quelle complaisance qui s'oppose aux remèdes, & repousse la consolation. Le consolateur le plus tendre paroît un indifférent qui déplaît. Nous voudrions que tout ce qui nous approche, prit le sentiment qui nous possède ; & n'en être pas plein comme nous, c'est nous faire une espèce d'offense. Sur-tout ceux qui ont l'audace de combattre les motifs de notre affliction, sont nos ennemis déclarés. Ne devrions-nous pas au contraire être ravis que l'on nous fit soupçonner de fausseté & d'erreur des façons de penier qui nous causent tant de tourmens ?

Enfin, quoiqu'il soit fort étrange de l'avancer, il est vrai cependant que nous avons un certain amour pour la douleur, & que dans quelques caractères il est invincible. Le premier pas vers le bonheur seroit de s'en désister, & de retrancher à notre imagination tous les talens mal-faisans, ou du moins de la tenir pour fort suspecte. Ceux qui ne peuvent douter qu'ils n'aient toujours une vue saine de tout, sont incurables ; il est bien juste qu'une moindre opinion de soi-même aie quelquefois sa récompense.

N'y auroit-il point moyen de tirer des choses plus de bien que de mal, & de disposer son imagination de sorte qu'elle séparât les plaisirs d'avec les chagrins, & ne laissât passer que les plaisirs ? Cette proposition ne le cède guère en difficulté à la pierre philosophale ; & si on la peut exécuter, ce ne peut être qu'avec le plus heureux naturel du monde, & tout l'art de la philosophie. Songeons que la plupart des choses sont d'une nature très-douteuse, & que quoiqu'elles nous frappent bien vite comme biens ou comme maux, nous ne savons pas trop au vrai ce qu'elles sont. Tel événement vous a paru d'abord un grand malheur, que vous auriez été bien fâché dans la suite qui ne fût pas arrivé ; & si vous aviez connu ce qu'il amenoit après lui, il vous auroit transporté de joie. Et sur ce pied-là quel regret ne devez-vous pas avoir à votre chagrin ? Il ne faut donc pas se presser de s'affliger ; attendons que ce qui nous paroît si mauvais se développe. Mais d'un autre côté, ce qui nous paroît agréable, peut amener aussi, peut cacher quelque chose de mauvais, & il ne faut pas se presser de se réjouir. Ce n'est pas une conséquence, on ne doit pas tenir la même rigueur à la joie qu'au chagrin.

Un grand obstacle au bonheur, c'est de s'attendre à un trop grand bonheur. Figurons nous qu'avant que de nous faire naître, on nous montre le séjour qui nous est préparé, & ce nom-

bre infini de maux qui doivent se distribuer entre ses habitans. De quelle frayeur ne serions-nous pas saisis à la vue de ce terrible partage où nous devrions entrer ? & ne comprerions-nous pas pour un bonheur prodigieux d'en être quittes à aussi bon marché qu'on l'est dans ces conditions médiocres, qui nous paroissent présentement insupportables ? Les esclaves, ceux qui n'ont pas de quoi vivre ; ceux qui ne vivent qu'à la sueur de leur front, ceux qui languissent dans des maladies habituelles, voilà une grande partie du genre humain. A quoi a-t-il tenu que nous n'en fussions ? Apprenons combien il est dangereux d'être hommes, & comptons tous les malheurs dont nous sommes exemptés pour autant de périls dont nous sommes échappés.

Une infinité de choses que nous avons & que nous ne sentons pas, seroient chacune le suprême bonheur de quelqu'un : il y a tel homme dont tous les desirs se termineroient à avoir deux bras. Ce n'est pas que ces sortes de biens, qui ne le sont que parce que leur privation seroit un grand mal, puissent jamais causer un sentiment vif, même à ceux qui seroient les plus appliqués à faire tout valoir. On ne sauroit être transporté de se trouver deux bras ; mais en faisant souvent réflexion sur le grand nombre de maux qui pourroient nous arriver, on pardonne plus aisément à ceux qui arrivent. Notre condition est meilleure quand nous nous y soumettons de bonne grace, que quand nous nous révoltons inutilement contre elle.

Nous regardons ordinairement les biens que nous font la nature ou la fortune comme des dettes qu'elles nous paient, & par conséquent nous les recevons avec une espèce d'indifférence ; les maux au contraire nous paroissent des injustices, & nous les recevons avec impatience & avec aigreur. Il faudroit rectifier des idées si fausses. Les maux sont très communs, & c'est ce qui doit naturellement nous échoir ; les biens sont très-rare, & ce sont des exceptions flatteuses faites en notre faveur à la règle générale.

Le bonheur est en effet bien plus rare que l'on ne pense. Je compte pour heureux celui qui possède un certain bien que je desire, & que je crois qui seroit ma félicité, le possesseur de ce bien-là est malheureux : sa condition est gâtée par la privation de ce qu'il a ; la sienne l'est par d'autres privations. Chacun brille d'un faux éclat aux yeux de quelqu'autre, chacun est envié pendant qu'il est lui-même envieux ; & si être heureux étoit un vice ou un ridicule, les hommes ne se le renverroient pas mieux les uns aux autres. Ceux qui en seroient le plus accablés, les grands, les princes, les rois seroient justement les moins coupables. Désabusons-nous de cette illusion qui nous peint beaucoup plus d'heureux qu'il n'y en a, & nous serons ou plus flatés d'être du nombre, ou moins irrités de n'en être pas.

Puisqu'il y a si peu de biens, il ne faudroit négliger aucun de ceux qui tombent dans notre partage, cependant on en use comme dans une grande abondance, & dans une grande sûreté d'en avoir tant qu'on voudra ; on ne daigne pas s'arrêter à goûter ceux que l'on possède ; souvent on les abandonne pour courir après ceux que l'on n'a pas. Nous tenons le présent dans nos mains ; mais l'avenir est une espèce de charlatan qui, en nous éblouissant les yeux, nous l'escamote. Pourquoi lui permettre de se jouer ainsi de nous ? Pourquoi souffrir que des espérances vaines & douteuses nous enlèvent des jouissances certaines ? Il est vrai qu'il y a beaucoup de gens pour qui ces espérances mêmes sont des jouissances, & qui ne savent jouir que de ce qu'ils n'ont pas. Laissons-leur cette espèce de possession si imparfaite, si peu tranquille, si agitée, puisqu'ils n'en peuvent avoir d'autre ; il seroit trop cruel de la leur ôter ; mais tâchons, s'il est possible, de nous ramener au présent, à ce que nous avons, & qu'un bien ne perde pas tout son prix, parce qu'il nous a été accordé.

Ordinairement on dédaigne de sentir les petits biens, & on n'a pas le même mépris pour les maux médiocres. Que la chose soit du moins égale. Si le sentiment des biens médiocres est étouffé en nous par l'idée de quelques biens plus grands auxquels on aspire, que l'idée des grands malheurs où l'on n'est pas tombé nous console des petits.

Les petits biens que nous négligeons, que savons-nous si ce ne seront pas les seuls qui s'offriront à nous ? Ce sont des présents faits par une puissance avare, qui ne se résoudra peut-être plus à nous en faire. Il y a peu de gens qui quelquefois en leur vie n'aient eu regret à quelque état, à quelque situation dont ils n'avoient pas assez goûté le bonheur. Il y en a peu qui n'aient eux-mêmes trouvé injustes quelques-unes des plaintes qu'ils avoient faites de la fortune. On a été ingrat, & on est puni.

Il ne faut pas, disent les philosophes rigides, mettre notre bonheur dans tout ce qui ne dépend pas de nous, ce seroit trop le mettre à l'aventure. Il y a beaucoup à rabattre d'un précepte si magnifique ; mais le plus qu'on en pourra conserver, ce sera le mieux. Figurons-nous que notre bonheur devroit entièrement dépendre de nous, & que c'est par une espèce d'usurpation que les choses de dehors se sont mises en possession d'en disposer, réaisissions-nous, autant qu'il est possible, d'un droit si important & si dangereux à confier ; remettons sous notre puissance ce qui en a été détaché injustement.

D'abord il faut examiner, pour ainsi dire, les titres de ce qui prétend ordonner de notre bonheur ; peu de choses soutiendront cet examen, pour peu qu'il soit rigoureux. Pourquoi cette dignité que je poursuis m'est-elle si néces-

faire? C'est qu'il faut être élevé au-dessus des autres. Et pourquoi le faut-il? C'est pour recevoir leurs respects & leurs hommages. Et que me feront ces hommages & ces respects? Ils me flatteront très-faiblement. Et comment me flatteront-ils, puisque je ne les devrai qu'à ma dignité, & non pas à moi-même? Il en eût ainsi de plusieurs autres idées qui ont pris une place fort importante dans mon esprit; si je les attaquais, elles ne tiendraient pas long tems. Il est vrai qu'il y en a qui résistent plus de résistance les unes que les autres; mais, selon qu'elles feroient plus incommodes & plus dangereuses, il faut revenir à la charge plus souvent & avec plus de courage. Il n'y a guères de fantaisie que l'on ne mine peu-à-peu, & que l'on ne fasse enfin tomber à force de réflexions.

Mais, comme nous ne pouvons pas rompre avec tout ce qui nous environne, quels seront les objets extérieurs auxquels nous laisserons des droits sur nous? Ceux dont il y aura plus à espérer qu'à craindre. Il n'est question que de calculer, & la sagesse doit toujours avoir les jurons à la main. Combien valent ces plaisirs-là! & combien valent les peines dont il faudroit les acheter, ou qui les suivroient! On ne sauroit disconvenir que, selon les différentes imaginations, les prix ne changent, & qu'un même marché ne soit bon pour l'un & mauvais pour l'autre. Cependant il y a à-peu-près un prix commun pour les choses principales; & de l'aveu de tout le monde, par exemple, l'amour est un peu cher; aussi ne le laisse-t-il pas évaluer.

Pour le plus sûr, il en faut revenir aux plaisirs simples, tels que la tranquillité de la vie, la société, la chasse, la lecture, &c. S'ils ne coûtoient moins que les autres, qu'à proportion de ce qu'ils sont moins vifs, ils ne mériteroient pas de leur être préférés, & les autres vaudroient autant leur prix que ceux-ci le leur; mais les plaisirs simples sont toujours des plaisirs, & ils ne coûtent rien. Encore un grand avantage, c'est que la fortune ne nous les peut guères enlever. Quoiqu'il ne soit pas raisonnable d'attacher notre bonheur à tout ce qui est le plus exposé aux caprices du hasard, il semble que le plus souvent nous choisissons avec soin les endroits les moins sûrs pour l'y placer. Nous aimons mieux avoir tout notre bien sur un vaisseau, qu'en fonds de terre. Enfin, les plaisirs vifs n'ont que des instans, & des instans souvent funestes par un excès de vivacité qui ne laisse rien goûter après eux; au lieu que les plaisirs simples sont ordinairement de la durée que l'on veut, & ne gâtent rien de ce qui les suit.

Les gens, accoutumés aux mouvemens violens des passions, trouveront sans doute fort insipide tout le bonheur que peuvent produire les plaisirs simples. Ce qu'ils appellent *insipidité*, je l'ap-

pelle *tranquillité*; & je conviens que la vie la plus comblée de ces sortes de plaisirs, n'est guères qu'une vie tranquille. Mais quelle idée a-t-on de la condition humaine, quand on se plaint de n'être que tranquille? Et l'état le plus délicieux que l'on puisse imaginer, que devient-il après que la première vivacité du sentiment est consumée? Il devient un état tranquille, & c'est même le mieux qui puisse lui arriver.

Il n'y a personne qui, dans le cours de sa vie, n'ait quelques événemens heureux, des tems ou des momens agréables. Notre imagination les détache de tout ce qui les a précédés ou suivis; elle les rassemble, & se représente une vie qui en seroit tout composée: voilà ce qu'elle appellerait du nom de *bonheur*; voilà à quoi elle aspire, peut-être sans oser trop se l'avouer. Toujours est-il certain que tous les intervalles languissans qui, dans les situations les plus heureuses, sont & fort longs & en grand nombre, nous les regardons à-peu-près comme s'ils n'y devoient pas être. Ils y sont cependant, & en sont bien inséparables. Il n'y a point en Chymie d'esprit si vis qui n'ait beaucoup de stème; l'état le plus délicieux en a beaucoup aussi, beaucoup de tems insipide, qu'il faut tâcher de prendre en gré.

Souvent le *bonheur* dont on se fait l'idée, est trop composé & trop compliqué. Combien de choses, par exemple, seroient nécessaires pour celui d'un courtisan? Du crédit auprès des ministres, la faveur du roi, des établissemens considérables pour lui & pour ses enfans, de la fortune au jeu, des maîtresses fidèles, & qui flattassent sa vanité; enfin tout ce que peut lui représenter une imagination effrenée & insatiable. Cet homme-là ne pourroit être heureux qu'à trop grands frais, certainement la nature n'en fera pas la dépense.

Le *bonheur* que nous nous proposons sera toujours d'autant plus facile à obtenir, qu'il y entrera moins de choses différentes, & qu'elles feront moins indépendantes de nous. La machine sera plus simple, & en même tems plus sous notre main.

Si l'on est à-peu-près bien, il faut se croire tout-à-fait bien. Souvent on gâteroit tout pour attraper ce bien complet. Rien n'est si délicat ni si fragile qu'un état heureux; il faut craindre d'y toucher, même sous prétexte d'amélioration.

La plupart des changemens qu'un homme fait à son état, pour le rendre meilleur, augmentent la place qu'il tient dans le monde, son volume, pour ainsi dire; mais ce volume plus grand donne plus de prise au coup de la fortune. Un soldat qui va à la tranchée voudroit-il devenir un géant pour attraper plus de coups de mousquet? Celui qui veut être heureux, se réduit & se resserre autant qu'il est possible. Il a ces deux ca-

ractions,

raîtres, il change peu de place, & en tient peu.

Le plus grand secret pour le bonheur, c'est d'être bien avec soi. Naturellement tous les accidens fâcheux qui viennent du dehors, nous rejettent vers nous-mêmes, & il est bon d'y avoir une retraite agréable; mais elle ne peut l'être, si elle n'a pas été préparée par les mains de la vertu. Toute l'indulgence de l'amour-propre n'empêche point qu'on ne se reproche du moins une partie de ce qu'on a à se reprocher; & combien est-on encore troublé par le soin humiliant de se cacher aux autres, par la crainte d'être connu, par le chagrin inévitable de l'être? On se fuit, & avec raison; il n'y a que le vertueux qui puisse le voir & se reconnoître. Je ne dis pas qu'il rentre en lui-même pour s'admirer & pour s'applaudir; & le pourroit-il, quelque vertueux qu'il fût? Mais, comme on s'aime toujours assez, il suffit d'y pouvoir rentrer sans honte, pour y rentrer avec plaisir.

Il peut fort bien arriver que la vertu ne conduise ni à la richesse, ni à l'élevation, & qu'au contraire elle en exclue; ses ennemis ont de grands avantages sur elle par rapport à l'acquisition de ces sortes de biens. Il peut encore arriver que la gloire, la récompense la plus naturelle, lui manque; peut-être s'en privera-t-elle elle-même; du moins, en ne la recherchant pas, hasarderait-elle d'en être privée. Mais une récompense infaillible pour elle, c'est la satisfaction intérieure. Chaque devoir rempli en est payé dans le moment; on peut sans orgueil appeler à soi-même des injustices de la fortune: on s'en console par le témoignage légitime qu'on se rend de ne les avoir pas méritées; on trouve dans sa propre raison & dans sa droiture un plus grand fond de bonheur que les autres n'en attendent des caprices du hasard.

Il reste un souhait à faire sur une chose dont on n'est pas le maître, car nous n'avons parlé que de celles qui étoient en notre disposition; c'est d'être placé par la fortune dans une condition médiocre. Sans cela, & le bonheur & la vertu seroient trop en péril. C'est-là cette médiocrité si recommandée par les philosophes, si chantée par les poètes, & quelquefois si peu recherchée par eux tous.

Je conviens qu'il manque à ce bonheur une chose qui, selon les façons de penser communes, y seroit cependant bien nécessaire; il n'a nul éclat. L'heureux que nous supposons ne passeroit guères pour l'être, il n'auroit pas le plaisir d'être envié; il y a plus, pour être lui-même auroit-il de la peine à se croire heureux, faute de l'être cru par les autres; car leur jalousie sert à nous assurer de notre état, tant nos idées sont chancelantes sur tout, & ont besoin d'être appuyées. Mais enfin, pour peu que cet heureux se com-

pare à ceux que le vulgaire croit plus heureux que lui, il sentira facilement les avantages de sa situation; il se résoudra volontiers à jouir d'un bonheur modeste & ignoré, dont l'étalage n'insultera personne: ses plaisirs, comme ceux des amans discrets, seront assaisonnés du mystère.

Après tout cela, ce sage, ce vertueux, cet heureux est toujours un homme, il n'est point arrivé à un état inébranlable que la condition humaine ne comporte point; il peut tout perdre, & même par sa faute. Il conservera d'autant mieux sa sagesse ou sa vertu, qu'il s'y fierait moins; & son bonheur, qu'il s'en assurera moins. (*Œuvres de M. de Fontenelle.*)

Du bonheur national.

L'homme par sa nature est membre d'une communauté; considéré sous ce point de vue, l'individu cesse de paroître fait pour lui-même. Il doit sacrifier son bonheur, sa liberté; dès qu'ils sont incompatibles avec le bien de la société; il n'est qu'une portion d'un tout, & en cette qualité tout l'éloge que mérite sa vertu se réduit à cet éloge plus général que l'on fait d'un membre d'un corps quelconque, d'une partie d'un édifice, d'une pièce d'une machine, lorsqu'on dit qu'ils sont bien faits pour la place qu'ils occupent, & qu'ils produisent l'effet qu'ils doivent produire.

Si telle est la relation d'une partie à l'égard de son tout; si le bien public doit être le principal objet des individus, il est également vrai que le bonheur des individus est le grand objet de la société civile: car comment concevoir un public heureux, si ses membres considérés séparément ne le sont pas? Ainsi l'intérêt de la société & celui de ses membres se concilient naturellement. Si l'individu doit des égards au public, en retour de ces égards, il en reçoit le plus grand bonheur dont sa nature soit susceptible; le premier bien que le public puisse faire à ses membres, est de se les tenir fortement attachés. L'état le plus heureux est celui qui est le plus chéri par ses sujets; & les hommes les plus heureux sont ceux qui sont liés de cœur à une communauté qui offre sans cesse matière à leur zèle & à leur générosité, & une vaste carrière pour exercer tous leurs talens & leurs dispositions vertueuses.

Après avoir posé ces maximes générales, il nous reste la tâche la plus difficile, c'est d'en faire une application juste aux cas particuliers. Les nations diffèrent, quant à leur étendue, au nombre des habitans, à la richesse, & aussi quant aux arts qu'elles cultivent, & aux avantages qu'elles en tirent. Non-seulement ces différences influent sur les mœurs, mais, suivant notre manière de juger les choses, elles le disputent aux

mœurs mêmes, & constituent une prétendue félicité nationale indépendante de la vertu ; elles établissent, de nation à nation, des distinctions dont la vanité des peuples se repait, comme la vanité des particuliers se repait des distinctions qu'ils tirent de leurs richesses & de leurs dignités.

Si cette façon de mesurer le bonheur est fautive & pernicieuse à l'égard des particuliers, elle ne l'est pas moins à l'égard des nations. Le commerce, la richesse, l'étendue de territoire, les arts sont autant de moyens de conservation & de puissance, quand ils sont bien dirigés ; s'ils viennent à manquer en partie, la nation en est affoiblie : s'ils manquent entièrement, leur perte entraîneroit la ruine de la nation : ils tendent au maintien des sociétés, mais ils n'en constituent pas le bonheur. Ils peuvent par conséquent maintenir un peuple malheureux aussi bien qu'un peuple heureux. Ils remplissent un des objets de la société, mais ils ne répondent pas à tous ; & leur mérite se réduit à bien peu de choses, quand ils ne servent qu'à entretenir un peuple foible, servil & timide.

Les états vastes & puissans peuvent conquérir & soumettre les états foibles ; les nations policées & commerçantes ont plus de richesses, une plus grande variété d'arts que les nations grossières ; mais, dans ces divers états de choses, le bonheur des hommes n'en dépend pas moins des qualités de l'âme, de leur droiture, de leur activité, de leur courage. Si l'on considère l'état de société simplement comme une manière d'être à laquelle l'humanité est naturellement amenée par ses penchans, comme un état qui est estimable, parce qu'il est favorable à la conservation de l'espèce & propre à développer, à perfectionner les talens des individus, & à fournir matière à leurs vertus, pour jouir de ces avantages, il n'est pas nécessaire que les communautés s'agrandissent. Les nations qui possèdent ces avantages dans le plus haut degré, sont le plus souvent celles qui restent indépendantes & restreintes dans des limites étroites.

L'augmentation du nombre des hommes est sans doute un objet de la première importance : mais le moyen d'opérer cette augmentation n'est peut-être pas de régler les frontières d'un état ; de ce que la multiplication de l'espèce est une chose désirable, il ne s'ensuit pas qu'il faille, s'il étoit possible, en réunir la totalité sous un seul gouvernement. Nous admirons l'empire romain comme le modèle de la grandeur & de la gloire nationale : mais cette grandeur même fut fatale à la vertu & au bonheur des hommes ; elle se trouva incompatible avec les avantages dont cette nation conquérante jouissoit avant cette époque, du côté des mœurs & du gouvernement.

C'est la séparation des nations qui est le principe de leur émulation. L'assemblage de différens états ressemble à cet égard à une compagnie d'hommes ; c'est dans la diversité de leurs intérêts respectifs, dans la discussion des affaires qui se traitent entre eux sur un pied d'égalité, qu'ils trouvent à exercer leur raison & à signaler leur vertu. Dans tout état, les mesures qu'on prend pour la sûreté publique, sont une partie essentielle de la police nationale, & ces mesures sont toujours en raison de ce qu'on a à redouter du dehors. Athènes fut nécessaire à Sparte pour exercer sa vertu, comme l'acier est nécessaire pour tirer du feu d'un caillou ; si les différens états de la Grèce eussent été réunis sous un seul gouvernement, jamais on n'eût parlé des Epaminondas, des Thrasybule, des Lycorgue, des Solon.

Malgré les abus qui naissent quelquefois de l'indépendance & de l'opposition d'intérêts, si nous voulons réellement le bien de notre espèce, nous ne devons pas, tant qu'il subsiste à quelque vertu parmi les hommes, désirer qu'un seul établissement embrasse des milliers de citoyens qui pourroient en former plusieurs ; ni qu'un sénat, une seule puissance ou législature ou exécutrice réunisse dans ses mains une immensité d'affaires qui, partagées, suffiroient pour en occuper plusieurs, pour former plusieurs théâtres de gloire, & fournir à un plus grand nombre d'hommes l'occasion de déployer leurs talens.

Il n'est pas possible de donner une règle fixe & positive sur cet article ; mais il est constant que l'admiration que l'on a communément pour une domination sans bornes, est un préjugé funeste, & qu'il n'y a peut-être pas d'erreur plus directement contraire aux véritables intérêts du genre humain.

Souvent la mesure de l'étendue, désirable pour un état en particulier, doit être déterminée d'après la situation de ses voisins. Lorsque l'on se trouve plusieurs états contigus, il peut subsister entre eux une sorte d'égalité : de manière qu'ils se respectent & se considèrent mutuellement, & qu'ils conservent cette indépendance qui constitue la vie politique d'une nation.

Lorsque les royaumes d'Espagne furent réunis, & que les grands fiefs de France furent annexés à la couronne, il pouvoit être dangereux, pour les nations de la Grande-Bretagne, de rester séparées.

Il est vrai que les petites républiques de la Grèce, par leurs subdivisions & par l'équilibre établi entre elles, trouvoient l'objet des nations presque dans chaque village. Chaque petit district étoit une pépinière de grands hommes, & ce qui n'est aujourd'hui qu'un misérable coin dans un vaste empire, étoit alors le champ où la nature humaine se monstroît dans toute sa gloire.

Mais, dans l'Europe moderne, de parcelles républicaines sont comme des arbutus couverts par de hautes futaies; elles sont obscurcies par le voisinage d'états plus puissans; & la disproportion des forces les prive presque entièrement des avantages de la séparation. Leur condition est la même que celle du commerçant en Pologne: de tous les habitans, c'est le plus exposé & le moins considéré, parce qu'il n'est ni esclave ni maître.

D'un autre côté, les communautés indépendantes, quelque faibles qu'elles soient, ont de l'éloignement pour les incorporations, non-seulement lorsque ces incorporations sont présentées avec l'air de la supériorité & avec des conditions inégales, mais même lorsqu'elles n'entraînent rien de plus que l'admission de nouveaux membres à partager également la considération avec les anciens. Le citoyen n'a aucun intérêt à la réunion des royaumes; son importance diminue à proportion que l'état s'agrandit: mais cet agrandissement fournit aux hommes ambitieux un plus vaste champ de richesses & de pouvoir, en même tems qu'il leur rend le fardeau de l'administration moins pénible. Et voilà le principe des progrès ruineux des empires; voilà comment un peuple libre, sous la spécieuse apparence de voir accroître sa domination, se laisse à la fin atteler à un même joug avec les esclaves qu'il a vaincus.

Le prétendu désir d'augmenter les forces d'une nation n'est qu'un prétexte pour agrandir son territoire; & cet agrandissement, quand il excède certaines proportions, ne manque presque jamais de produire l'effet contraire.

Malgré l'avantage du nombre, malgré la supériorité des ressources relatives à la guerre, il n'est pas moins constant que c'est le caractère d'une nation qui fait sa véritable force & non sa richesse, ni la multitude d'hommes. Pourvu que vous ayez de quoi payer des soldats, constituer des forces, & fournir aux dépenses de la guerre, le courage décidera du succès: les positions d'un peuple timide sont d'une conquête facile; une multitude accessible à la frayeur se détruit elle-même: des fortifications qui ne sont pas défendues par la valeur, sont bientôt emportées d'assaut; il n'y a que l'homme brave qui soit réellement armé. La troupe qu'Agésilas avoit formée pour la défense de son pays, fut un rempart plus solide & plus durable que les murs de roc & de ciment dont les autres villes étoient fortifiées.

Ce seroit rendre un mauvais service à l'humanité, si on parvenoit à trouver un système de défense qui ne laissât rien à faire à la bravoure. Une des choses les plus sagement ordonnées, c'est que l'homme, en qualité d'être raisonnable, soit forcé, pour sa propre conservation, de faire usage de sa raison; c'est un bonheur pour lui, avec

l'amour qu'il a pour les distinctions, que sa considération personnelle dépende de son caractère; & c'est un bonheur pour les nations que l'intérêt de leur puissance & de leur sûreté les mette dans la nécessité d'entretenir le courage, & de cultiver les vertus des citoyens. Par-là elles trouvent le bonheur avec les fins extérieures qu'elles se proposent.

On regarde communément la paix & l'unanimité comme la principale bafe de la félicité publique; cependant la rivalité de communauté à communauté, & les agitations d'un peuple libre, sont les principes de la vie politique & la grande école des hommes. Comment concilier des maximes aussi opposées? Mais pourquoi chercher à les concilier? Que les hommes pacifiques fassent tous leurs efforts pour calmer les animosités, & ramener à l'unanimité les opinions opposées de leurs concitoyens; s'ils réussissent à prévenir des crimes, à réprimer des passions dangereuses, ils auront fait un grand bien. Mais rien, excepté la corruption ou la servitude, n'étouffera jamais les querelles & les débats entre d'honnêtes gens qui ont une égale part à l'administration de l'état.

En fait d'opinions, il est impossible de trouver, même dans la compagnie la plus choisie, une parfaite conformité de sentimens; & si, s'il en étoit autrement, que deviendrait la société? « Il semble, dit Plutarque, que le législateur de Sparte ait eu dessein de jeter des semences de discorde & de contestations parmi ses compatriotes: il a voulu que les bons citoyens eussent des occasions qui les missent aux prises; il regardoit l'émulation comme le foyer où s'enflammeroient leurs vertus; & l'on droit qu'il a redouté pour eux, comme une source capitale de corruption, cette complaisance qui nous fait soumettre sans examen nos opinions à celles des autres ».

On pense communément que la forme du gouvernement décide du bonheur ou du malheur des hommes. Les formes du gouvernement doivent nécessairement varier pour s'accommoder à l'étendue, aux moyens de subsistance, au caractère, aux mœurs des différentes nations. Il est des conjonctures où l'on peut laisser la multitude de gouverner elle-même; il en est d'autres où elle a besoin d'être restreinte étroitement. Dans quel-époque des anciens tems, il a pu se faire sans inconvénient que de tranquilles habitans d'un village fussent abandonnés aux lumières de leur raison, & aux conseils de leurs intentions droites & pures; mais des scélérats ne sont pas en sûreté dans leurs prisons; ils peuvent se battre avec les chaînes dont ils sont chargés. Il est donc impossible d'imaginer une forme de gouvernement qui convienne à toutes les situations différentes de l'espèce humaine. (*Essai sur l'esprit de la société civile, par Adam Ferguson.*)

Du bonheur public.

Avant que d'entrer en matière sur le *bonheur public*, il faut que nous nous entendions, le lecteur & moi. Le mot *bonheur* renferme deux conditions : la première, d'avoir en abondance ces biens dont la possession contribue le plus à l'aisance & aux commodités de la vie ; l'autre consiste à être exempt des maux. Ne fût-il question que de cette dernière condition, on pourroit sans contredit regarder comme heureux ici bas quiconque n'éprouveroit rien de toutes ces misères, tant spirituelles que corporelles, qui sont en ce monde l'apanage des enfans d'Adam. Ces misères attachées à l'humanité viennent de tant de maladies, de douleurs & d'incommodités qui peuvent altérer la santé du corps en troublant l'harmonie, & de la cherté, de la disette du nécessaire en fait d'alimens, de vêtemens & d'habitation ; & même en supposant le corps dans une exemption générale & absolue de tous maux, si l'âme ne jouit pas du même privilège, si elle n'est pas également exempte des maux qui lui sont propres, la condition de l'homme est toujours misérable. Qui ne sait que la perte de la liberté, les calomnies, les persécutions, les vexations, les craintes du déshonneur & des injustices, & mille autres sortes d'avertissemens, d'afflictions, ont malheureusement tant de pouvoir pour ronger, dévorer le cœur de l'homme qu'elles en font au moins la proie du chagrin, de la tristesse & de la mélancolie la plus profonde, si elles n'en viennent pas jusqu'à le plonger dans le désespoir ? Ainsi, qui que ce soit qui ait le double avantage de n'éprouver aucun mal, ni spirituel, ni corporel, je soutiens que, s'il fait le comprendre & en profiter, il trouve en lui-même le principal fondement du *bonheur* de l'homme. Je ne prétends pas pour cela que le plus grand des biens consiste à n'avoir aucun mal ; mais j'ose dire que c'est un bien que personne n'est en droit de se promettre, & que l'on ne peut jamais obtenir, dont néanmoins on s'occupe bien peu, & dont presque jamais on ne connoît le prix. Plusieurs philosophes ont établi que l'essence du *bonheur* que l'on peut espérer sur la terre, consiste dans la tranquillité de l'âme & du corps : il s'ensuit que le villageois le plus pauvre, le plus vil artisan qui possède en paix ces deux portions de son être, peut & doit raisonnablement se trouver heureux, & en rendre grâces à la divine providence.

Mais ce n'est pas ainsi que l'entend ordinairement le commun des hommes. Quoique chacun en particulier reconnoisse que l'exemption des maux est une condition préalablement nécessaire du *bonheur*, & qu'elle en fait la base, on n'en fait néanmoins que peu de cas, ou même point du tout. Nous ressemblons à ces curieux qui, en considérant des édifices, en admirant la structure &

routes les beautés, ne pensent pas même aux fondemens, qui y sont d'une si grande conséquence. C'est ainsi que nous attribuons la félicité de cette vie à l'abondance, à la possession & à la jouissance de beaucoup de biens, comme en étant l'unique cause, ou du moins la principale ; & ce que nous appelons *biens*, ce sont les richesses, les honneurs, l'autorité, les plaisirs. Tel est le palais que chacun veut se construire, à quelque prix & de quelque manière que ce soit ; l'on y passe toute sa vie, on y met toute son application, toutes ses peines : si l'on n'y réussit pas, on ne le desire pas moins, & l'on regarde ; on appelle *heureux* ceux qui, sans se donner tant de fatigues, en ont hérité de leurs ancêtres, qui le leur ont laissé tout bâti. On ne peut disconvenir que la possession de ces sortes de biens ne paroisse devoir rendre un homme heureux ; mais les possédant, le sera-t-il en effet ? L'expérience journalière démontre que non, parce qu'on ne les possède jamais purs & sans mélange d'autres maux. Pour posséder de gros biens & les conserver, pour soutenir le poids des charges & l'éclat des dignités, il faut qu'il en coûte des sueurs, des inquiétudes, des chagrins proportionnés de toute espèce ; & les plaisirs les plus flatteurs sont souvent achetés ou balancés par d'aussi grands déplaisirs : qu'on le demande aux princes, aux monarques mêmes, qui semblent aux yeux du vulgaire plus privilégiés que les autres hommes, & placés au faite de la félicité ? Qu'on leur demande s'ils passent toute leur vie sans peine & sans amertume, ils avoueront qu'ils n'en font pas exempts. Je n'en dis pas davantage, laissant ce sujet à la Rhétorique, qui peut y trouver abondamment de quoi s'exercer ; mais je ne puis passer sous silence une des folies la plus ordinaire des hommes. Quelque libérale que soit pour eux la divine providence, de quelques biens qu'elle les comble, elle n'éteint pas la soif insatiable de leurs desirs ; on en voit peu qui disent c'est assez, & qui ne portent pas envie à ceux qui ont plus de biens qu'eux. Voyez ces monarques, maîtres de tant d'états, à qui Dieu a assujéti tant de peuples ; sont-ils contents ? Remarquez tant de personnes élevées aux places les plus éminentes, s'il est un degré plus haut auquel elles puissent aspirer, tout ce qu'elles ont obtenu de prérogatives & de dignités ne leur paroît rien ; elles se fatiguent, se tourmentent pour un nouveau relief auquel elles ne parviendront peut-être jamais, & de leur inquiétude elles se font un supplice. Il arrive la même chose à quiconque travaille à amasser des richesses ; un désir est à peine assouvi, que, comme le rameau d'or de Virgile, il est remplacé par un autre ; mais on ne peut pas dire *heureux* un cœur où mille desirs se forment & se multiplient sans cesse, parce qu'il règne l'inquiétude, où n'est pas la tranquillité de l'âme, là ne peut se trouver la véritable félicité ; encore

moins pouvons-nous dire qu'elle se communique à cette portion du peuple, dont tout le partage est celui de la pauvreté, qui est toujours aux prises avec le besoin, & dont le sort est d'être sans cesse en proie à la misère, malgré les travaux, les fatigues qu'elle est contrainte de soutenir pour subsister; enfin, quand on parviendrait à jouir ici bas d'un bonheur complet en quelque sorte, on ne pourroit jamais s'en promettre une longue durée: bientôt les guerres, fléau si fatal au genre humain, les maladies épidémiques, la cherté, la disette des choses nécessaires à la vie, & mille autres misères naturelles & inévitables à l'humanité, y porteroient les plus tristes atteintes. Que faudroit-il de plus pour entraîner la balance & faire évanouir les prétentions de quiconque se flatteroit d'un bonheur solide, comme par un privilège spécial de la nature ou de la fortune?

Cela posé, qu'on ne se figure pas que par le *bonheur public* j'entende que dans un état, soit royaume ou république, tous les membres, tous les particuliers sans exception doivent ou puissent être heureux: il n'est point de gouvernement qui puisse garantir une grande partie du peuple des disgrâces de l'indigence, non plus que des afflictions, des douleurs que causent différentes infirmités; il n'en est point qui puisse empêcher les dissensions des familles, la fougue & l'emportement des passions auxquelles les particuliers sont sujets, ni les procès qui font vivre tant de ministres de la Justice, autant de sources de misères & de maux pour tous les membres d'un état: encore moins les grêles, les tremblements de terre, les inondations, les stérilités & les autres calamités publiques, & non pas même ces guerres sanglantes, si souvent suscitées par l'ambition insatiable des potentats. Il y aura toujours dans le monde des biens & des maux distribués par la volonté pleine de sagesse ou la permission toujours adorable de celui qui gouverne tout. Je n'entends conséquemment par *bonheur public* que la paix, la tranquillité dont un bon & sage prince s'étudie à faire jouir son peuple, en prévenant & écartant tous les désordres qu'il peut craindre, & en remédiant à ceux qui se sont introduits, en mettant non-seulement à couvert de toute insulte, mais en repos, la vie, l'honneur & les biens de ses sujets par son attention à faire rendre une exacte justice; en n'exigeant des tribus, des impôts qu'avec discrétion, content de recevoir la laine de ses brebis, sans vouloir en arracher la peau, & de plus, en procurant, en faisant à son peuple tout le bien qui est en son pouvoir. L'écriture nous fait la peinture de ce *bonheur* d'un état, soit républicain ou monarchie, lorsque, parlant du gouvernement de Salomon, elle dit « que le peuple de Juda & d'Israël étoit innombrable comme le sable de la mer, mangeant, buvant & vivant dans la joie, & que

chacun demouroit sous sa vigne ou sous son figuier, d'une extrémité du pays jusqu'à l'autre, pendant tout le règne de Salomon ». Nous retrouvons encore cette joie, cette vie heureuse des peuples, cette tranquillité des états bien distinctement exprimée dans les monnoies des anciens empereurs romains, qui ont fait passer à la postérité leurs noms glorieux, qui furent les délices de leur siècle & l'objet de l'admiration des siècles suivants, tels que *Titus, Trajan, Probus, Constantin le Grand*. On lit sur ces monnoies ces paroles: *félicité publique, bonheur des tems, félicité du siècle, tems heureux*; paroles qui renferment l'éloge le plus parfait que l'on pût faire de ces souverains: il est vrai que l'adulation l'a quelquefois étendu à de mauvais princes; mais les bons qui l'ont mérité, ont été pour leurs peuples des présens bien précieux de la providence, & qu'il seroit bien à souhaiter que tous ceux qui sont destinés à monter sur le trône, ou qui y sont déjà parvenus, eussent incessamment sous les yeux les vertus, les actions & le sage gouvernement de ces excellents princes, ainsi que des deux Antonins & d'Alexandre Sévère.

Belle étude à proposer à tout jeune prince destiné à tenir un jour, ou qui tient déjà les rênes du gouvernement, pour s'instruire à fond du grand art de régner, pour se couronner de gloire aux yeux de ses sujets, & rendre sa mémoire immortelle: car, lire les histoires pêle-mêle & sans choix, seroit un moyen bien peu sûr, & qui, loin de profiter, pourroit n'avoir d'autre effet que de gâter un prince qui seroit naturellement bon, supposé qu'il y en eût qui, étant une fois sur le trône, daignât donner quelque tems à la lecture, dans la vue de se former davantage. Faut de faire le bon choix que je demande, un prince, un monarque court risque de se faire des règles du gouvernement sur de très-mauvais modèles; il y apprendra l'art de conduire des manœuvres, des intrigues, de manquer à sa parole en éludant la foi des traités, de se permettre à l'égard de ses peuples tout ce qui lui plaira, & de satisfaire en tout ses volontés, parce qu'il aura gravé dans son esprit les exemples des autres princes, comme lui, qui en auront fait autant. Tous les politiques s'accordent à combler l'historien Tacite de leurs éloges; mais quel magasin où le poison se trouve pêle-mêle avec les remèdes! Il seroit bien plus à propos qu'on ne mit dans les mains des princes que les vies de ceux qui ont été les meilleurs, je veux dire de ceux qui se sont rendus célèbres par leurs vertus, par la douceur de leur gouvernement, & leur affection, leur amour pour leurs peuples; de ceux en un mot aux actions desquels on reconnoît qu'ils n'avoient d'autre but que ce qui fait l'objet principal de la bonne & saine politique, qui consiste à rendre ses peuples heureux. Xénophon qui nous a donné la vie du grand Cytus, a très-bien dépeint sa

valeur & son courage dans ses exploits militaires, la sagesse dans la conduite & l'exécution de ses desseins, sa magnanimité, sa libéralité, sa frugalité & toutes ses éminentes qualités; mais il s'est sur-tout appliqué à représenter cette affection, cet amour tendre qu'il avoit pour ses peuples, & l'amour que ses peuples avoient pour lui par retour la confiance qu'ils y mettoient, au point qu'ils le regardoient moins comme leur maître & leur souverain, que comme leur protecteur & leur père. Quand Xénophon n'auroit représenté ce monarque que comme il devoit être, ce portrait eût si beau, qu'il n'eût aucun prince qui ne doive en être enchanté. Pline le jeune a peint l'empereur Trajan tel qu'il fut, & a présenté un bel exemple à tous les princes qui aspirent à la véritable gloire. M. de Fénelon, dans son ingénieux roman, a caractérisé de méchants souverains pour en inspirer de l'horreur, & des bons pour engager leurs successeurs à les imiter.

Toute la sollicitude des bons princes doit être de procurer le bonheur public.

Il ne me seroit pas difficile de faire ici parade d'érudition, tant ancienne que moderne : je pourrois m'autoriser des textes des divines Ecritures, citer grand nombre de philosophes & d'écrivains de tous les tems, qui rois, à l'exception de quelques disciples de Michiavel, enseignent & prouvent, de la manière la plus forte, que c'est le propre des bons & sages princes, leur emploi, leur ministère, d'avoir un soin continuel du bien public, en procurant à leur peuple tout le bonheur possible, en ce monde, vrai séjour de toute sorte de maux, d'erreurs & du déverglement des passions; mais, laissant cet étalage à faire à d'autres, je dirai seulement que, si les princes daignent faire tant soit peu de réflexion sur la charge qui leur est imposée, ils comprendroient d'eux-mêmes quelle a été l'idée, l'intention de Dieu & l'institution de la nature en leur confiant le gouvernement des peuples; ils comprendroient, dis-je, que ç'a été pour procurer le bonheur de leurs sujets, & non pour en faire le malheur, comme ces tyrans dont la férocité, la barbarie ne peuvent que faire horreur à tous les princes d'aujourd'hui. On conçoit aisément que, si les hommes se sont accordés à se donner un maître, à se soumettre à un chef, ce n'est que pour leur propre bien. C'est sous cette condition qu'ont été élus les premiers princes, les premiers rois, & d'eux, elle a passé tacitement à leurs successeurs. Il y a même eu plusieurs souverains célèbres dans les histoires par la gloire que leurs vertus leur ont acquise, qui l'ont reconnue par des actes publics; & ce qui montre que c'est la voix de la nature qui se fait entendre, que c'en est une loi des plus sacrées, c'est que, chez tous les peuples que nous appelons *barbares*, ceux qui

les gouvernent n'ignorent pas que le devoir de leur place est de les défendre, de bien traiter leurs sujets, & de faire en tout le bien & l'avantage de l'état; & plus forte raison devra le faire & s'y sentir obligé un prince chrétien, qui fait profession de suivre une loi qui eût toute de charité, une loi qui défend de faire du mal, & qui ordonne de faire du bien à tous, même aux ennemis, & qui dit aux princes : « faites aux hommes tout ce que vous désirez qu'ils fassent pour vous ». Que faudroit-il de plus pour démontrer que c'est un devoir de justice imposé par la nature même, que le prince aime ses sujets, & leur fasse tout le bien qu'il peut, par le retour, au moins de tous les avantages qu'il tire de leurs services & de leurs contributions pour sa magnificence, sa satisfaction & ses plaisirs.

Il s'ensuit que, si jamais un souverain s'imaginoit n'être redevable de rien à son peuple, qui fait tant pour lui, ce seroit de sa part une erreur blâmable, très dangereuse, & le comble de l'orgueil. Les sujets doivent leur service au prince; ils lui doivent des subsides pris de leur bien & de leur industrie, pour fournir à ses dépenses, & soutenir l'éclat de sa dignité; mais, par une convention tacite entre les sujets & le prince, il se trouve à son tour chargé de différents devoirs, comme de défendre, s'il le peut, son peuple de ses ennemis, ou du moins de bannir de ses états les injustices, les insultes & les vexations; il est établi pour rendre ou faire rendre justice à tous ses sujets, aux plus petits comme aux plus grands. Parmi ses obligations, un bon prince reconnoît celle d'employer toutes les forces, toutes les ressources, non-seulement pour épargner à son peuple les maux, les afflictions, les détresses & les troubles qui lui peuvent arriver, mais encore pour lui ménager, lui procurer tous les biens & les avantages qui peuvent être en son pouvoir. C'est par-là que de bons princes ont acquis les noms glorieux de *pères* ou de *pères du peuple*. Les brebis sont d'un grand avantage pour le berger, on ne l'ignore pas; mais que ne lui pas aussi le berger pour le bien de ses brebis? de quel avantage n'est-il pas pour elles? avec quel ardeur ne les garant-il pas de tout ce qui peut leur nuire? quel soin n'a-t-il pas de leur procurer de bons pâturages, & tout ce qui peut contribuer à leur bien-être? en un mot, il les choisit, les ménage comme son unique ressource & son trésor; les sujets ne sont pas moins pour leur prince, ils ne lui sont pas moins utiles. Ne seroit ce donc pas une étroite obligation pour le prince d'avoir pour eux les sentimens d'une tendre affection, & de leur procurer tout le bien qui lui est possible? A l'égard des pères, qu'ils aient ordinairement le plus grand empressement à faire le bien de leurs enfans & à les avancer, le plus souvent ils n'en attendent aucune récompense, & ils ne doivent pas se trouver dans le cas d'en

avoir besoin, si ce n'est peut-être dans leur vieillesse; mais les sujets fournissent continuellement au bien, à l'avantage d'un prince, & le font ce qu'il est. La justice veut donc qu'il s'intéresse pour eux à son tour, & qu'il leur rende la pareille par son amour & par ses bienfaits. Malheur au souverain qui achèteroit sa félicité par l'infortune de ceux qui la lui procurent! ce seroit un monstre couronné.

D'ailleurs, il n'est point de prince insensible à la gloire, & qui n'aime à en acquiescer: c'est un desir naturel à l'homme, & plus on a d'esprit, plus on en est susceptible, parce qu'on comprend davantage ce c'est non point un bien imaginaire, mais un bien réel, de jouir d'une réputation distinguée, de passer pour vertueux, d'être à l'abri du blâme, & de ne mériter que des louanges. Or, il n'est point de gloire plus sûre, plus flatteuse pour un prince, ni qui l'honore davantage, que de bien gouverner ses peuples, de se proposer & de savoir les rendre heureux: c'est leur première obligation & le plus bel ornement de leur couronne. Si l'on considère la gloire des conquérans, quel qu'en soit l'éclat, on pourra y trouver bien des ombres; souvent ou elle est sans justice, ou du moins on ne peut l'acquiescer qu'au prix de beaucoup de sang & des larmes de ses sujets, aussi bien que des ennemis; sur-tout si on contraint ses sujets à prodiguer leurs vies pour des guerres entreprises plus par fantaisie, par caprice, que par nécessité, & que l'on dépouille un grand pays pour l'augmenter de peu de chose. Le sage empereur Antonin, surnommé *le pieux*, disoit « qu'il valoit mieux conserver un citoyen que de tuer mille ennemis ». La vraie gloire ne tient point compte à un souverain de sa magnificence, du nombre & du bon état de ses troupes, ni de la somptuosité de ses palais, s'il faut que, pour en faire les frais, il dépouille ses sujets, & les rende misérables. Trop souvent abusé par une fausse opinion, on prodigue des titres glorieux à tel qui se trouve avoir fait précisément tout ce qu'il faut pour les moins mériter. C'est spécialement dans les épitaphes que l'on en fait l'observation; mais, si c'est à juste titre qu'un prince est surnommé *l'ami de son peuple*, le bienfaiteur de ses sujets, la censure est réduite au silence, parce qu'en effet un tel prince fait les délices de son peuple. On a vu dans Rome payenne le trône occupé par un monstre, qui avoit pour principe cette maxime de tyran: « Il n'importe qu'ils me haïssent, pourvu qu'ils me craignent ». Grâces à l'évangile, il n'est aucun des princes qui en sont à présent profession, qui s'embarassât peu de la haine de ses sujets, ou qui la méprisât; que dis-je? il n'en est aucun qui ne desirât de tout son cœur d'en être aimé, & s'ils veulent être craints, ce n'est que des méchants. Cependant, est-il bien vrai que tous les princes chrétiens connoissent bien la vraie manière de se

faire aimer de leurs sujets; S'ils la savent, s'acquiescent-ils à la pratiquer? Je ne crois pas qu'il puisse y avoir de plus grand plaisir pour un souverain, qui n'a d'autre objet que de plaire à son peuple, & de lui faire du bien, & qui fait en gagner l'amour; de tels succès sont adorés, point ainsi dire: qu'ils se montrent en public, tout le peuple accourt en foule pour les voir avec des démonstrations de joie, & vient leur offrir les hommages d'un cœur reconnaissant; ces hommages bien plus flatteurs que tout l'éclat du plus pompeux appareil. Voici notre père, s'écrie-t-on de toutes parts, voici celui qui prend soin de nous, qui veille à notre conservation; ainsi mille bouches à la fois lui donnent des bénédictions, & sont pour sa prospérité des vœux dictés par le sentiment d'un amour pur & sans fard. Veut-on donc savoir au juste quel est le mérite d'un prince? au-lieu de s'en rapporter à ses panegyristes, il ne faut que consulter ses peuples: leur amour & leurs louanges en font le panegyrique le plus solide que l'on puisse désirer. Je ne parle point ici des jugemens que peuvent porter des censeurs caustiques & méchants, parce que, même en reconnaissant le mérite d'un bon prince, & ne pouvant lui refuser leur estime, ils ne peuvent l'aimer, comme étant trop en opposition avec leur méchanceté.

Couvéquemment il seroit bien à désirer que, lorsqu'on est proposé à l'éducation d'un jeune prince, né pour le trône, sentit fortement & lui inculquât de même cette maxime si importante, que ce qui fait plus d'honneur à un souverain, ce qui chauffe davantage l'éclat de son mérite & de sa gloire, c'est son amour pour ses peuples, & son inclination constante à faire, autant qu'il le peut, du bien à chacun, selon sa condition; que c'est pour cela que Dieu l'a mis au monde & l'a destiné à monter sur le trône; qu'avec ces sentimens & cette conduite, plusieurs de ses prédécesseurs se sont acquis beaucoup de gloire; que c'est par ce trait que les princes ont plus de ressemblance avec Dieu, qui prend plaisir à être appelé *l'ami des hommes*, & qui nous fait éprouver en tant de manières les effets de sa bienfaisance & de sa libéralité. Que le gouverneur d'un prince soit bien pénétré de ces principes, s'il fait bien les inspirer à son élève & les graver dans son esprit, il pourra en espérer de bons fruits un jour, pourvu que son élève ne soit pas un de ces caractères durs & inaccessibles à toute bonne impression. Il seroit bon de répandre dans les appartemens des jeunes princes des inscriptions où se litoient les obligations, les devoirs de ceux qui sont destinés au gouvernement des peuples; que ces inscriptions fussent réduites en forme d'axiomes & de sentences bien choisies, & que de temps en temps on prit soin de les leur inculquer. Ces sortes de tapisseries ne donneroient point une idée de magnificence; mais, sans faire

un bel ornement pour l'appartement, elles pourroient en faire un très précieux pour le prince même, en lui donnant celui d'un mérite réel & solide. Philippe, roi de Macédoine, tenoit à ses gages un officier qui tous les jours, avant qu'il donnât audience, lui disoit : « Philippe, souviens-toi que tu es mortel. Sur-tout il faudroit écrire ces lettres d'or que la souveraineté n'a point été imaginée pour le seul avantage du souverain, mais principalement pour faire le bien de la république, en procurant la félicité des peuples qui lui sont soumis ; & que par conséquent le vrai prince, le souverain qui honore véritablement le rang suprême, est celui qui n'a point d'autre ambition que de rendre son peuple heureux, en fait & en prend les moyens. Il faut ici bien prendre garde de ne pas réduire le devoir du prince à ne faire que maintenir la justice, ce seroit le renfermer dans des bornes trop étroites : il est certain que c'est là une des plus importantes obligations qu'on ait jamais pu lui inculquer ; mais la maxime générale est de faire le bonheur du peuple par tous les moyens qui sont en son pouvoir, & l'exacte & fidèle administration de la justice entre dans le nombre des moyens nécessaires. Le comte Fulvio Paciani, célèbre jurisconsulte de Modène, a réduit dans son petit traité toute la quintessence du caractère d'un bon prince à un seul point, qui est de faire son possible pour traiter ses sujets de la même manière dont il voudroit que le traitât un autre prince dont il seroit dépendant. Cette maxime est excellente, & plus à Dieu que les princes l'eussent bien gravée dans leur cœur : cela n'est pas difficile à quiconque a passé de l'état de simple particulier au rang suprême ; mais il y a beaucoup de difficultés pour quiconque se trouve prince & souverain en naissant, parce qu'il n'a jamais appris à obéir, & n'a pu s'avoit lui-même ce qu'un peuple a droit de désirer raisonnablement de celui qui le gouverne.

Me demanderoit-on quels sont ces desirs que les peuples ont droit de former, & qui sont fondés sur la justice ? c'est que le prince ait sur eux toute autorité, mais que lui-même soit soumis à celles de la loi de la nature, du droit des gens, & sur-tout à celle de l'évangile, qu'il ait une puissance absolue pour faire du bien, & les mains liées s'il vouloir faire du mal ; qu'il se ressouvienne toujours qu'il est, non le maître, mais le père de son peuple ; qu'il n'oublie jamais qu'il a été choisi par la divine providence pour faire par sa sagesse, sa modération & son attention continuelle, le bonheur d'un si grand nombre de sujets, & non qu'elle ait eu en vue d'en faire des misérables & de vils esclaves pour flatter l'orgueil d'un seul homme, pour servir ses caprices & fournir à ses plaisirs ; qu'enfin sa plus grande sollicitude soit d'établir de bons réglemens pour le plus grand bien de ses peuples, parce qu'en effet la gloire d'un prince est d'oublier en

quelque sorte ses propres intérêts, & de les consacrer au bien public. C'est une chose étonnante, disoit l'empereur Sigismond, qu'ordinairement tout homme refuse d'exercer un art qu'il n'a point appris, & que personne ne refuse la charge de commander à tout un peuple, même sans avoir jamais pris aucune connoissance, aucune leçon d'un si grand art, qui cependant est le plus difficile de tous. Au reste, heureux les peuples qui se trouvent avoir un bon prince qui les aime, pour ainsi dire, plus que lui-même ; c'est un grand présent que leur a fait la providence. Ainsi l'a reconnu Pline le jeune, lorsque dans son panegyrique de Trajan il s'écrioit : « Quel présent plus magnifique, plus précieux Dieu peut-il faire aux hommes que de leur donner un prince sage, vertueux, & qui lui soit comme semblable » ? J'applique ici au vrai Dieu ce que Pline entendoit de ses fausses divinités. Saint Augustin a reconnu de même que c'est un effet singulier de la miséricorde divine d'avoir de bons princes, parce que c'est de là que dépend le bonheur du monde, & ce bienfait si précieux impose une étroite obligation d'en rendre à Dieu de continuelles actions de grâces ; mais s'il en est autrement, on n'a d'autre parti à prendre que de se soumettre à sa volonté. C'est encore le conseil que nous donne Tacite, qui dit « que l'on doit désirer de bons princes, & supporter les mauvais ». D'ailleurs, lorsqu'un prince n'aime point ses sujets, qu'il les méprise au contraire, & que loin d'avoir pour eux des égards & de la compassion, il les traite non comme ses enfans, mais comme s'ils étoient ses esclaves, il ne peut empêcher qu'on ne murmure en secret contre lui, quelquefois même en public, qu'on ne desire de voir la fin de son règne, & qu'on ne regarde son gouvernement comme un fléau de Dieu & un châtement de sa justice. Un bon prince ne se contente pas de régner à l'extérieur sur ses sujets, il veut & doit encore régner dans leurs cœurs par leur amour ; s'il ne s'en met point en peine, ou qu'il le méprise même, ce qui est bien plus odieux, c'est une preuve qu'il ne fait pas discerner ce qui est honorable aux souverains, & ce qui fait leur véritable gloire.

Il est aussi du devoir des ministres des princes de procurer le bonheur public.

C'est un aveu désagréable, auquel on ne peut néanmoins se refuser, qu'ordinairement les princes n'ont ni le tems ni la volonté de feuilleter des livres pour y apprendre la science du gouvernement ; il faudroit donc du moins que leurs ministres en connussent les maximes principales pour les leur inspirer à propos. Si un prince n'a fait dans sa jeunesse aucune étude, on s'il a oublié les bonnes instructions qu'on lui a données, un sage & fidèle ministre peut lui prêter le secours

des leçons

cours de ses lumières; je dis plus, il le doit pour répondre à la confiance de celui qui l'honore jusqu'à prendre ses avis, en lui suggérant tout ce qui peut tourner davantage à sa gloire. Or, quel acte plus louable peut-on conseiller à un souverain que celui de délivrer son peuple des maux qu'il éprouve, & de le combler de biens? C'est là ce qui fait la félicité publique. Dans tous les pays & dans tous les tems on a vu des hommes élevés par leur mérite ou par des coups de la fortune, jusqu'à devenir ministres d'état; mais qui, ayant le cœur rempli de leur amour propre, ou si l'on veut, de leur intérêt, n'ont regardé leur élévation que comme une voie que Dieu leur avoit ouverte pour enrichir & élever leur famille; c'est en effet là comme le centre auquel ont été fe reporter toutes les lignes de leur conduite. Il est question, s'est-on dit, de tirer de cette place le plus d'avantages qu'on pourra. Afin de se maintenir dans la faveur du prince, & de n'en éprouver aucun déchet, il faut bien se garder de le contredire jamais en rien; il faut au contraire flatter ses volontés & encafer ses idées. En se proposant ainsi par préférence son propre avantage, il arrive ordinairement que ces personnes ne portent point leurs vues, ne font point animées d'un vrai zèle pour faire cesser certains abus, certains désordres publics; encore moins pensent-elles à travailler efficacement pour le bien général, qui leur importe bien peu: & Dieu veuille que de fausses idées, de mauvaises manœuvres, dirigées par leur intérêt ou par quelque autre passion, n'entrent point dans les jugemens qu'ils portent, les conseils qu'ils donnent, & spécialement dans l'administration des finances, tant du prince que de l'état même. Néanmoins, dans tous les tems & dans tous les lieux, il s'en est trouvé beaucoup d'autres qui, choisis pour occuper les premières places de l'état, ont bien profité des avantages légitimes de leur élévation, mais qui ont tourné principalement leurs vues au service du prince & à l'avantage de la république; deux objets qui s'accordent & s'unissent très-bien ensemble, à moins que le prince ne les sépare. De tels officiers sont attentifs à tout ce qui peut tourner à l'avantage public, soit en retranchant les abus & les désordres qui se font introduits peu-à-peu, soit en mettant le commerce sur un meilleur pied, en faisant res fleurir les anciens arts, & en en introduisant de nouveaux qui sont utiles; sans cesse ils sont occupés de ce qui peut faire de l'honneur au prince & du profit à leur pays. Ce qui rend & rendra à jamais recommandable la mémoire de Louis XIV, ce n'est pas d'avoir fait des conquêtes & d'avoir beaucoup étendu son royaume, on pourroit lui disputer quelque chose sur ces deux points; & à tout bien examiner, sa gloire ne seroit pas absolument pure; mais les arts qu'il a relevés & portés si haut, les lettres, les sciences, qu'il a fa-

Encyclopédie. Logique, Méthaphysique & Morale.

vorisées, animées & le commerce, où il a mis tant d'activité, de chaleur; les hôpitaux qu'il a fondés, les écoles de génie qu'il a établies pour la guerre & pour la marine, & tant d'inventions & de découvertes utiles au bien de son royaume, ou propres à en relever le lustre, voilà ce qui l'honore, ce qui immortalise sa gloire. Heureux ce prince, d'avoir eu dans son conseil le beau génie de Colbert, & de beaucoup d'autres hommes de talens supérieurs & d'un goût exquis, qui tous ne cherchoient que le bien, & n'y préféreroient que le mieux; hommes admirables & bien à désirer par-tout. Ceci n'est cependant rien encore en comparaison de ce qu'a fait Pierre-le-Grand, empereur de Moscovie. Ordinairement les autres princes, en succédant à leurs pères, trouvent que l'état dont ils héritent est à la vérité comme un beau jardin, mais où il manque beaucoup de choses. Pierre Alexiovitz ne trouva son empire que comme un désert affreux, & il en fit comme un jardin magnifique, quoique non cultivé encore dans toutes ses parties. Il fallloit un aussi grand génie que le sien pour une si vaste entreprisse, à laquelle ne lui servirent pas peu les lumières & les instructions de beaucoup de savans, de politiques & de négocians étrangers qu'il consulta, & dont il emmena plusieurs avec lui en Russie.

Il est aisé de trouver dans les républiques bien réglées des hommes animés d'un vrai zèle pour le bien public; encore quelquefois en est-il qui, sous prétexte du bien public, ne visent qu'à leur intérêt particulier. On peut aussi voir, & plus facilement dans les monarchies, des ministres qui se proposent passablement l'avantage du prince, beaucoup le leur, & point du tout celui du peuple. Que de maux dans le monde par le dérèglement de l'amour propre! Mais on comprend assez qu'on ne peut jamais avoir rien de bon & dont on puisse faire aucun cas en fait de ministres, quand on n'aura que de ces hommes à qui il importe peu que le peuple souffre, & qui ne se mettent point en peine de suggérer au prince les moyens de remédier à ses maux; qui ne songent qu'à faire leurs affaires, ne s'embarassent pas d'améliorer celles de l'état, sans penser que le bien public, le bien même des particuliers fait le bien du prince. Ils feront, je le veux, grands politiques, grands juriconsultes, & grands maîtres en tout ce qu'on appelle raffinement, artifice & tours de cabinets; mais s'ils négligent de guérir ou de diminuer du moins les maux de la république, & d'en faire le bien, ils n'auront aucun titre pour avoir droit aux éloges du public, qu'ils ne mériteront pas, n'étant ni nés ni faits pour lui. J'ai dit une république, & il seroit à souhaiter que chacun eût pour principe ce qui fait une vérité bien certaine; savoir, que lorsqu'un état est gouverné par un prince, le peuple forme toujours une société qui doit se régir

bligue, dont le prince est lui-même le chef, & dont les sujets sont les membres : Les membres comme le chef doivent sans doute contribuer autant qu'ils le peuvent au bien & à la félicité publique. Le prince le doit plus que les autres sans comparaison ; mais s'il oublie à cet égard le devoir de sa charge, les autres ne doivent pas pour cela le dispenser de s'occuper de l'intérêt commun, & de faire tout ce qui peut y contribuer, persuadés qu'il n'est point d'éloge qui puisse égaler le mérite de quiconque fait se mettre au-dessus de son amour propre jusqu'à diriger toutes ses vues au bien des autres & à l'avantage de toute la société préférablement au sien. Or, à plus forte raison les ministres d'état sont obligés d'en faire leur objet principal, eux sur qui porte, après le prince, tout le poids du gouvernement, & qui en sont comme les pivots. Ce n'est pas assez pour eux d'en empêcher la chute & la ruine entière, & de donner uniquement leur attention aux affaires civiles & criminelles, d'avoir soin que la justice soit exactement rendue aux particuliers, & que les crimes soient punis ; c'est-là la fonction d'un simple juge : un bon, un vrai ministre d'état doit avoir des vues bien plus grandes, & prendre un vol bien plus élevé ; il doit avoir à cœur de porter & d'aider le prince à mettre, autant qu'il le peut, son peuple en bon état, & à le rendre heureux : trop souvent distraits sur ce sujet, les princes n'y pensent point du tout ; c'est donc à leur défaut, à ceux qu'ils ont choisis pour se décharger sur eux d'une partie du fardeau du gouvernement, pour le servir de leurs lumières, non seulement afin de connoître au juste les différents partis qu'il faut prendre dans les différentes circonstances, mais encore pour former le système & le plan le plus sûr dans les affaires & l'administration de l'état pour le suivre dans la pratique, tant à l'avantage de leurs sujets qu'à leur propre avantage. Heureux le prince qui a d'habiles ministres ainsi zélés pour la gloire de leur souverain & pour le bien public ! plus heureux encore s'il sait en goûter les avis, & ne s'imaginer pas en savoir plus qu'eux. Ordinairement il y a plus de sûreté & de maturité dans le sentiment de plusieurs personnes sages & qui ont de l'expérience dans les affaires, que dans la manière de penser d'un seul.

J'ai dit qu'il est différentes causes de l'ignorance où sont plusieurs princes, de ce qui pourroit illustrer leur règne & rendre leurs sujets heureux. Il n'est que trop vrai qu'on a vu quelquefois dans le ministère des hommes fort peu au fait de cette politique qui apprend l'art de porter sûrement les coups & de les parer, ainsi que toute l'adresse & le raffinement des cabinets ; des hommes trop peu initiés du gouvernement économique d'un état pour le rendre plus florissant, je veux dire plus riche, mieux réglé, plus exempt de vices & plus policé, plus civilisé, plus peuplé, ce qui fait

le bonheur public dont je parle. On peut acquiescer cette science par une méditation sérieuse, jointe à un vrai zèle & à un ardent désir de faire le bien public ; mais on y parviendra encore plus facilement par la connoissance des histoires, des législateurs anciens & modernes, & de tous les grands hommes qui, dans les différents pays, ont tenu les rênes du gouvernement : que dis-je ? il est un moyen pour cela bien plus sûr, bien plus efficace, c'est celui de quiconque voit par lui-même beaucoup de pays & examine les mœurs, la police, les usages des diverses nations. Il seroit bien bon en effet qu'une personne d'un jugement sûr, d'un discernement exact & étendu, capable par conséquent de distinguer le bien du mal, & le mieux du bien, pût parcourir les états les plus policés de l'Europe pour faire des observations sur tout ce qu'il y a d'utile, sur ce que l'industrie, l'art & le génie ont produit & produisent tous les jours en tant de villes célèbres, sur les progrès qu'on y fait tant de différents arts qu'on y cultive avec le plus grand succès, & l'utilité que le public en retire, sur le commerce & la manière dont il le fait, sur les découvertes de la chirurgie, sur les inventions de la mécanique, enfin sur tant de belles manufactures si avantageuses, ou même nécessaires aux lieux où elles sont établies, & remporter ensuite chez soi une ample provision de connoissances dont on pourroit faire un grand usage au profit de sa patrie. C'est ainsi que conduit par son vaste génie l'empereur des Russies, dont j'ai parlé, alla faire lui-même ces recherches & cette étude dans les villes les plus commerçantes de la chrétienté, & attira eussent chez lui, par les plus grandes récompenses, tout ce qu'il put gagner d'hommes capables de défricher, pour ainsi dire, ses vastes états, & de les polir du moins en quelques parties. Or, si les ministres n'ont pas cherché à s'instruire eux-mêmes par le moyen que je viens de proposer, il ne faut pas espérer que le système du gouvernement prenne jamais une meilleure forme. Quoique, grâces à Dieu, nous vivions en des tems où règne la tranquillité, la politesse & l'union entre les chrétiens, & que les princes qui nous gouvernent fassent de la clémence leur qualité favorite, il reste encore d'autres sortes de biens que l'on pourroit faire aux peuples, & que faute de connoître, ou par pure négligence, on ne leur ménage pas.

De l'éducation qu'il faut donner aux jeunes gens pour les rendre propres à remplir les charges publiques.

Avant que de traiter ce sujet, j'ai à proposer quelques réflexions auxquelles je ne puis me résister, & que je ne donnerai néanmoins qu'avec peines comprenant mieux que jamais qu'autant qu'il est facile de former des desirs, autant il est difficile,

pour ne pas dire impossible, de les voir mettre à exécution. Après tout cependant, quel inconvénient y auroit-il à présenter encore une idée qui peut beaucoup contribuer au bien public ? On vient de voir un léger crayon du portrait & des qualités que doivent avoir ceux que la providence a faits les ministres d'un prince pour travailler sous ses ordres au bien public, & conjointement avec lui ; mais de tels hommes ne sont pas formés tout d'un coup ; ils n'ont pas tout d'un coup tous les talents nécessaires pour l'administration de la justice & pour le gouvernement, tant politique qu'économique d'un royaume ; il faut au contraire beaucoup d'application, de travail pour y réussir : de là l'attention, le soin que le prince ou la république devrait avoir de former des hommes qui fussent capables de remplir un jour les charges, les dignités & les offices publics, de manière qu'en y faisant honneur au prince & à l'état, ils fissent aussi le bien des particuliers. Le jardinier prudent nourrit de jeunes plantes pour les transplanter & les substituer à tems à la place de celles qui sont vieilles & près de manquer. Autant il vaudroit & seroit nécessaire même que dans le point de vue que je propose, on choisit des sujets par-tout & dans toutes les conditions. Il arrive souvent à tous les princes d'être dans le cas de chercher des hommes tout formés & propres à occuper les charges & les emplois, les uns du barreau, les autres de leur cabinet, ou pour en faire des secrétaires, d'état, des ambassadeurs, ou des officiers dans de commerce. Se plaindrait-on de ne trouver aucun homme de mérite dans son propre pays ? En ce cas, si les particuliers sont blâmables de n'avoir ni su ni voulu cultiver leur esprit, le prince ne le sera pas moins de n'avoir pas pris soin de fournir à la jeunesse de ses états les moyens & les encouragemens qui l'auroient mise à même de prendre de bonnes connoissances relatives au ministère public, ou des principes de jurisprudence, ou des idées des fonctions des secrétaires, &c. &c. Sans aucun efflu, sans s'être même beaucoup exercé, il n'est pas possible communément aux génies des hommes de se former aux grandes choses, telles que sont les affaires dont s'occupe le gouvernement public ; & si la jeunesse, naturellement dissipée, ne fait pas d'elle-même entrer dans cette carrière, il sera bien glorieux & aussi profitable au prince même d'employer son zèle à en procurer l'éducation, en s'appliquant en même tems à la garantir de la contagion des vices, & à l'animer à acquiescer la capacité nécessaire pour exercer les emplois importants du gouvernement.

On conçoit aisément qu'il est conséquemment à-propos que le prince accorde la protection aux collèges, aux séminaires & écoles destinées à élever la jeunesse de toutes les conditions, des nobles, des bourgeois & du simple peuple. Il

faudroit être aveugle pour ne pas reconnoître combien est louable & avantageux dans toutes les provinces & dans toutes les villes, l'établissement de ces maisons fondées pour l'éducation des jeunes gens. C'est-là l'âge où l'homme est exposé à de plus grands dangers ; la fougue des passions, le défaut de prudence & d'expérience concourent à jeter dans le dérèglement, le desir & l'amour des plaisirs ne permettant pas de rien voir qu'on y puisse préférer. Or, si la jeune noblesse est gardée & tenue loin des occasions séduisantes, des mauvaises compagnies, & des exemples pernicieux du siècle ; si de plus on lui fait prendre des principes de religion & de piété, & qu'elle ne soit appliquée qu'à en pratiquer les œuvres, en même tems qu'à étudier les lettres & les sciences, elle peut conserver son innocence, ou du moins se préparer un riche fonds de routes ces sages instructions, pour en faire dans la suite la règle de la conduite ; & si les jeunes gens du peuple sont élevés de même dans les exercices de la piété, & de quelque profession honnête, lorsque ce tems orageux de leur âge sera passé, ils trouveront en eux-mêmes de grandes ressources pour se rendre de bons citoyens utiles à leur patrie. Espérance bien flatteuse ! Combien n'est-elle pas trompée tous les jours ? Dès que sortis de cette humble prison, les jeunes nobles, jouissant d'une pleine liberté, entrent dans le monde ; la plupart ne se sentant plus retenus par aucun frein, se livrent en proie à l'oisiveté, qui, surtout pour la jeunesse, est la source de tant de maux, & s'abandonnent aux plaisirs jusqu'à l'imtempérance & la débauche ; ils perdent dans l'espace de quelques mois le fruit de toutes les années passées, où ils ont semblé faire une provision de sagesse. On sait assez quelle est la pente de notre nature : avoir beaucoup de bien, c'est une tentation de plus ; ajoutez qu'il n'y a que trop de pays où la corruption des mœurs & la dissolution sont portées à l'excès, & où l'on n'a presque à voir que les exemples les plus pernicieux. Il en est à la vérité qui, retenus par un principe de religion & un sentiment d'honneur, ne s'écartent pas des devoirs & de la règle d'une conduite chrétienne, mais ils abandonnent les études, où s'ils en font quelque une, il n'y a absolument rien de solide ; d'autres, pour éviter l'engourdissement & l'ennui, passent tout leur tems au jeu, à des conversations inutiles, ou à des amusemens frivoles ; & c'est de là que dans les républiques on a tiré des sujets qui successivement doivent être chargés du gouvernement. Tout au contraire, dans les états soumis à un prince, son choix n'est point décidé sur la naissance & si l'homme de basse condition est supérieur au noble en esprit, en science, en mérite, la raison consultée, c'est lui qui est préféré pour les charges & pour les emplois ; mais en supposant qu'un jeune homme, après ses études, ait continué à

cultiver les lettres & les sciences, qu'on lui demande s'il n'a rien appris de ce qu'il faut savoir pour le gouvernement d'un état : cette science est toute différente des autres, & on n'en donne point les principes dans les écoles ordinaires ; que faire donc ? Il y a deux moyens à prendre dont pourroit faire usage un gouvernement sage des princes comme des républiques ; l'un consiste à veiller sur la jeune noblesse, lorsque sortie des collèges & des écoles, elle est en quelque sorte abandonnée à elle-même ; l'autre, de former une éducation particulière, au moyen de laquelle ceux des jeunes gens, tant nobles que simples bourgeois, en qui on reconnoît plus de talens & d'élevation, pourront aspirer & parvenir aux plus grandes charges, & jusqu'au gouvernement de l'état.

Quant au premier point, il n'est que trop commun que parmi les jeunes gens on en voie qui ont, avec beaucoup d'ignorance, du penchant à l'orgueil, au libertinage, au jeu, ou qui sont naturellement insolens ou grossiers, ou en qui l'on voit paroître le germe de quelque autre passion vicieuse ; taches difformes & défigurantes en toute sorte de personnes, mais sur-tout en ceux qui sont distingués par la noblesse de leur naissance ; elles font encore un plus mauvais effet en quiconque les a sans le savoir, ou qui les regarde comme sans conséquence : à leur égard, il seroit bien à propos qu'il y eût des loix établies pour éloigner, du moins des honneurs & des charges publiques, tout homme en qui l'on verroit une opposition si marquée pour la vertu, que l'on sait être comme la gardienne des états, ou pour les en priver s'ils y étoient parvenus. Je ne parle pas ici de ces jeunes débauchés, dont les délits méritent ou la prison ou des punitions encore plus exemplaires ; je suppose qu'il n'est point d'état où un gentilhomme puisse contrevenir impunément aux loix fondamentales du gouvernement. Je ne parle donc que de ceux qui sont viciés par leur conduite qu'ils ont bien peu de principes de religion, d'honneur ou de justice, ou qu'ils en sont bien peu touchés. Ils ne tuent personne, ils n'enlèvent point les femmes à leurs maris, ni ne paient leurs dettes à coups de bâton, & ne commentent, en un mor, aucun de ces attentats qui troublent la tranquillité publique, mais ils ne mettent pas de différence entre les églises & les places publiques ; ils traitent leurs inférieurs avec une hauteur insupportable, tiennent les propos & la conduite de la plus vile populace, & dissipant le bien des autres, s'ils le peuvent, avec le leur, ils n'aboutissent qu'à faire des dettes. Jeunesse insensée, qui se dégrade, s'avilit elle-même ! & comment prétendre ensuite aux distinctions & aux honneurs destinés à la noblesse, & qui ne devroient être que le prix de la vertu ? Comment gouvernera-t-on les autres & tout un peuple, si on ne sait pas se gouverner soi-même ? Il me semble qu'il seroit à propos d'imaginer quelque

expédient, dont on pourroit se servir au besoin à pour mettre un frein aux dérèglements de ces jeunes débauchés ; & comme ils ne savent que trop se mettre au-dessus des jugemens, ou selon leur langage, des préjugés du vulgaire, j'estimerois qu'une peine & une improbation marquée de la part du gouvernement, pourroit leur faire une assez forte impression pour tevenir sur eux-mêmes & changer de vie. Un prince qui aura du zèle pour le bon ordre, trouvera encore plus de facilité, s'il le veut, à ramener la jeune noblesse : quelques corrections légères, quelques paroles même lui suffiront ; & sans en venir à un examen détaillé des actions, ni pénétrer dans les replis de la conscience, il aura assez à reprendre dans ce que leur licence a déclaré aux yeux du public.

J'observe ceci en passant pour faire voir combien il est important & nécessaire que les princes donnent leur attention à la jeune noblesse, d'autant que le libertinage en est contagieux, & qu'il seroit glorieux d'en fournir des préservatifs & des remèdes, dès que l'on a principalement en vue le bonheur public. Dans les siècles barbares, la jeune noblesse s'exerçoit à des joutes, des tournois & d'autres semblables exercices des armes, comme à la chasse, aux jeux de force & aux instrumens de guerre. On savoit bien mieux alors que nous ne le savons à présent, quels sont les amusemens qui lui conviennent. Beaucoup ne sont pas capables de faire prendre à leurs idées un vol bien élevé, ni de le livrer à une forte application ; mais ils peuvent donner à leurs corps des exercices honnêtes, ou cultiver des arts qui leur conviennent. Je ne prétends pas que la jeunesse ait mieux valu autrefois qu'à présent, mais on peut dire au moins que leurs manières & leur maintien avoient quelque chose de plus mâle : on ne les voyoit pas perdre des deux heures entières à leur toilette pour arranger leurs cheveux avec autant d'appât & d'art que les femmes les plus mondaines, & emprunter comme elles du fard & du vermillon, les couleurs que leur a refusé la nature. On a dit par plaisanterie que les hommes en ce siècle devoient être changés en femmes ; ce qui est certain, c'est que leur mollesse efféminée va toujours en augmentant ; qu'ils abandonnent aux femmes la supériorité & le droit de commander qui leur appartient, ne se réservant que l'honneur d'être de fait leurs très-humbles serviteurs & leurs esclaves, sans en avoir le nom. C'est bien là sans doute faire trophée de sa bassesse, & un renversement total de l'ordre qu'a fixé la nature même.

Je passe à une autre sorte d'éducation plus particulière, relativement aux sujets qu'il est question de former pour les rendre capables de remplir les charges & les emplois publics. Dans les républiques, dont le gouvernement est aristocratique, tout noble a droit d'y parvenir ; & comme

on n'y peut avancer dans l'administration des affaires & dans les charges qu'aurait qu'on a une réputation de vertu, la jeunesse fréquentant les sages, & raisonnant avec eux comme avec ses maîtres des intérêts de l'état, selon qu'elle donne des preuves de sensimens & d'intelligence, peut faire un bon apprentissage & devenir propre aux grandes choses. Un prince judicieux doit y prendre autrement pour faire de bons élèves, qui puissent l'aider un jour à soutenir les fatigues & l'application nécessaires pour un bon gouvernement; le prince en est la tête, & il a besoin de différens officiers & magistrats qui lui servent comme d'autant de bras & de mains pour faire mouvoir avec adresse & de concert tous les ressorts de la république. Il faut observer que nos ancêtres ont établi des académies & des assemblées composées des plus beaux esprits, qui cultivaient la poésie & l'éloquence; elles avoient & ont encore leur mérite, quoiqu'elles ne soient pas d'une grande utilité; on peut du moins en tirer de bons secrétaires pour les cabinets des princes & des seigneurs. On a imaginé depuis des académies de Physique expérimentale, d'Astronomie, de Mathématiques, de Médecine & de Chirurgie; établissemens bien plus utiles au public à bien des égards. Un esprit vraiment philosophe, par la raison qu'il est accoutumé à apprécier le vrai, le solide des choses, à reconnoître dans les actions, les opérations des hommes, le bien & le mieux, & à distinguer les apparences de la substance & du fond; un philosophe, dis-je, sous le nom duquel je suis bien éloigné d'entendre un de ces sophistes, de ces ergoteurs éternels, saura faire usage de son discernement dans les affaires publiques, & justifiera la vérité de ce qu'on dit depuis si long-tems: « Qu'il seroit à souhaiter que l'on n'eût que des philosophes pour rois, ou que les rois devinssent philosophes ».

Mais j'estime de plus qu'il seroit à souhaiter que le prince établit une académie particulière où l'on étudiat les règles sûres d'un gouvernement sage, qui fait, comme je l'ai dit, une fonction si importante, & en même tems si difficile. Le bonheur du peuple résulte du bon gouvernement dépend d'une complexion d'idées & de connoissances de différens genres, qui ne se trouvent pas ordinairement réunies dans un seul homme sans beaucoup de travail. Conséquemment il seroit à propos de faire un choix de jeunes gens reconus de bonnes mœurs, doués d'un jugement sûr & d'une pénétration vive, dont on composeroit l'académie que je propose, & que cette académie eût pour objet & pour occupation de traiter avec discussion les divers sujets qui ont rapport aux moyens & à la manière de s'y prendre pour gouverner sagement les peuples, tant pour l'avantage du prince que pour le bien de les sujets: il faudroit aussi que quelqu'un de très grand sens

fût chargé de leur distribuer par degrés les matières que chacun d'eux auroit à traiter, & qu'un ministre sage assistât aux assemblées qui se tiendroient en des tems marqués, non pas tant pour prévenir tout désordre, & réprimer ceux qui pourroient les causer, que pour animer & louer les succès & l'émulation de ceux qui se montreroient avec plus d'éclat; ensuite que l'on pût proposer tout ce que l'on croiroit plus ou moins utile, pourvu qu'il fût praticable dans le pays où l'on vit, & tout ce qui entre dans la classe des inutilités ou du désordre, ou qui est du nombre des choses nuisibles pour y remédier, observant toujours de ne jamais s'écarter du respect qui est dû au prince, & qu'on ne se bornât pas à parler de ce qui est juste, honorable & utile sans aucun risque d'indécence, ou même nécessaire au peuple & au souverain, ainsi que de ce qui peut servir à perfectionner les choses; mais que chacun s'animât à suivre son talent, soit pour le genre épistolaire, soit pour écrire des relations, ou pour faire valoir des justifications, des apologies selon la diversité des faits & des circonstances imaginées qui seroient proposées. Enfin, ce qui serviroit encore plus à exciter une vive émulation dans ces académies, c'est que le prince en honorât quelquefois les assemblées de sa présence, ou qu'il leur donnât de tems en tems quelque marque de sa libéralité. On pensera peut-être qu'il doit y avoir bien de la difficulté à suivre de telles études & à traiter de tels sujets, n'ayant ni fait ni appris rien de semblable dans les écoles ordinaires; mais qu'on soit bien rempli des principes d'une bonne philosophie morale, par lesquels on aura appris à connoître l'homme & ses devoirs, on portera avec soi un bon fond de connoissances & une ample provision de lumières. Telles sont les deux conditions préalables, sans lesquelles personne ne devroit être admis dans l'académie. Il suffit à un simple magistrat, qui n'est destiné qu'à rendre la justice aux particuliers, de savoir le code de Justinien, & tout ce qui regarde la Jurisprudence ordinaire, sans étendre au-delà ses connoissances; mais pour quiconque doit prendre part au gouvernement, comme ministre ou conseiller d'état, il est une Jurisprudence bien supérieure dont il doit être instruit; j'entends celle qui enseigne les premiers principes de la justice dont le prince est redevable à ses sujets & ses obligations à leur égard; celle qui joint de l'observation & de l'autorité des loix établies, & s'il est convenable d'en établir d'autres. C'est ce qu'on appelle le *droit public*. On l'enseigne & on le traite avec beaucoup de détail en Allemagne & dans les Pays-Bas; mais les jurisconsultes italiens l'ont jusqu'à présent fort négligé, se contentant de savoir le code & le digeste, auxquels ils se réduisent, sans rechercher d'autres lumières que celles de leurs auteurs ordinaires en matière de droit.

Un autre genre d'étude seroit encore bien nécessaire à ceux que l'on choisiroit pour composer cette académie ; il consiste à apprendre l'histoire ancienne & moderne, à acquérir une connoissance étendue & détaillée des différens pays & des princes qui les gouvernent, à lire les traités d'alliances & de paix, & les autres actes publics, à s'instruire des divers intérêts des souverains, les coutumes & les mœurs bonnes ou mauvaises des différentes nations, ce qu'il y a de mieux réglé pour le commerce, les rivières, les monnoies, les impôts, &c. autant d'objets qui font du ressort d'un homme d'état. La matière est vaste, & on ne manque pas de livres qui en traitent, il est question de les étudier. C'est ainsi qu'un prince peut se faire comme une pépinière de jeunes sujets, pour choisir ensuite les meilleurs & les transplanter dans les emplois ; non cependant qu'il ne faille que de la théorie pour former un ministre ; il y faut joindre encore beaucoup de pratique & une grande expérience, qui commencent n'elt pas le partage de la jeunesse. C'est pourquoi, après un essai convenable à proportion des talens ; on peut placer les uns au bureau des dépêches sous un premier directeur, employer les autres en qualité d'ambassadeurs & d'envoyés, & faire de quelques-uns des juges & des gouverneurs pour les villes & des provinces ; & après qu'ils se seront exercés dans ces différens emplois, selon les succès qu'ils y auront eus, on pourra les faire monter à des grades supérieurs. Ordinairement ceux dont les connoissances & les talens sont bornés à la Jurisprudence, doivent se contenter de figurer dans le temple de Thémis, sans élever leurs prétentions jusqu'aux cabanets des princes. Cependant un grand génie, avec de la pratique, peut faire de grandes choses. On a vu, & tous les jours on peut voir des hommes d'un génie naturellement si fécond, de tant d'intelligence & de pénétration, & d'un jugement si droit, que sans passer par aucune académie, même avec très-peu d'étude & de science, ils sont devenus d'excellens ministres. C'est leur sagacité, leur adresse à manier les affaires, la connoissance pratique qu'ils ont eu des cours, & l'étude qu'ils ont faite des dispositions & des passions des hommes, qui les ont rendus propres à discuter les plus grands intérêts de l'état, & à y donner de bons conseils ; fruit précieux des principes qu'ils se sont faits par leur expérience & par la solidité de leurs réflexions sur l'état actuel du monde. Que le prince cependant soit attentif à ne pas prendre de grands parleurs pour de grands génies ; ordinairement les vrais sages parlent peu : qu'il détecte les fourbes, les hommes à artifices, en faisant cas d'une politique adroite : si l'adresse est une qualité estimable, il n'en est pas de même de l'artifice & de la fourberie. Si ces sortes d'hommes en sont tombés d'autres dans les pièges qu'ils tendent aux dépens de la bonne foi, quelle assurance le

prince pourroit-il avoir qu'ils ne feroient pas usage de leurs ressources au préjudice de ses intérêts, jusqu'à lui faire sacrifier sa propre gloire ? Qu'il prenne bien garde encore de ne pas choisir pour conseillers, pour ministres, des cerveaux bouillans rarement de pareilles têtes sortent des conseils bien solides : que sur tout il observe que ceux qu'il choira aient un bon fond de religion & de morale chrétienne, autrement, comment mettroit-il sa confiance en des hommes qui, ne craignant pas Dieu, ne suivroient d'autre loi que celle de leur volonté & de leur intérêt, & qui, par cette raison même, étant capables de toutes les surprises, j'ai presque dit des tripponneries qui peuvent le cacher aux regards des hommes, se feront un mérite auprès d'un prince peu attentif, du mal même qu'ils feront souffrir au public ; que l'on en suppose un de cette espèce qui soit intendant ou maître d'hôtel, ou gentilhomme de la chambre ou enfin, dans quelque charge que ce soit de l'épargne ou des dépenses du prince, ou aura de quoi s'étonner s'il n'invente pas mille nouvelles manières de fatiguer par des impôts onéreux, & s'il ne vole pas le prince même autant qu'il le pourra ; sans un mot, la probité & la noblesse des sentimens doivent tenir le premier rang parmi les qualités nécessaires pour former un ministre d'état, l'esprit & l'intelligence ne font qu'en second ; si les premiers manquent, & que le prince ne soit pas appliqué aux affaires, préparez-vous à entendre les gémissemens & les plaintes du peuple.

Des grandes vues que doivent avoir les princes, les ministres & les hommes de lettres pour procurer le bien public.

Il dépend des princes, s'ils le veulent, & qu'ils ne soient pas empêchés par une force supérieure, de rendre les peuples heureux selon leur situation. J'ai dit déjà que c'est leur fonction principale & leur obligation ; c'est aussi une des vues que Dieu a eu sur eux en les plaçant sur le trône ; conséquemment, pour étre bon ministre ou conseiller d'état, il faut féconder le prince dans une si belle entreprise, & faire en sorte qu'il soit pénétré de cette maxime : « que le bien public est le sien ; qu'un souverain renonceroit à son devoir & à sa propre gloire, si, ne pensant qu'à son intérêt, il oublioit celui de ses sujets » : liés l'un à l'autre, ils doivent marcher ensemble. Il est peu de potentats qui soient dans le cas d'étendre leurs domaines, & ordinairement il faut acheter cet avantage au prix de la ruine de son propre pays ; mais, en général, il est facile à tous les souverains, s'ils le veulent bien, de mettre sur un meilleur pied les états que la providence leur a donés à gouverner. Il est avéré que depuis cent ans spécialement les lettres & les sciences ont fait de grands progrès. On s'est appliqué avec bien plus d'exactitude que jamais à remonter aux premiers principes des

choses, à rechercher les causes les plus secrètes des actions humaines, & l'on a fait beaucoup de chemin dans cette carrière à l'avantage & à la gloire du siècle présent; il reste à débrayer que le fruit de tant d'études & de tant de progrès des lettres soit de perfectionner toujours de plus en plus nos idées, afin de rendre meilleur & plus parfait le monde, ce grand théâtre des biens & des maux, des vertus & des vices. Il n'est point de prince qui ne doive s'attacher & travailler à cette œuvre, si difficile à la vérité, mais si désirable, dans l'enceinte de ses domaines, quelle qu'en soit l'étendue: s'il ne peut ou ne sait pas en prendre les moyens, ses conseillers doivent le faire pour lui; & dans le cas où ils seroient eux-mêmes trop peu versés dans un art si important, il seroit à propos qu'ils se procurassent des philosophes en état de le leur enseigner pour en prendre les leçons, & les faire prendre de même à tous ceux qui peuvent, en quelque manière que ce soit, contribuer au bien public. Il ne nous faut que l'inspiration secrète & le mouvement de la nature pour nous porter de nous-mêmes à notre bien particulier; mais Dieu nous ayant faits pour vivre avec des hommes comme nous, de manière que nous ayons besoin du secours les uns des autres, notre vie doit être une vie de société: & si nous voulons que les autres contribuent à notre bien-être en ce monde, nous devons de notre part. & la raison le dit, nous étudier à leur rendre tous les services dont nous sommes capables; en sorte qu'il en résulte premièrement le bien de l'état, qui fait le bien public, parce que ce bien, ce bonheur se répand sur tous les particuliers, qui s'en ressentent chacun avec proportion; par conséquent c'est un défaut, un vice toutes les fois que le bien particulier s'oppose au bien public & y préjudicie. Le mérite est de savoir allier son propre bien avec le bien public, & l'héroïsme, de préférer le bien public à son bien propre. Or, en ce siècle où l'on est si éclairé, non-seulement tout homme qui se trouve choisi pour entrer dans le conseil du prince, mais tous ceux même qui ont du goût pour les lettres & qui les cultivent, devraient bien se proposer pour objet principal de mettre sur un meilleur pied son pays, grand ou petit. S'il y a de la gloire à faire du bien aux autres, il y en a bien plus à le faire à tout un peuple, & à n'occuper ses réflexions qu'à chercher des moyens de diminuer les maux & d'augmenter les avantages de la république. Tous les hommes ne sont pas capables de cette sorte d'étude: il faut de l'habileté pour raisonner des choses en philosophie, & y joindre un grand usage du monde: cependant des génies médiocres peuvent contribuer, au moins en partie, à l'exécution de cette grande idée, en donnant du lustre aux différens arts particuliers, & les portant de plus en plus à leur perfection. Il me semble que l'on doit faire bien plus de cas d'un livre qui présente

à un marchand, à un marin, à un militaire, à un jardinier, un cultivateur, &c. les principes les plus sûrs & la meilleure méthode d'exercer son art & sa profession, que cent autres où l'on ne trouve que le squelette d'une philosophie déchanée, ou une érudition sèche & tout-à-fait stérile, ou des poésies sans feu, sans génie, qui ne consistent presque que dans l'arrangement de paroles enfilées; mais c'est aux hommes à grands talens, aux génies supérieurs, dont la vue est la plus étendue, la plus pénétrante, qu'il est réservé de traiter avec plus de force & de détail tout ce qui peut améliorer, perfectionner le gouvernement politique & économique des états.

Il se présente ici deux objets qui doivent fixer les regards & l'attention de l'esprit philosophique; le premier consiste dans les abus, les fausses idées, ou dans la dépravation & les désordres, qui, comme autant de maladies, assaillent le gouvernement civil, & qui se trouvent héréditaires dans le pays, ou transmises, en quelque sorte, de main en main par la méchanceté des uns, ou à la faveur de la négligence & de l'inattention des autres: nul pays ne peut se flatter d'en être absolument exempt; souvent même il arrive que quelques-uns de ces vices sont invétérés, ou que l'habitude en est si forte, qu'il ne vient pas dans l'idée du peuple qu'il soit utile ou nécessaire de les corriger, parce qu'ils ne sont jamais allés bien connus. Nous trouverons dans le gouvernement séculier une foule d'exemples de ces abus, soit excès ou défauts, de tous ces maux enfin avec lesquels on est malheureusement trop familiarisé, & que l'usage semble avoir consacré, & le gouvernement ecclésiastique n'en manque pas. Avec un discernement juste, il est aisé de reconnoître ce qu'il peut y avoir de déréglé, de pernicieux, ou seulement de peu louable dans le gouvernement d'une nation, ou dans ses mœurs & ses usages. Il n'en est pas de même de l'autre objet, qui consiste à savoir augmenter les avantages & la richesse d'un pays. On trouvera beaucoup de difficultés à en découvrir ou imaginer les moyens; les maux, de quelque nature qu'ils soient, s'aperçoivent aisément, ils se montrent eux-mêmes, il ne faut que des yeux pour les voir; mais à l'égard des biens dont une province est dépourvue, ce n'est qu'avec de l'habileté & du travail que l'on viendra à bout d'y en transporter des pays éloignés, ou bien il faudra beaucoup d'esprit pour les imaginer, & une grande activité pour les y introduire & les y maintenir; vaste champ sans doute pour se faire un mérite auprès du prince, en lui donnant le secret de rendre les états plus florissans par l'industrie, la richesse, & une abondance générale de toutes choses. Heureux celui qui a de tels hommes dans son conseil & de tels ministres, bien différens de ceux qui ne savent fournir aux princes que les moyens

de rendre leurs sujets malheureux ! Que disje ? Sans être ministre on peut encore, en dirigeant les études au bien public, se rendre utile à tout l'univers, en approfondissant tout ce qui peut tourner à l'avantage des peuples, ou du moins de sa propre patrie, & en formant un plan raisonné. On se livre à des études frivoles dont on ne tire aucune connoissance, & l'on s'épuise sur des matières stériles, dont tous les efforts que l'on fait pour les presser n'expriment pas le moindre fruit. Un livre qui peut contribuer en quelque chose au bien du monde, a dès-lors un mérite réel, qui doit être l'objet de la reconnaissance de tout citoyen du monde ; sur quoi j'observerai un malheur auquel est sujet le genre humain. Chacun, à la bonne heure, conviendra qu'il devrait en être parmi nous de ceux qui connoissent les maux publics, & qui en donnent les remèdes, de même que des médecins des corps qui découvrent les différentes maladies dont nous sommes affectés, & qui s'appliquent à les guérir ; que l'on devrait les rechercher, les aimer de même, & les combler de caresses ! mais c'est ce qui n'arrive presque jamais ; les souverains sont trop délicats, il leur semble qu'on les insulte toutes les fois qu'on leur fait connoître quelque défaut dans leur gouvernement, & c'est leur toucher la prunelle de l'œil que de prétendre mettre des bornes à leur autorité, ou plutôt à leur despotisme : & attendez-vous aux clameurs, aux cris des particuliers, lorsque vous voudrez réformer ou supprimer, pour l'honneur & l'avantage de la république, certains usages, certaines coutumes, & que leur intérêt, qu'y s'y trouvera lié, leur en fera désirer la conservation. O vérité ! que ta condition est malheureuse ! nous la louons chez les autres, & nous n'en voulons point, nous la détestons chez nous ; aussi n'y a-t-il rien de plus pénible que de faire la charge de réformateur en fait de politique ; je dirois presque que le monde aime mieux être boiteux & broncher à chaque pas, que de souffrir qu'on lui apprenne à marcher droit dans l'administration des affaires civiles ; ajoutez à cela qu'il est des pays où tout ce qui porte un caractère de nouveauté est mal reçu, quelquefois même odieux & défendu, comme si, parce qu'il y a des nouveautés qui sont mauvaises, il ne pourroit y en avoir de très-bonnes & très-avantageuses au bien public. On est si prévenu en faveur de la manière de vivre, de penser, de gouverner, dans laquelle on a été élevé, qu'on ne croit pas pouvoir transmettre rien de meilleur à ses descendants ; de sorte que les uns ne goûtent point du tout ce que l'on prenne connoissance des maux publics, auxquels il seroit néanmoins si important de remédier, & que les autres ne souffrent pas qu'on s'instruise de ce qu'il y auroit de mieux à faire, malgré tout l'avantage qui en résulteroit si on venoit à l'adopter. Je ne vois à cela d'autre ressource en ces derniers

tems, que le monde est plus policé que jamais dans la plus grande partie de l'Europe, & que Dieu nous a donné de bons princes, qui n'ont que de bonnes intentions ; je ne vois, dis-je, d'autre ressource que de former des vœux pour qu'il leur inspire un desir sincère de bien connoître ce qui est permis & ce qui ne l'est pas, ce qui tourne au désavantage du peuple pour l'arrêter, & ce qui peut lui être utile pour le procurer, & pour pouvoir annoncer au public que désormais nul ministre indifférent n'aura la liberté d'arrêter le zèle des auteurs qui voudront mettre au jour ce qu'ils auroient conçu pour le bien public, pourvu qu'ils ne le fassent qu'en conservant toujours le respect dû à la religion & au prince. En attendant, je vais présenter les différents points de vue que je propose & de doivent se proposer les princes sages & les personnes distinguées qu'ils choisissent pour en prendre les avis, afin de procurer, autant qu'ils le peuvent, le *bonheur public* ; toute autre gloire qu'ils peuvent acquies, n'est pas à beaucoup près aussi solide, pourvu qu'elle ne soit pas suspecte ou absolument fautive.

De la religion.

On ne peut nier l'existence de Dieu sans extravagance, quelque idée avantageuse que l'on ait de ses lumières & de son jugement, jusqu'à le croire supérieur à tous les autres hommes ; & si l'on est convaincu qu'il y a un Dieu, & que l'on n'existe soi-même que par sa volonté & un pur effet de sa bonté, on ne doit trouver rien de pénible dans les obligations, les devoirs de la créature envers son créateur, qui sont de l'aimer, de lui rendre un culte digne de lui, & d'obéir aux loix qu'il nous a imposées & intimées lui-même ; loix qui ne peuvent être que saintes, justes & conformes à la droite raison. Cette connoissance que nous avons de Dieu & de nos devoirs, tant par rapport à lui que relativement à notre prochain, forme ce que nous appelons la *religion*, qui nous propose, entre beaucoup d'autres vérités, celle de l'immortalité de l'âme, qui ne cesse pas de vivre après qu'elle est séparée du corps ; vérité si importante, & qui nous assure que dans cette autre vie il y a pour nous des récompenses à recevoir & des peines à subir, selon les œuvres que nous aurons faites. Il y a une religion naturelle & une religion révélée, & celle-ci n'est autre que la religion naturelle, éclairée de la révélation divine. Que d'actions de grâces à rendre à la divine bonté, pour quiconque a eu le *bonheur* de naître & d'être élevé dans la religion catholique, la seule véritable, après laquelle il n'y en a point d'autre qui ne soit fautive, comme il a été démontré tant de fois par tant de sages hommes. Il est certain ensuite que le véritable *bonheur* d'un peuple dépend principalement du maintien des bonnes mœurs, de la rectitude des

actions

actions humaines, & de la pratique des vertus. Quel malheur pour une république, si, par la méchanceté des citoyens, la vie, l'honneur & les biens n'y étoient pas en sûreté, s'il y régnoit une méfintelligence, une discorde universelle, & si les plus foibles y étoient sans cesse les victimes de la tyrannie des plus puissans ! Elle est heureuse au contraire, lorsque la justice y joint de tous les droits, qu'elle est le séjour de la paix, de la concorde, de la charité & de toutes les autres vertus. Or, c'est à la religion chrétienne qu'il appartient exclusivement à toutes autres de les enseigner & de les faire pratiquer : elle ne se borne pas à régler le vrai culte de Dieu, mais elle prêche, elle persuade la régularité de mœurs & toutes les vertus ; en un mot, elle donne à ceux qui la professent cette paix de l'âme, cet esprit d'union, de concorde, & cet amour que Dieu demande, qui sont tout ce qu'il faut pour rendre heureuse la société des humains. Il est vrai, c'est aussi le but de la Philosophie morale ; mais séparée de la vraie religion, elle n'a pas le pouvoir de toucher les cœurs jusqu'à les tourner à la vertu, & la leur faire pratiquer : outre que la Philosophie n'est propre qu'à un petit nombre de personnes, tels que sont les savans, les hommes de lettres, au lieu que la religion sert à tout le peuple, aux ignorans comme aux savans ; mais qu'à la faveur de la lumière que fait briller la religion chrétienne, l'homme reconnoît & soit fermement persuadé qu'il y a un Dieu, qui doit récompenser les bonnes actions & punir les mauvaises, & qu'il soit en état de distinguer ce que ces actions ont de mérite ou de démerite, alors il a un frein qui l'empêche de se tourner au mal, & un puissant aiguillon qui l'excite à se porter au bien ; & si l'on ne voit pas disparaître ces iniquités, trop capables de mettre en combustion tout un peuple, & de le plonger dans toutes sortes de malheurs, elles sont au moins arrêtées de manière que, si, de concert avec l'autorité de la religion, le prince fait usage de la sienne, comme étant établi pour veiller à la conservation de la justice, un état ne pourra qu'être heureux. On a vu de notre temps des impies qui ont prétendu qu'un peuple d'athées, qui ne seroit conduit que par les loix humaines & par l'autorité du prince, pourroit vivre en paix, faire des actions vertueuses, & éviter les mauvaises. A la bonne heure, leur dira-t-on, que quelque particulier incrédule puisse tenir la conduite que l'on suppose ; mais cela n'est pas possible pour tout un peuple composé en plus grande partie d'ignorans, & où les savans, les génies supérieurs même sont emportés par le dérèglement & la fougue des passions qui les dominent. S'il arrivoit que de tels hommes ne fissent rien de ce qui est défendu par les loix humaines, ils ne sauroient pas se garder des mauvaises actions qui échappent aux regards de la justice extérieure.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

Il n'est point de vols, d'impuretés & d'autres sortes de crimes des plus honteux qu'ils ne commettent, s'il n'y eût de quoi courir aucun risque ; ils exerceroient leur vengeance, si elle devoit être secrète, se moqueroient des faux sermens qu'ils feroient, nieroient effrontément les dépôts qu'on leur auroit confiés, & se livreroient sans scrupule à toute sorte d'excès. Otez la crainte de Dieu qui retient la plus grande partie du peuple, & l'empêche de mal faire, en lui faisant appréhender les peines préparées aux crimes dans l'autre vie, & qu'on efface en même temps du cœur de l'homme la croyance & l'espérance d'une grande récompense dans la vie future, puissans motifs qui animent tant de personnes à faire le bien & à éviter le mal, il n'y aura plus de frein capable de réprimer la concupiscence en une infinité de circonstances, & d'arrêter le débordement d'iniquités, de désordres, qui couvrira bientôt la face de la terre. C'est ici la matière des tentations. Chacun peut se rendre témoignage à lui-même de tout le mal qu'il auroit pu faire, s'il n'avoit été retenu par la crainte & l'amour de Dieu, & par des principes de religion ; d'où il faut conclure que c'est une véritable extravagance de certains athées ou déistes, de ne pas reconnoître combien la véritable religion contribue à la tranquillité publique, & non-seulement par accident, mais essentiellement.

De l'étude des lettres & des sciences.

Un homme qui connoît beaucoup un certain état, me disoit un jour qu'on y avoit pour maxime de politique, qu'il vaut mieux qu'un prince commande à un peuple ignorant qu'à un peuple instruit, parce que le premier se laisse manier & obéit plus aisément, par la raison qu'il ne connoît pas les défauts & les autres vices du gouvernement ; & qu'quoiqu'on ne puisse pas dire que l'on y soit plongé dans une ignorance absolue, parce qu'il y a des écoles & des universités, il est certain au moins qu'on n'y veut & qu'on n'y enseigne autre chose que la science des siècles barbares, qui ne peut faire, à vrai dire, qu'une docte ignorance, sans qu'il vienne dans l'esprit à qui que ce soit de porter les sciences plus loin, non plus que le goût des lettres, ni d'y introduire des méthodes d'enseigner & d'apprendre, & des connoissances plus utiles, ni de bannir des écoles ces études si frivoles qu'après avoir beaucoup étudié, beaucoup appris, on ne sait rien. S'il est vrai que l'on ait quelque part cette maxime, j'ose dire qu'elle tient à la barbarie, & qu'elle est d'une très-mauvaise politique. C'est cette maxime qui porta les goths, dans le temps où ils s'étoient rendus maîtres de l'Italie, à faire un crime à la reine Amalasonte de ce qu'elle faisoit instruire dans les lettres le jeune roi Théodoric son fils ; ils prétendoient que les armes

Tome II.

B b

étoient le seul métier des souverains : insensés ! qui ne comprennent pas que l'étude des lettres peut servir admirablement à former des capitaines excellens & des rois, qui, pour bien gouverner dans le civil & dans le militaire, ont besoin de s'instruire, sinon dans les écoles publiques, du moins à l'aide de bons conseillers & de bons ministres, de ce qui sert à rendre un roi sage sur le trône, expert & vaillant à la guerre ; & ne seroit-ce pas une sorte de perfidie dans des ministres qui aimeroient à entretenir le prince & ses sujets dans l'ignorance, pour se rendre plus nécessaires & s'en faire rechercher davantage ? Mais il seroit inutile de s'étendre sur un sujet dont on ne trouveroit d'exemples tout au plus qu'en quelque pays barbare, mais nullement en Europe. Avouons donc de bonne foi que les lettres & les sciences sont utiles en certain point, & nécessaires même à tel autre égard pour faire le *bonheur* d'une république, pour le conserver & pour l'augmenter. A la vérité, nous pourrions nous figurer des peuples qui, dépourvus du secours des lettres, des sciences, & n'étant guidés dans leur gouvernement que par la lumière de la raison, meneroient une vie heureuse. Les rois, les empereurs du Mexique & du Pérou n'avoient aucune connoissance des sciences & des lettres ; cependant il paroît que ni eux ni leurs peuples ne s'en sont pas trouvés plus mal, & qu'au contraire ils ont eu un gouvernement raisonnable & gracieux. Répondroit-on qu'ils césèrent d'être barbares, & devinrent une nation policée dès qu'ils formèrent des villes, & réglèrent par l'effet de leurs seules réflexions ce qui étoit utile ou nécessaire à la société, & que conséquemment ils eurent des loix & des arts, même des romances, par lesquelles se transmettoient aux enfans les exploits & les belles actions de leurs pères ? Tout ce qu'on en peut conclure, c'est qu'ils ont pu savoir & mettre en pratique tout ce qui convient au bien & à l'avantage de la république, sans avoir le grand secret que donnent les lettres, de rendre leur savoir sensible en le mettant au jour : ceci soit dit néanmoins sans prétendre examiner si ces peuples ont été heureux ou non, avant la conquête des espagnols.

La raison & l'expérience démontrent de concert combien les sciences sont propres à faire le *bonheur* des peuples ; ce sont comme plusieurs ingrédients, du mélange desquels se forme un élixir, un parfum qui répand le contentement & la satisfaction sur toutes les classes & les ordres dont est composée une république, de manière que chacun puisse dire qu'il est bien en ce monde selon son état, sa condition, à moins que, par sa propre faute, il ne donne lieu à l'envie, la jalousie, & à d'autres passions aussi déréglées, de venir troubler son *bonheur*. La terre est inondée d'un déluge de maux, dont les uns viennent de la constitution actuelle de la nature, d'autres de

notre mauvaise manière de nous conduire nous-mêmes, & une partie de la malice des autres hommes. Quelle force de jugement & d'esprit, que de science & d'art ne faut-il pas pour prévoir, prévenir & empêcher, autant qu'il est possible, cette foule de maux, de défordres, pour les détourner quand on en est menacé, ou n'en éprouver aucun préjudice ; & si l'on ne fait pas ou qu'on ne puisse absolument s'en garantir, pour être au moins en état d'y apporter du remède ? Le peuple grossier & sans expérience a des vues trop courtes & des maximes trop équivoques pour en être capable ; ce n'est que des savans, & de ceux qui sont au fait des principes d'un gouvernement juste & équitable, que l'on peut espérer, du moins en partie, ou de quiconque, au défaut de livres, à bien étudié le grand livre du monde, & qui joint à des vues droites & élevées beaucoup de zèle & de cette bonne volonté, sans la quelle tout le reste n'est rien. Ce sont ces beaux génies, ces hommes éclairés, qui, dans la vaste étendue de leurs connoissances, embrassent toutes les sciences, les arts libéraux, qui, portant leurs vues sur les mœurs des différens peuples & usages, ont observé avec attention ce qu'ils y ont trouvé de meilleur, qui ont pénétré les secrets de la nature, & se sont instruits avec le plus grand soin de ce qui constitue le bon ordre & de ce qui cause le désordre : ce sont ces hommes, dis-je, d'une intelligence supérieure, d'une capacité conformée, qui peuvent faire jouir tout un état d'une manière de vivre qui soit la plus honorable & en même tems la plus aisée & la plus tranquille ; & plutôt à Dieu que les princes voulussent ou pussent par eux-mêmes prendre des principes dans les meilleures histoires des anciens & des modernes, & dans quelque livre instructif, ils y apprendroient certaines vérités qui ne parviennent jamais jusqu'à leur trône par la bouche de leurs officiers ni de leurs ministres.

Il ne nous faut pas recourir bien loin, ni rechercher des traits d'histoire qui nous soient fort étrangers, pour vérifier les différens effets de l'ignorance & du savoir. Lorsque les lombards furent emparés, au sixième siècle, de presque toute l'Italie, on vit l'étude des lettres, déjà fort affoiblie par les guerres, s'étendre tout à fait. La barbarie & l'ignorance gagnèrent toutes les provinces, & bientôt répandirent leur malheureuse influence jusques dans Rome même : il y eut certainement alors des intervalles dans lesquels on peut croire que malgré cela les peuples furent assez contents de leur sort, grâces au bon gouvernement de quelques saints papes, de quelques rois des lombards & des rois de France. Si la sagesse que n'a pas le peuple se trouve dans le souverain, c'est souvent assez pour faire régner la justice, la concorde, l'abondance, qui sont si nécessaires pour le *bonheur* des sujets ; mais, au dixième siècle, cette barbarie se répandit comme

un torrent qui a rompu toutes ses digues ; & de-là en avant les vices triomphèrent impunément : ce ne fut plus que guerres, vexations, férocité & incontinence dans les esprits ; il s'éleva de toutes parts des tyrans plus ou moins puillans , & à tous ces maux fe joignirent les excès presque incroyables , mais trop vrais , du plus furieux fanatisme : je parle de la fureur des factions des guelfes & des gibelins , qui furent les fruits de tant de discordes entre citoyens , & des troubles sans fin qui arrivèrent dans toutes les villes d'Italie. Par un bienfait de la providence , au quatorzième siècle , les lettres prirent une nouvelle naissance , & l'on commença à faire la guerre aux fables ridicules , aux impositions , aux questions vaines & inutiles , & à toutes les inepties , toutes les sottises qui avoient eu cours en mille manières dans les siècles précédens. Alors , à proportion du progrès que firent les sciences & les arts , on vit les mœurs se polir ; les vices n'osèrent plus marcher tête levée comme auparavant : le sage gouvernement & la bonne administration prirent de plus en plus des forces , & la piété régna ; de sorte que c'est pour nous un grand sujet d'actions de grâces que nous avons à rendre à Dieu de nous avoir fait naître dans ces derniers tems , au lieu de ceux que nous appelons nous-mêmes des siècles de barbarie : ce n'est pas que le nôtre soit absolument exempt de défauts ; & à présent plusieurs provinces d'Italie sont misérables ; mais on peut observer , en parcourant tous les siècles , qu'aucun n'a été exempt de semblable inconvénient , & qu'aucun ne le sera jamais tant qu'il y aura de l'ambition chez les souverains , & qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter de si grands maux , ou d'en arrêter le cours , parce qu'ils proviennent de causes toutes naturelles. Ce que je dis de l'Italie , on l'a éprouvé en France , en Angleterre , dans une grande partie de l'Allemagne , pour ne rien dire des autres pays. C'est au progrès des lettres que l'on est redevable de tout ce qu'on a d'utile & de beau , que l'on n'avoit pas dans les siècles précédens ; & il seroit à souhaiter que tous les princes d'Italie concourussent de concert à donner de l'éclat aux lettres , & à en perfectionner le goût.

De la Philosophie morale relativement aux mœurs.

Voulant parler ici de la Philosophie morale comme d'une science extrêmement propre à procurer le bonheur du genre humain , je ne me permettrai pas de la mettre aux prises avec la science des Loix & avec la Médecine , qui , faisant valoir leurs prétentions , voudroient peut-être lui disputer l'honneur du pris. Les jurisconsultes pourroient faire un grand étalage des prérogatives de la Jurisprudence ; ils en releveroient la nécessité pour maintenir la justice , tant celle qui est la

conservatrice des droits respectifs entre citoyens , que celle qui punit les délits & les crimes , & demanderoient la préférence , comme ayant déjà la prééminence en la personne de tant de magistrats , qui tirent tout leur lustre de leur profession. Les médecins pourroient faire aussi beaucoup de bruit , sous prétexte que c'est à leur science qu'est confiée l'importante fonction de nous conserver la santé , ou de nous la rendre quand nous l'avons perdue. Quelques beaux esprits des siècles passés se font épuisés en dissertations & en disputes sur l'avantage du mérite & des prérogatives que ces sciences ont les unes sur les autres ; il falloit sans doute qu'ils eussent bien envie de perdre leur tems : avec un peu de réflexion , on n'aura pas de peine à reconnoître que cette science qui opère la pureté , la régularité des mœurs de tout un peuple , est bien autrement importante & précieuse que toutes les autres ; elle est la source d'une infinité de biens , au moyen desquels toute personne privée peut , selon son rang & sa condition , se faire un état aussi heureux qu'on peut l'avoir en ce monde , d'autant que son objet & son but est d'apprendre ce qui conduit au bonheur & ce qui en éloigne ; que dis-je ? une république peut par son moyen jouir de la plus douce tranquillité , tout y étant dans l'union d'un parfait accord , parce que , si chacun remplit les devoirs qu'elle prescrit , toutes les différentes classes , tous les ordres de l'état forment un concert d'où résultent une agréable harmonie. Avec une bonne santé & sans procès , on n'a besoin ni de Jurisprudence ni de Médecine ; mais il n'est personne qui n'ait besoin de lumières pour le règlement de ses mœurs : c'est pour cela qu'est faite la Philosophie morale , mais Philosophie chrétienne , dont les principes soient toujours appuyés des maximes de l'évangile ; livre divin qu'un maître descendu du ciel est venu nous apporter , qui ne contient rien que de bon , & que ce qu'il y a de mieux pour donner aux hommes un bon règlement de vie , & les rendre attentifs à éviter tout ce qui peut les rendre malheureux.

Nous considérons ordinairement , sous trois différens points de vue , les excès & les défauts des hommes. Nous appelons *délits* ces entreprises qui troublent la tranquillité publique & l'ordre de la justice , que nous devons conserver à l'égard des autres , comme nous désirons que les autres l'observent à notre égard : se font comme de mauvaises humeurs qu'il appartient au prince & à ses magistrats de connoître & de guérir. Nous nommons *péchés* toutes les actions , paroles , pensées & desirs qui sont contraires à la loi de Dieu , & qui peuvent nous priver de l'héritage qu'il promet à ses enfans : ces sortes de défauts sont spécialement du ressort des ministres & de la religion ; ils en traitent , soit dans la Théologie morale , soit dans leurs Sermons , auxquels tout le peuple peut assister , & cette voie est la plus

sûre pour instruire le simple peuple & lui enseigner à régler sa conduite & ses mœurs ; enfin, sous le nom de vice on comprend tout ce qui est opposé & qui altère ce bel ordre naturel à l'homme que prescrit la raison, qui paroit surtout par l'opposition des désordres : cet ordre renferme ce que nous devons faire pour Dieu, pour les autres hommes, comme étant nos frères, & pour nous-mêmes. C'est à la Philosophie morale à le faire connoître, ainsi que tout ce qui lui est contraire. Quelques-uns lui attribuent encore la Politique, je n'entens pas celle qui apprend à former, diriger des brigues, des cabales, dont l'ambition prend conseil, qui allume le feu de la guerre, qui est le fléau des citoyens & des étrangers ; je ne parle ici que de cette politique qui trace les règles d'un bon & sage gouvernement. En dernier lieu, on a fait dépendre de la Philosophie morale la science qu'on appelle *économie*, qui apprend à l'homme à bien gouverner sa famille & sa maison. Il est certain qu'elle est la vraie source où il faut remonter pour trouver les principes de cette justice que vantent & exaltent si fort les jurisconsultes.

Il seroit à souhaiter que chacun fût bien instruit de la Philosophie morale ; c'est encore en quoi nous sommes bien redevables à la religion de Jésus-Christ & à ses ministres, en ce que c'est, comme je l'ai dit, par leur moyen que le simple peuple en tire toutes ses connoissances. Les prédications sont l'école où s'instruisent les ignotans ; de sorte que plus ce ministère est bien rempli, plus ceux qui y assistent peuvent en retirer de fruit ; mais ne seroit-il pas honteux pour les savans d'accumuler tant de connoissances, & de négliger celle-ci, qui est la plus importante ? L'un étudie la Jurisprudence, l'autre la Médecine, d'un la seule vue du grand profit qu'il en retirera ; celui-ci, pour gagner au moins quelque chose, s'adonne à la Littérature, à l'Érudition, à la Philosophie naturelle, aux Mathématiques, &c. l'on ne trouvera aucun avantage, aucun mérite à connoître les vices, les passions, & à se connoître soi-même, à se faire par de bons principes, un fond d'honnêteté, de modération, de politesse qu'il faut avoir pour paroître avec honneur dans le monde, & pour se donner la réputation d'un homme sage, qui fait le faire estimer & aimer de tout le monde. Si vous n'avez personne en état de vous donner des avis sur vos défauts, ou dont vous veniez en recevoir, recourez du moins aux livres qui vous les découvriront sans vous mettre dans le cas de rougir ; ils vous feront reconnoître votre ingratitude, votre fierté, votre arrogance, votre envie, votre impolitesse, votre duplicité, la noirceur de vos médisances, votre cupidité, votre avarice excessive, &c. Quoiqu'un jugement droit & une bonne volonté, avec le commerce, la société des plus honnêtes gens, puissent servir à former un homme pour

l'intérieur & l'extérieur, tel que le feroit la Philosophie, il arrive cependant fort rarement que l'on y réussisse. Le moyen le plus sûr pour parvenir à bien régler nos inclinations, nos actions, nos mœurs en un mot, c'est d'étudier les livres qui traitent le mieux & plus à fond de la religion & de la Philosophie morale. On ne peut assez répéter que, si tous les rois étoient philosophes, les peuples n'en seroient que mieux ; qu'il soit au moins permis de désirer que tels soient leurs conseillers, leurs ministres & tous les magistrats, autrement les sujets courent grand risque de payer cher les fautes & la méchanceté de ceux qui assistent & dirigent le prince dans le gouvernement de ses peuples, dans l'administration de la justice, & dans l'imposition des tributs & des charges publiques. Le roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel, a établi dans son université de Turin une chaire de Philosophie morale, & ce n'est pas un des moindres traits qui rendront son nom immortel. Il est bien glorieux pour un prince de fournir à ses sujets les moyens de se rendre bons & sages, ou, s'ils le sont déjà, de le devenir davantage.

La bibliothèque de la Philosophie morale ne comprend que très-peu de livres anciens, & n'en a pas beaucoup de modernes. On trouvera de belles choses dans Sénèque, Épictète & Plutarque : il faut prendre le bon, & corriger le défectueux des stoïciens avec les maximes de la Morale chrétienne. Les traités d'Aristote & de Cicéron sur ce sujet sont très-bons, très-estimables, mais ils ne suffisent pas ; il faut encore recourir aux modernes, qui ont bien plus analysé les voies, les inclinations & les passions de l'homme, aussi bien dans les plus petites actions, les plus petites circonstances de notre vie, que dans les plus grandes. Quand bien même les princes & les magistrats négligeroient assez leur devoir pour ne pas s'embarrasser de procurer le bonheur public, tout particulier qui sauroit & observeroit exactement ce qu'enseigne la Philosophie chrétienne, en conformant à ses règles ses mœurs & toutes ses actions, pourroit se faire lui-même une sorte de félicité autant dans la mauvaise fortune que dans la bonne : je dis plus, que quelqu'un se distingue par la sagesse & la maturité de son jugement & de ses pensées, par la pureté de ses mœurs & l'étendue de son savoir, il est bien rare qu'il n'ait sur la terre une place honorable & avantageuse. On peut être philosophe & bien figurer dans les dignités ; au reste, le vrai philosophe n'a jamais le cœur troublé par le désir d'obtenir de grands emplois ou les faveurs de la fortune, & fait même les mépriser : content d'en avoir une médiocre, au-delà de laquelle ses vœux ne se portent pas, il s'estime plus heureux que les princes, les monarques, qui ne sont jamais contents de leur grandeur ; leurs couronnes sont d'or, mais souvent bien parsemées d'épines : cependant,

si, trouvant des hommes d'une probité reconnue, d'un rare savoir, & d'un mérite éminent, on veut en faire des gouverneurs & les élever aux plus grandes dignités, dans l'idée qu'ils pourroient contribuer mieux que tout autre à la félicité des peuples, c'est un problème de savoir s'ils font bien ou mal de se refuser absolument à toutes les charges, à tous les emplois publics : cela n'arrivera que rarement sans doute, mais il peut arriver, à quoi je réponds que nous avons les exemples des saints, qui, par un effet de leur profonde humilité, ont refusé constamment les charges & les distinctions les plus brillantes; mais ordinairement parlant, ce seroit porter trop loin la Philosophie, de n'être bon & utile qu'à soi, & de refuser de l'être aussi pour les autres : sûrement on fera bien plus agréable à Dieu de faire servir à l'avantage du prochain les grands talents dont on est doué. (*Traité sur le bonheur public, traduit de l'italien de Maratori.*)

BOURRU. Je ne ferai point l'apologie d'un défaut, mais je veux le distinguer d'un vice. L'homme *bourru* est une apêtrée de caractère que l'éducation n'a pas corrigée. Elle n'y réussit souvent qu'en altérant des qualités, dont celle là est malheureusement l'ombre; ces qualités sont la franchise & un sentiment prompt & chaud de ce qui convient.

Un étranger qui a voulu parler la langue de Molière, après avoir étudié de faisi son génie, a mis sur le théâtre le *bourru* bienfaisant. On y connoissoit déjà plusieurs hommes brusques & durs : on y connoissoit même plus particulièrement le grondeur; mais celui-ci a intéressé d'abord par un tableau tout différent. Dès le premier éclat de son humeur, on lui voit un sentiment de souffrance pour la personne qui en est l'objet; mais il est si frappé de la justice de ses reproches, qu'il ne peut les contenir, ni presque les adoucir. Il rappelle les bienfaits sans bassesse, il en répand de nouveaux sans orgueil.

Je crois que rien ne prouve mieux le rapport intime qu'il y a entre la justice & la bonté. Craignent souvent d'affaiblir en vous l'un & l'autre, en voulant donner trop de grâces à la seconde. Celles que la nature y a attachées sont si douces & si puissantes, qu'il n'y a presque rien à y ajouter.

Les hommes injulles sont tous durs. La pitié n'est rappelée en eux que par leur imagination. Elle a ses intervalles foibles comme la cause qui les produit, & presque toujours mal dirigés. Tel homme s'emploiera avec chaleur pour sauver un coupable dont le supplice prochain épouvante son imagination, qui vient par une inquiétude de plonger de sang-froid plusieurs citoyens dans l'indigence. L'homme juste demeure inflexible dans ses devoirs; mais, obligé souvent de faire céder le sentiment de compassion à ce qu'un plus puissant motif exige de lui, il se fait un effort, il mani-

feste peu la pitié qui l'inspire; mais elle paroît plus rouchante dans les traits qui lui échappent, qu'elle ne l'est même chez celui qui la suit sans contrainte.

C'est une erreur de croire qu'il entre toujours dans le caractère *bourru* une grande irritabilité, une vive impatience. Elles s'y joignent souvent, il est vrai, parce que l'éducation, en ne corrigeant pas l'un, laisse aussi se développer les autres; mais il peut en être séparé, & consister seulement dans une grande sévérité qui ne ménage aucune faiblesse; sans doute elle a les excès & de grands inconvénients; elle humilie sans fruit ceux qu'on pourroit corriger avec plus de douceur; elle laisse croire qu'il y a plus d'agréments dans le vice que dans la sérénité de la vertu que ses traits expriment peu.

Il ne faut pas croire non plus que l'homme *bourru* soit porté à la défiance; la franchise n'est pas soupçonneuse; il lui faut même beaucoup de pénétration, pour discerner chez les autres une dissimulation qui lui est si étrangère; peut-être un signe assez certain pour reconnoître si certaines personnes qui jouent la franchise possèdent réellement cette qualité, est d'observer si elles sont d'une humeur soupçonneuse. C'est ordinairement par là qu'elles se trahissent le plus.

Au reste, l'homme *bourru* s'excuse mal lui-même en alléguant la franchise. On peut fort bien concevoir cette vertu sans cet excès. Voy. FRANCHISE. Il y a toujours de sa part une négligence à ne pas se corriger d'un défaut qui nuit beaucoup à l'effet des vertus qu'il peut avoir; peut-être en sent-il moins le besoin, parce que les autres qualités le faisant aimer & respecter, il croit tout son objet rempli. Plaire ne lui paroît rien; quelquefois même il met un secret orgueil à exercer un empire par l'austérité de ses censures. On recherche son estime, parce que les témoignages n'en sont pas équivoques; il loue quelqu'un par sa conduite envers lui, & ne veut en être loué que de cette manière. Une des choses qui le choquent le plus, c'est l'excès des égards qu'on a pour lui, & des choses flatteuses qu'on lui adresse. Ce que lui-même a de plus offensant dans le caractère, c'est la rudesse sur cet article, quoique le principe n'en ait rien que de noble; on dit alors, c'est un sauvage, de l'homme qui aime le plus.

Le *bourru* peut ne pas manquer de politesse, s'il a vécu dans des sociétés choisies, mais il manque toujours d'aménité. Peut-être même se fait-il plus qu'un autre la loi de ne manquer à aucun des usages qu'il voit reçus, pour tempérer ce qu'il fait avoir de trop rude; mais il croit acquiescer mieux par-là le droit de s'expliquer ouvertement sur tout ce que le sentiment lui dir être juste.

Le commerce des femmes adoucit beaucoup ce caractère. Il est assez rare aujourd'hui qu'elles dominent le plus.

C.

CABALE, f. f. La *cabale* est une ligue formée par des gens sans courage, son but est toujours méprisable, & ses moyens sont toujours bas. L'esprit de parti, tout dangereux qu'il est souvent, agit au moins d'une manière déclarée, même dans le danger. La *cabale* ne se déclare que quand elle croit s'être rendue la plus forte; elle commet alors tous les excès qui sont ordinaires à la lâcheté: elle se disperse après un mauvais succès, & échappe à la vengeance par la plus prompte fuite.

Les hommes, dont l'esprit est porté vers la *cabale*, n'ont pas besoin d'être excités par une passion ou par un intérêt pour en être les complices. Il faut qu'ils exercent cette méprisable faculté qu'ils ont reçue: lorsqu'il s'en trouve deux opposées, ils prennent la première qui se présente, ils sont trop pressés pour choisir, mais ils l'abandonnent bientôt, si l'autre réussit mieux & portent dans celle-ci leurs funestes ressources.

Il arrive quelquefois qu'un homme de bien se trouve l'instrument aveugle dont ils se servent; mais il n'est jamais leur complice volontaire. S'agiroit-il d'enlever à un méchant homme un pouvoir meurtrier, il lui répugne d'employer des moyens obscurs & perfides; il craint de calomnier tant que les preuves restent secrètes.

La *cabale* se glisse par-tout où elle voit du mystère. La cour est sur-tout son théâtre, parce que là le mystère vient des choses que l'on n'ose pas dire. Elle démêle les passions qui se cachent, & les emploie à ses desseins; elle sait même en susciter. Bien des gens sans elle n'auront point d'activité dans leurs vices. L'envie, par exemple, est une passion si basse, qu'elle est presque toujours le partage des hommes foibles & timides, qui seuls n'oseroient jamais attaquer celui dont la puissance & le mérite les désespèrent. La *cabale* fait les aimer & les mettre en œuvre; sans les étudier long tems elle leur trouve toujours un genre de talent dont elle peut se servir: elle rend finette à d'autres un vice qui auparavant ne faisoit que les tourmenter eux-mêmes.

Dans les états où l'autorité est divisée entre entre plusieurs corps & partagée aussi-bien qu'elle peut l'être, il y a un esprit de parti qui n'est pas dangereux, parce que, se trouvant également par-tout, il se résiste mutuellement, & empêche la confusion. Il y a aussi des brigues, parce que chacun, pouvant aspirer à partager le pouvoir, rencontre des concurrents, & cherche à les écarter. La diversité des moyens qu'ils em-

ploient met souvent d'un côté les choses louables ou au moins permises, & de l'autre celles qui sont sujettes au reproche, avec une telle évidence, que les gens de bien ne sont pas embarrassés de savoir dans lequel des deux parties ils doivent entrer. Caton avoit aisé de choisir entre Clodius & Cicéron. Il est bien important que ceux qui veulent le bien puissent faire ligne. Il faut un état de choses bien déplorable pour qu'ils soient les plus foibles. Les brigues ne corrompent pas le peuple; car tous ces moyens qu'on emploie ptes de lui, lui font sentir sa dignité, & l'avertissent de la conserver: elles exercent d'ailleurs son bon sens, & le rendent plus intaille dans ses choix; ce qui avilit le peuple & le corrompt davantage, c'est de n'être compté pour rien.

Dans les états où l'autorité est partagée entre plusieurs hommes d'un même corps, c'est-à-dire, entre les nobles, l'esprit de parti est plus dangereux, car il produit des haines héréditaires entre les familles: ces haines même sont si fortes, que l'amour de la patrie, ou, pour mieux dire, l'amour de leur aristocratie, n'est plus que leur seconde passion. Ce danger est tellement attaché à cette sorte de gouvernement, qu'elle ne se maintient que par la création d'un autre pouvoir qui contient ces ardent rivalités.

Dans les états où l'autorité est entre les mains d'un seul qui en laisse échapper quelques branches, l'esprit de parti est dangereux, parce qu'il a pour principe une vanité qui empêche d'être bien de ces emanations du souverain. Là il n'y a point de brigues, il y a des cabales: l'accessibilité du prince y donne lieu.

Dans les empires d'Asie où peu de gens occupent les avenues du trône, où il n'y a point de nobles, où le peuple n'est rien, il n'y a ni parti, ni brigue, ni *cabale*. En effet, il ne peut y avoir un long combat entre deux rivaux, l'autorité décide tout si promptement.

Par-tout où les femmes domineroient, il y aura beaucoup de *cabale*: elles y sont naturellement portées par l'esprit d'intrigue qui leur est naturel, dès qu'elles sortent des premiers soins qui leur sont confiés, & elles y portent beaucoup de ressources par les grâces qu'elles savent mettre dans la dissimulation.

CALOMNIE, f. f. On calomnie quelqu'un, lorsqu'on lui impute des défauts ou des vices qu'il n'a pas. La *calomnie* est un mensonge odieux que

chacun réprouve & déteste, ne fût-ce que par la crainte d'en être quelque jour l'objet. Mais souvent tel qui la condamne, n'en est pas innocent lui-même : il a rapporté des faits avec infidélité, les a grossis, altérés ou changés, étourdiment peut-être, & par la seule habitude d'orner ou d'exagérer ses récits.

Un moyen sûr, & le seul qui le soit, pour ne point calomnier, c'est de ne jamais médire.

Transportez-vous en esprit dans quelque monde imaginaire, où vous supposerez que les paroles sont toujours l'expression fidèle du sentiment & de la pensée ; où l'ami qui vous fera des offres de service, soit en effet rempli de bienveillance ; où l'on ne cherche point à se prévaloir de votre crédulité, pour vous repaître l'esprit de fables ; où la vérité dicte tous les discours, les récits & les promesses ; où l'on vive par conséquent sans soupçon & sans défiance, à l'abri des impolitures, des perfidies, & des délations calomnieuses : quel délicieux commerce, que celui des hommes qui peupleront cet heureux globe !

Vous voudriez que celui que vous habitez jouit d'une pareille félicité : eh bien, contribuez-y de votre part, & commencez par être vous-même droit, sincère & viridique.

« L'Église, dit le célèbre M. Pascal, a différé aux calomniateurs, aussi-bien qu'aux meurtriers, la communion jusqu'à la mort. Le concile de Latran a jugé indignes de l'état ecclésiastique ceux qui en ont été convaincus, quoiqu'ils s'en fussent corrigés ; & les auteurs d'un libelle diffamatoire, qui ne peuvent prouver ce qu'ils ont avancé, sont condamnés par le pape Adrien à être fouettés, flagellentur ».

L'illustre auteur de l'esprit des loix observe que chez les romains, la loi qui permettoit aux citoyens de s'accuser mutuellement, & qui étoit bonne selon l'esprit de la république, où chaque citoyen doit veiller au bien commun, produisit sous les empereurs une foule de calomniateurs. Ce fut Sylla, ajoute ce philosophe citoyen, qui dans le cours de sa dictature, leur apprit, par son exemple, qu'il ne falloit point punir cette exécrationnable espèce d'hommes : bientôt on alla jusqu'à les récompenser. Heureux le gouvernement où ils sont punis.

Les athéniens révèrent la calomnie ; Appelle, le peintre le plus fameux de l'antiquité, en fit un tableau dont la composition suffiroit seule pour justifier l'admiration de son siècle : on y voyoit la crédulité avec de longues oreilles, tendant les mains à la calomnie qui alloit à sa rencontre ; la crédulité étoit accompagnée de l'ignorance & du soupçon ; l'ignorance étoit représentée sous la figure d'une femme aveugle ; le soupçon, sous la figure d'un homme agité d'une inquiétude secrète, & s'applaudissant tacitement de quelque découverte. La calomnie, au regard farouche, occupoit le milieu du tableau ; elle secouoit une torche de

la main gauche ; & de la droite elle traînoit par les cheveux l'innocence sous la figure d'un enfant qui sembloit prendre le ciel à témoin : l'envie la précédoit, l'envie aux yeux perçans & au visage pâle & maigre ; elle étoit suivie de l'embuche & de la flatterie : à une distance qui permettoit encore de discerner les objets, on apercevoit la vérité qui s'avançoit lentement sur les pas de la calomnie, conduisant le repentir en habit lugubre. Quelle peinture ! Les athéniens eussent bien fait d'abattre la statue qu'ils avoient élevée à la calomnie, & de mettre à sa place le tableau d'Appelle. (*Ancienne Encyclopédie.*)

Tout le monde a en horreur la calomnie. On s'accorde à la regarder comme le dernier & le plus lâche excès de la méchanceté. Chacun en connoît par soi-même les effets funestes ; chacun convient qu'ils sont souvent plus odieux que d'arracher la vie. On n'ose attribuer ce crime qu'à ceux que nulle sèleratesse n'épouvante. Mais, si le nombre des calomniateurs est aussi borné que l'est celui des gens habitués au crime, d'où vient qu'ils trouvent des facilités si promptes à répandre leurs coupables inventions. Le nombre de ceux qui croient le mal avec avidité est donc infini. Quelle joie de le recueillir ! quel empressément barbare à le répandre ! vous, qui voulez haïr les hommes, pouvez-vous trouver un meilleur prétexte ? Vous, qui dites que la nature les a faits pour se combattre, en donnez-vous une meilleure preuve ?

Eh bien ! celle-ci n'a pour fondement qu'une observation fautive. C'est vous-même qui calomniez la nature par un jugement précipité. Les hommes ne se haïssent point, parce qu'ils se calomnient tous. Dans l'état actuel de la société il y a beaucoup de vanité & d'inconférence parmi eux : voilà pourquoi il y a tant de calomnie. Notre esprit est peu porté à examiner long-temps & à exagérer ; voilà pourquoi elles se repandent si facilement. On prétend que les éloges ne se répandent pas avec la même promptitude, & que le bien s'examine avant d'être cru. Mais cette remarque est au moins fautive pour la nation où nous sommes, celle de toutes qui est accusée le plus d'inconférence & de malignité, mais où le bien est en non-seulement avec complaisance, mais même avec transport. Il est naturel de penser qu'il n'y a pas plus lieu de faire cette observation chez des peuples moins curieux de ce que nous appelons le piquant de la société, l'avouerai-je seulement que presque par-tout l'éloge est plus court & la satire plus longue ; mais je n'y vois pas d'autre motif que la finesse qu'on peut faire paraître dans l'une & qui séduit ordinairement le narrateur. Les applaudissemens qu'on lui donne l'engagent à charger le tableau ; mais, il est souvent bien éloigné de vouloir le moindre mal à celui qui se trouve sa victime, ainsi que ceux qui l'écourent.

Vous confondez, dit-on ; ceci ne concerne que

le ridicule. J'avoue que l'on fait passer sous ce nom bien d'insignes calomnies ; mais, je prétends toujours aussi que c'est le plus souvent par esprit d'inconsidération, qu'effectivement le ridicule est bien le premier objet, mais que l'on s'en écarte assez vite ; que les broderies que l'on s'est permises sur le premier article, conduisent à en faire aussi sur ce qui devient d'un genre plus sérieux.

Ce qu'il y a de plus horrible dans la *calomnie*, c'est l'affirmation que l'on ose y donner. Souvent ce n'est qu'à cet instant que le coupable réfléchit, mais il s'est avancé & la rétractation lui parait honteuse ; il affirme : plus à plaindre dès ce moment par ses remords que celui qui peut souffrir de sa *calomnie*. Quoi ? des remords ? & il n'a été que léger ? il a été criminel du moment que la rétractation s'est offerte à lui & qu'il l'a rejetée. Ce qu'il a commencé par inconsidération, il l'achève avec crime.

Mais il est rare qu'une *calomnie*, (je n'entends que celles du genre le plus commun) soit toute entière formée par une seule personne. Elle s'accroît de bouche en bouche & son premier auteur étoit loin de prévoir ses ravages.

Les *calomnies* les plus déchirantes viennent presque toujours de ceux avec lesquels on a peu de relation. Celles qui circulent dans une même société exagèrent moins les faits ; mais ce sont les jugemens qu'on porte de ces faits qui sont ordinairement assez rigoureux. L'envie & la rivalité profitent de tout. Ce sont quelquefois des fautes très-légères auxquelles on attache beaucoup d'importance, quelquefois de simples apparences dont on veut trop conclure. Cette malignité d'interprétation, plus commune que la *calomnie* est ordinairement excitée par un mouvement d'envie, quelquefois par un simple désir de montrer de la sagesse & de l'expérience.

Les enfans calomnient pour s'excuser, les femmes souvent par dépit & par babil. Si l'on veut considérer combien d'hommes restent toujours enfans, combien d'autres se font femmes, on sera moins étonné du nombre des calomnieux : on criera moins à la scélératesse, on méprisera plus la frivolité.

Dans les grandes villes où les sociétés se forment par choix, où la curiosité trouve un aliment dans mille nouveautés, on se calomnie peu dans un même cercle. Mais un certain désir de merveilles, fait que l'on grossit beaucoup les traits de tout ce qu'on raconte. Le mépris s'y déclare avec excès, ainsi que l'estime. On lance un trait de si loin qu'on n'a pas même intention de le faire parvenir à son but. Il y parvient cependant quelquefois, & il blesse, & il tue.

Dans les petites villes où la nécessité de se voir, rassemble des personnes d'une humeur disparate, où les intérêts se choquent de toute part, où les nouvelles sont stériles, la *calomnie* se concentre plus dans un même cercle ; ses traits sont

moins vifs, mais sont lancés de plus près ; ceux que foibles qu'ils soient, il sont dirigés avec l'intention de blesser ; ils forment des haines invétérées, ils empoisonnent la vie.

Il faut remarquer que ceux qui souffrent le plus de ces *calomnies*, sont ceux qui y prennent le plus de part, qu'un homme sage qui refuse d'entendre ou de croire légèrement celles qui roulent autour de lui, se rend assez fort pour repousser celles dont il fera l'objet. Sa prudente incrédule le met à l'abri de toute inimitié ; il n'a plus à craindre que l'envie, & celle-ci n'en veut qu'à l'éclat & l'on est toujours maître jusqu'à un certain point de l'éviter ; non que l'on doive jamais faire à sa tranquillité le sacrifice des talens supérieurs ou des qualités heureuses que l'on a reçues de la nature ; elles sont utiles à la société, on lui en doit le développement. L'excès qu'il convient d'éviter, c'est l'ostentation fastueuse des dons de la nature ou de ceux de la fortune ; il n'est pas possible, à beaucoup près, de se soustraire à l'envie, quand on possède les qualités propres à l'éveiller, mais on peut au moins ne pas la provoquer. La modestie la plus naturelle, la modération la plus exacte ne peuvent guère parer que la moitié des coups que l'envie porte dans l'ombre aux talens ou aux vertus ; mais n'est-ce rien que de s'affranchir de la moitié des peines qui sont la compensation inévitable de ce que le ciel accorde de plus aux uns qu'aux autres. Pourquoi d'ailleurs ce morne découragement ? pourquoi cette sensibilité immobilisée ? pourquoi ces vengeances ? Ceux qui voudroient que la vertu eût pour prix l'estime des hommes sans aucun partage, ne connoissent pas ses charmes les plus doux, sa récompense intérieure. Le malheur des hommes sensibles est de s'imaginer que la calomnie qui les poursuit est toujours dirigé par la haine. Leur imagination leur montre ce nouveau tourment d'être haïs joint à celui d'être blâmés injustement ; ils croient avoir des adversaires redoutables & ne voient jamais dans toute leur petiteesse les insectes qui les piquent. Ils font bien des efforts pour les montrer au dessous même de ce qu'ils sont ; mais il le diroient bien plus simplement s'il leur paroissent tels. Cette foiblesse a été de celle de plusieurs grands hommes ; mais jamais les critiques injustes qu'on a faites de leurs talens ne leur ont été aussi sensibles que des *calomnies* contre leurs mœurs. Cependant ils ne sont jamais aussi sûrs de leurs talens que de leurs vertus, & ils peuvent plutôt douter de posséder réellement ceux-ci que celles-là ; mais l'estime doit leur être plus chère que la gloire.

Je ne veux point suivre la *calomnie* dans ce qu'elle a de plus odieux. Elle est quelquefois l'effet de la méchanceté la plus noire, mais elle ne la suppose pas toujours. En montrant par quelques petites causes elle produit des effets si funestes, je n'ai point eu intention d'affoiblir l'horreur qu'elle

inspire,

inspire, mon but a été de faire voir combien on a tort de s'aveugler sur des qualités frivoles qui conduisent souvent à l'alternative de s'humilier ou de se rendre coupable; combien il est dangereux de souffrir en soi avec complaisance ces défauts qu'on croit mêlés de quelques agréments, ce babill indifférent, ces méprisables & dangereuses exagérations, cette curiosité qui en est la source & sur-tout cette envie qui naît souvent sans qu'on s'en aperçoive. Ce ne sont point toujours les ennemis les plus puissans qui font le plus de mal, & les défauts les plus odieux qui sont le plus à craindre.

L'homme d'un caractère grave ne peut calomnier que par méchanceté, cette humeur lui donne un grand avantage puisqu'il est sûr de n'être dangereux qu'au moment où il deviendrait injuste.

Il sera aisé de punir les calomnieux quand il n'y aura plus que les hommes déterminément méchans qui les feront.

Si j'avois décrit la *calomnie* seulement par ses funestes suites, chacun auroit frémi, mais personne ne se ferait reconnu coupable. En exposant les causes les plus ordinaires qui la produisent, je crois avoir encouragé à s'examiner & à s'observer avec plus de sincérité sur cet article.

CAPRICE. f. m. Le *caprice* est le goût d'une chose qui ne convient pas à notre caractère ou à notre manière d'être & qui ne peut nous arrêter long-tems.

Les passions précipitent leur examen ou plutôt elles n'en font aucun; elles sont dirigées par un besoin supérieur. Leur aveuglement vient souvent de ce que l'objet auquel elles s'attachent ne seroit point propre à satisfaire leur besoin, si elles le connoissent bien, mais elles ne s'en aperçoivent pas & elles jouissent de ce qu'elles jugent leur convenir.

Le *caprice* est au contraire un désir sans besoin. L'imagination en suppose bien un, mais elle ne peut long-tems soutenir l'illusion. Le vuide se reconnoît bientôt & le dégoût ne tarde pas à venir. Le *caprice* a tout l'emportement d'une passion violente; il produit dans un court intervalle ce que celle-ci ne produit que dans un développement marqué de circonstances & de sentimens. La contrariété l'irrite & le prolonge beaucoup au-delà de sa durée ordinaire; la jouissance l'étouffe, si l'on peut nommer *jouissance* l'accomplissement d'un désir sans besoin.

Une imagination vive & délicate ne produit pas seule les caprices; si on les voit plus ordinaires chez les femmes, ce n'est pas par cette raison; ils sont souvent l'effet de leur humeur, souvent aussi ils sont l'effet de leur coquetterie: elles aiment à par-là d'essayer leur empire: elles veulent intéresser sous plusieurs formes différentes. Cette remarque triviale que les *caprices* vont bien aux jolies femmes étoit fort bien imaginée pour en inspirer à presque toutes. Que l'on observe cependant une

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

femme qui chetche à plaire par les grâces de l'esprit & sur-tout par la beauté du caractère, on ne verra pas que l'imagination vive & délicate qu'elle peut lui avoir donnée à chaque instant des goûts contraires.

La source la plus féconde des *caprices* c'est le goût immodéré des plaisirs; produit par l'oisiveté. La satiété que l'on a pour les uns en fait rechercher d'autres. Le seul besoin réel que l'on ait, c'est un changement de situation qu'il faut distinguer de l'inconstance.

L'inconstance ne se fait point une manière d'être principale; il entre naturellement dans chaque passion comme si elle lui étoit propre; il en prend tous les traits: ce qu'il étoit hier, ne lui fait aucun obstacle pour ce qu'il veut être aujourd'hui. Il ne quitte une chose que parce qu'une nouvelle qui flatte son imagination l'appelle. Au contraire, l'homme capricieux n'unit dans les passions qu'il croit avoir que la violence du désir; sur tout le reste sa manière est différente, il s'y mêle toujours de la bizarrerie; il n'aime ni ne hait comme les autres. L'on distingue aisément l'imagination qui veut être amusée, de la nature qui se fait entendre.

L'enfant change à chaque instant de goûts, mais il n'a point vraiment de caprices, à moins que l'on ne trouve beau de lui en donner.

Le jeune homme en a peu; il a ses passions. L'homme pauvre & laborieux n'en a point, la femme laborieuse aussi n'a que ceux que l'humeur lui inspire quelquefois & dont par conséquent la cause est toute différente.

Il n'y a vraiment de capricieux que les hommes riches & oisifs & les femmes galantes. Rien n'est plus misérable que ce caractère; il expose continuellement au ridicule & même à la honte, il n'a point de jouissance à offrir, & il n'est pas exempt de peines; son seul avantage est de donner de l'activité à des personnes à qui elle est nécessaire. Mais il fatigue davantage que les passions les plus vives; dès qu'il cesse il laisse après lui un vuide affreux, celui qui a perdu les objets de ses passions vit encore de leur souvenir; mais le capricieux n'a rien à se rappeler dans ses goûts, il est seulement étonné & presque toujours humilié de les avoir eus; personne ne se plaint plus des caprices que les amans. Ils ne savent à quoi attribuer ceux dont ils souffrent; mais il est facile à tout autre qu'eux de s'en apercevoir, on aime à s'assurer de son esclavage.

Rien n'est moins naturel que le caprice; rien n'est plus ordinaire que d'en montrer. Voyez FANTAISIE.

CARACTÈRE, f. m., est la disposition habituelle de l'âme, par laquelle on est plus porté à faire & l'on fait en effet plus souvent des actions d'un certain genre, que des actions du genre opposé. Ainsi un homme qui pardonne rarement, ou qui ne pardonne jamais, est d'un caractère Cc

vindicatif; je dis *arème* ou *jamais*; en effet le caractère est formé, non par la disposition rigoureusement constante, mais par la disposition habituelle, c'est-à-dire la plus fréquente dans laquelle l'ame se trouve.

M. Duclos, dans ses *considérations sur les mœurs*, remarque avec grande raison que la plupart des fautes & des sottises des hommes dans leur conduite viennent de ce qu'ils n'ont pas l'esprit en équilibre, pour ainsi dire, avec leur caractère: Cicéron, par exemple, étoit un grand esprit, & une ame foible; c'est pour cela qu'il fut grand orateur, & homme d'état médiocre; & ainsi des autres.

Rien n'est plus dangereux dans la société qu'un homme sans caractère; c'est-à-dire, dont l'ame n'a aucune disposition plus habituelle qu'une autre. On se fie à l'homme vertueux, on se défie du fripon. L'homme sans caractère est alternativement l'un & l'autre, sans qu'on puisse le deviner, & ne peut être regardé ni comme ami, ni comme ennemi; c'est une espèce d'anti-amphibie, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, qui n'est bon à vivre dans aucun élément. Cela me rappelle cette belle loi de Solon, qui déclaroit infâmes tous ceux qui ne prenoient point de parti dans les séditions: il sentoit que rien n'étoit plus à craindre que les caractères & les hommes non décidés.

CARACTÈRE DES NATIONS. Le caractère d'une nation consiste dans une certaine disposition habituelle de l'ame qui est plus commune chez une nation que chez une autre, quoique cette disposition ne se rencontre pas dans tous les membres qui composent la nation: ainsi le caractère des français est la légèreté, la gaieté, la sociabilité, l'amour de leurs rois & de la monarchie même, &c.

Dans les nations qui subsistent depuis long-tems, on remarque un fond de caractère qui n'a point changé: ainsi les athéniens, du tems de Démocrène, étoient grands amateurs de nouvelles; ils l'étoient du tems de St. Paul, & ils le sont encore aujourd'hui. On voit aussi dans le livre admirable de Tacite, sur les mœurs des germains, des choses qui sont encore vraies aujourd'hui de leurs descendants.

Il y a grande apparence que le climat influe beaucoup sur le caractère général; car on ne sauroit l'attribuer à la forme du gouvernement qui change toujours au bout d'un certain tems; cependant il ne faut pas croire que la forme du gouvernement, lorsqu'elle subsiste long-tems, n'influe aussi à la longue sur le caractère d'une nation. Dans un état despotique, par exemple, le peuple doit devenir bientôt paresseux, vain, & amateur de la frivolité; le goût du vrai & du beau doit s'y perdre; on ne doit ni faire ni penser de grandes choses.

CARACTÈRE DES SOCIÉTÉS OU CORPS PARTICULIERS. Les sociétés ou corps particuliers au

milieu d'un peuple, sont en quelque manière de petites nations entourées d'une plus grande; c'est une espèce de greffe bonne ou mauvaise, entée sur un grand tronc; aussi les sociétés ont-elles pour l'ordinaire un caractère particulier, qu'on appelle *esprit du corps*. Dans certaines compagnies, par exemple, le caractère général est l'esprit de subordination; dans d'autres l'esprit d'égalité, & ce ne sont pas-là les plus mal partagées: celles-ci sont fort attachées à leurs usages; celles-là se croient faites pour en changer. Ce qui est un défaut dans un particulier, est quelquefois une vertu dans une compagnie. Il seroit nécessaire, par exemple, suivant la remarque d'un homme d'esprit que les compagnies littéraires fussent pédantes.

Souvent le caractère d'une société est très-différent de celui de la nation, où elle se trouve pour ainsi dire transplantée. Des corps, par exemple, qui dans une monarchie seroient vœu de fidélité à un autre prince qu'à leur souverain légitime, devroient naturellement avoir moins d'attachement pour ce souverain que le reste de la nation; c'est la raison pour laquelle les moines ont fait tant de mal à la France du tems de la ligue: il ne faut pas croire cependant que cet esprit ne change pas: d'autres tems, d'autres mœurs. « Les religieux, dont les chefs résident à Rome, dit le célèbre M. de Voltaire, dans son admirable *essai sur le siècle de Louis XIV*, sont autant de sujets immédiats du pape répandus dans tous les états. La coutume qui fait tout, & qui est cause que le monde est gouverné par des abus comme par des loix, n'a pas toujours permis aux princes de remédier entièrement à un danger, qui tient d'ailleurs à des choses utiles & sacrées. Prêter serment à un autre qu'à son prince, est un crime de lèse-majesté dans un laïque: c'est dans le cloître un acte de religion. La difficulté de savoir à quel point on doit obéir à ce souverain étranger, la facilité de se laisser séduire, le plaisir de secouer un joug naturel pour en prendre un qu'on se donne à soi-même, l'esprit de trouble, le malheur des tems, n'ont que trop souvent porté des ordres entiers de religieux à servir Rome contre leur patrie ».

« L'esprit éclairé qui règne en France depuis un siècle, & qui s'est étendu dans presque toutes les conditions, a été le meilleur remède à cet abus. Les bons livres écrits sur cette matière, sont de vrais services rendus aux rois & aux peuples; & un des grands changemens qui se soient faits par ce moyen dans nos mœurs sous Louis XIV: c'est la persuasion, dans laquelle les religieux commentent tous à être, qu'ils sont sujets du roi avant que d'être serviteurs du pape ». Ainsi pour le salut des états, la Philopothie brise enfin les portes fermées.

CARACTÈRE se dit aussi de certaines qualités

visibles qui attirent du respect & de la vénération à ceux qui en sont revêtus. La majesté des rois leur donne un caractère qui leur attire le respect des peuples. Un évêque soutiendrait son caractère par son savoir & sa vertu, beaucoup plus que par l'éclat de la vanité mondaine, &c. Le droit des gens met le caractère d'un ambassadeur à couvert de toute insulte. (*Ans. Encycl.*)

• Sur le rapport de l'esprit & du caractère.

Le caractère est la forme distinctive d'une âme d'avec une autre, sa différente manière d'être. Le caractère est aux âmes ce que la physionomie & la variété dans les mémoires sont aux visages.

Les visages sont composés des mêmes parties, c'est en cela qu'ils se ressemblent ; l'accord de ces parties est différent ; voilà ce qui les distingue les uns des autres, & empêche de les confondre.

Les hommes sans caractère sont des visages sans physionomie, de ces visages communs qu'on ne prend pas la peine de distinguer.

L'esprit est une des facultés de l'âme qu'on peut comparer à la vue ; & l'on peut considérer la vue par sa netteté, son étendue, la promptitude, & par les objets sur lesquels elle est exercée ; car outre la faculté de voir, on apprend encore à voir.

Je ne veux pas entrer ici dans une discussion métaphysique, qu'on ne jugerait peut-être pas assez nécessaire à mon sujet, quoiqu'il n'y eût peut-être pas de métaphysique mieux employée que celle qui serait appliquée aux mœurs ; elle justifierait le sentiment, en démontrant les principes.

Nous avons vu dans le chapitre précédent les injustices qu'on fait dans la prééminence qu'on donne à certains talens ; nous allons voir qu'on n'en fait pas moins dans les jugemens qu'on porte sur les différentes sortes d'esprits. Il y en a du premier ordre que l'on confond quelquefois avec la sottise.

Ne voit-on pas des gens dont la naïveté & la candeur empêchent qu'on ne rende justice à leur esprit ? Cependant la naïveté n'est que l'expression la plus simple & la plus naturelle d'une idée dont le fond peut-être fin & délicat ; & cette expression simple a tant de grace, & d'autant plus de mérite, qu'elle est le chef-d'œuvre de l'art dans ceux à qui elle n'est pas naturelle.

La candeur est le sentiment intérieur de la pureté de son âme, qui empêche de croire qu'on n'ait à dissimuler, & la naïveté empêche de le favoriser.

L'ingénuité peut être une suite de la sottise, quand elle n'est pas l'effet de l'inexpérience ; mais la naïveté n'est souvent que l'ignorance de choses de convention, faciles à apprendre, quelquefois bonnes à désigner, & la candeur est la première marque d'une belle âme. La naïveté & la candeur peuvent se trouver dans le plus beau gé-

nie, & alors elles en font l'ornement le plus précieux & le plus aimable.

Il n'est pas étonnant que le vulgaire qui n'est pas digne de respecter des avantages si rares, soit l'admirateur de la finesse de caractère, qui n'est souvent que le fruit de l'attention fixe & suivie d'un esprit médiocre que l'intérêt anime. La finesse peut marquer de l'esprit, mais elle n'est jamais dans un esprit supérieur, à moins qu'il ne se trouve avec un cœur bas. Un esprit supérieur dédaigne les petits ressorts, il n'emploie que les grands, c'est-à-dire les simples.

On doit encore distinguer la finesse de l'esprit de celle du caractère. L'esprit fin est souvent faux, précisément parce qu'il est trop fin ; c'est un corps trop délié pour avoir de la consistance. La finesse imagine, au lieu de voir ; à force de supposer, elle se trompe. La pénétration voit, & la sagacité va jusqu'à prévoir. Si le jugement fait la base de l'esprit, la promptitude contribue encore à sa justesse ; mais si l'imagination domine, c'est la source d'erreurs la plus féconde.

Enfin, la finesse est un mensonge en action, & le mensonge part toujours de la crainte ou de l'intérêt, & par conséquent de la bassesse. On ne voit point d'homme puissant & absolu, quel que vicieux qu'il soit d'ailleurs, mentir à celui qui lui est soumis, parce qu'il ne le craint pas. Si cela arrive, c'est sûrement par une vue d'intérêt ; auquel cas il cesse en ce point d'être puissant, & devient alors dépendant de ce qu'il desire & ne peut emporter par la force ouverte.

Il ne faut pas être surpris qu'un homme d'esprit soit trompé par un sot. L'un suit continuellement son objet, & l'autre ne s'avise pas d'être en garde. La duperie des gens d'esprit vient de ce qu'ils ne comptent pas assez avec les sots, c'est-à-dire, de ce qu'ils les comptent trop peu.

On auroit plus de raison de s'étonner des fautes grossières où les gens d'esprit tombent d'eux-mêmes. Leurs fautes sont cependant encore moins fréquentes que celles des autres hommes, mais quelquefois plus graves & toujours plus remarquées. Quoi qu'il en soit, j'en ai cherché la raison, & je crois l'appercevoir dans le peu de rapport qui se trouve entre l'esprit d'un homme & son caractère, car ce sont deux choses très-différentes.

La dépendance mutuelle de l'esprit & du caractère peut être envisagée sous trois aspects. On n'a pas le caractère de son esprit, ou l'esprit de son caractère. On n'a pas assez d'esprit pour son caractère. On n'a pas assez de caractère pour son esprit.

Un homme, par exemple, sera capable des plus grandes vues, de concevoir, digérer & ordonner un grand dessein. Il passe à l'exécution, & il échoue, parce qu'il se dégoûte, qu'il est rebuté des obstacles mêmes qu'il avoit prévus & dont il voyoit les ressources. On le reconnoît d'ailleurs

pour un homme de beaucoup d'esprit, & ce n'est pas en effet par-là qu'il a manqué. On est étonné de sa conduite, parce qu'on ignore qu'il est léger & incapable de suite dans le caractère; qu'il n'a que des accès d'ambition qui cèdent à une paresse naturelle; qu'il est incapable d'une volonté forte à laquelle peu de choses résistent, même pour les gens bornés; & qu'enfin il n'a pas le caractère de son esprit. Sans manquer d'esprit, on manque à son esprit par la légèreté, par passion, par timidité.

Un autre d'un caractère propre aux plus grandes entreprises, avec du courage & de la constance, manquera de l'esprit qui fournit les moyens; il n'a pas l'esprit de son caractère.

Voilà l'opposition du caractère & de l'esprit. Mais il y a une autre manière de faire des fautes, malgré beaucoup d'esprit, même analogue au caractère; c'est lorsqu'on n'a pas encore assez d'esprit pour ce caractère.

Un homme d'un esprit étendu & rapide aura des projets encore plus vains: il faut nécessairement qu'il échoue, parce que son esprit ne suffit pas encore à son caractère. Il y a tel homme qui n'a fait que des sottises, qui avec un autre caractère que le sien, auroit passé avec justice pour un génie supérieur.

Mettons en opposition un homme dont l'esprit a une sphère peu étendue, mais dont le cœur exempt des passions vives ne le porte pas au-delà de cette sphère bornée. Ses entreprises & ses moyens sont en proportion égale; il ne sera point de faute, & sera regardé comme sage, parce que la réputation de sagesse dépend moins des choses brillantes qu'on fait, que des sottises qu'on ne fait point.

Peut-être y a-t-il plus d'esprit chez les gens vifs que chez les autres; mais aussi ils en ont plus de besoin. Il faut voir clair & avoir le pied sûr quand on veut marcher vite; sans quoi, je le répète, les chutes sont fréquentes & dangereuses. C'est par cette raison que de tous les sots, les plus vifs sont les plus insupportables.

Un caractère trop vif nuit quelquefois à l'esprit le plus juste, en le poussant au-delà du but, sans qu'il l'ait aperçu. On ne se trouve pas humilié de cet excès, parce qu'on suppose que le moins est renfermé dans le plus; mais ici le plus & le moins ne sont pas bien comparés, & sont de nature différente. Il faut plus de force pour s'arrêter au terme, que pour le passer par la violence de l'impulsion. Voir le but où l'on tend, c'est jugement; y atteindre, c'est justesse; s'y arrêter, c'est force; le passer, ce peut être faiblesse.

Les ingemens de l'extrême vivacité ressemblent assez à ceux de l'amour-propre qui voit beaucoup, compare peu, & juge mal. La science de l'amour-propre est de toutes la plus cultivée & la moins perfectionnée. Si l'amour-propre pouvait admettre des règles de conduite, il deviendrait

le germe de plusieurs vertus, & suppléerait à celles mêmes qu'il parait exclure.

On objectera peut-être qu'on voit des hommes d'un flegme & d'un esprit également reconnus tomber dans des égarements qui tiennent de l'extravagance: mais on ne fait pas attention que ces mêmes hommes, malgré cet extérieur froid, sont des caractères violents. Leur tranquillité n'est qu'apparente; c'est l'effet d'un vice des organes, un maintien de hauteur ou d'éducation, une fausse dignité; leur sang froid n'est que de l'orgueil.

On contond assez communément la chaleur & la vivacité, la morgue & le sang froid. Cependant on est souvent très-violent, sans être vif. Le feu pénétrant du charbon de terre jette peu de flamme, c'est même en étouffant celle-ci qu'on augmente l'activité du feu; la flamme au contraire peut-être fort brillante, sans beaucoup de chaleur.

Le plus grand avantage pour le bonheur, est une espèce d'équilibre entre les idées & les affections, entre l'esprit & le caractère.

Enfin, si l'on reproche tant de fautes aux gens d'esprit, c'est qu'il y en a peu qui par la nature ou l'étendue de leur esprit aient celui de leur caractère, & malheureusement celui-ci ne change point. Les mœurs se corrigent, l'esprit se fortifie ou s'altère; les affections changent d'objet, le même peut successivement inspirer l'amour ou la haine; mais le caractère est inaltérable, il peut être contraint ou déguisé, il n'est jamais détruit. L'orgueil-humilié & rempant est toujours de l'orgueil.

L'âge, la maladie, l'ivresse, changent, dit-on, le caractère. On se trompe. La maladie & l'âge peuvent l'affaiblir, en suspendre les fonctions, quelquefois le détruire, sans jamais le dénaturer. Il ne faut pas confondre avec le caractère ce qui part de la chaleur du sang, de la force du rempement. Presque tous les hommes, quoique de caractères différents ou opposés, sont courageux dans le jeune âge, & timides dans la vieillesse. On ne prodigue jamais tant la vie que lorsqu'on en a le plus à perdre. Que de guerriers dont le courage s'écoule avec le sang! N'en a-t-on pas vu qui, après avoir bravé mille fois le trépas, tombés dans une maladie de langueur, éprouvoient dans un lit toutes les âmes de la mort?

L'ivresse, en égarant l'esprit, n'en donne que plus de ressort au caractère. Le vil complaisant d'un homme en place s'entend enivré, lui tint les propos d'une haine envenimée, & se fit chasser. On voulut excuser l'offenseur sur l'ivresse. Je ne puis m'y tromper, répondit l'offensé; ce qu'il me dit étant ivre, il le pense à jeûne.

Après avoir examiné l'opposition qui peut se trouver entre le caractère & l'esprit, sous combien de faces ne pourrions-nous pas envisager la question? Combien de combinaisons faudroit-il faire! Combien de détails à développer, si l'on voulait mon-

trer les inconvénients qui résultent de la contrainte du caractère & de l'esprit avec la santé. Un n'imagine pas à quel point la conduite qu'on suit, & les différents partis qu'on prend & qu'on abandonne dépendent de la santé. Un caractère fort, un esprit actif exigent une santé robuste. Si elle est trop foible pour y répondre, elle achève par-là de se détruire. Il y a mille occasions où il est nécessaire que le caractère, l'esprit & la santé soient d'accord.

Tout ce que l'homme qui a le plus d'esprit peut faire, c'est de s'étudier, de se connoître, de consulter ses forces, & de compter ensuite avec son caractère; sans quoi les fautes, & même les malheurs ne servent qu'à l'abatre, sans le corriger; mais pour un homme d'esprit, ils sont une occasion de réfléchir. C'est, sans doute ce qui a fait dire qu'il y a toujours de la ressource avec les gens d'esprit. La réflexion sert de sauvegarde au caractère, sans le corriger, comme les règles en servent au génie, sans l'inspirer. Elles font peu pour l'homme médiocre, elles préviennent les fautes de l'homme supérieur. (*Considérations sur les mœurs.*)

CÉLIBAT, f. m., est l'état d'une personne qui vit sans s'engager dans le mariage. Cet état peut être considéré en lui-même sous trois aspects différens : 1°. eu égard à l'espèce humaine; 2°. à la société; 3°. à la société chrétienne. Mais avant que de considérer le célibat en lui-même, nous allons exposer en peu de mots sa fortune, & ses révolutions parmi les hommes. M. Morn, de l'académie des belles-lettres, en réduit l'histoire aux propositions suivantes. Le célibat est aussi ancien que le monde; il est aussi étendu que le monde; il durera autant & infiniment plus que le monde.

Moïse ne laissa guères aux hommes la liberté de se marier ou non. Licurgue nota d'infamie les célibataires. Il y avoit même une solennité particulière à Lacédémone, où les femmes les produisoient tous nus aux pieds des autels, & leur faisoient faire à la nature une amende-honorable, qu'elles accompagnoient d'une correction très-sevère. Ces républicains poulsèrent encore les précautions plus loin, en publiant des réglemens contre ceux qui se marioient trop tard, *Αγνυσμια* & contre les maris qui n'en vivoient pas bien avec leurs femmes, *μαυρια*.

Dans la suite des tems, les hommes étant moins rares, on mitigea ces loix pénales. Platon rôler dans sa république le célibat jusqu'à trente-cinq ans; mais passé cet âge, il interdit seulement les célibataires des emplois, & leur marque le dernier rang dans les cérémonies publiques. Les loix romaines qui succédèrent aux grecques, furent aussi moins rigoureuses contre le célibat; cependant les censeurs étoient chargés d'empêcher ce genre de vie solitaire, préjudiciable à l'état, *calibes esse*

prohibendos. Pour le tendre odieux, il ne recetoient les célibataires ni à rester ni à rendre témoignage; & voici la première question que l'on faisoit à ceux qui se présentoient pour prêter serment : *ex animi tui contentiâ, tu equum habes? tu uxorem habes?* à votre ame & conscience, avez-vous un cheval, avez-vous une femme? mais les romains ne se contentoient pas de les affliger dans ce monde, leurs théologiens les menaçoient aussi de peines extraordinaires dans les enfers. *Extrema omnium calamitas & impietas accidit illi qui absque filiis à vitâ discedit, & demonibus maximas dat penas post obitum*. C'est la plus grande des impiétés, & le dernier des malheurs, de sortir du monde sans y laisser des enfans; les démons font souffrir à ces gens-là de cruelles peines après leur mort.

Malgré toutes ces précautions temporelles & spirituelles, le célibat ne laissoit pas de faire son chemin; les loix même en font une preuve. On ne s'avise pas d'en faire contre des défordres qui ne subsistent qu'en idée; savoir par où & comment celui-ci commença, l'histoire n'en dit rien; il est à présumer que de simples raisons morales, & des goûts particuliers, l'emportent sur tant de loix pénales, burlesques, infamantes, & sur les inquiétudes de la conscience. Il fallut sans doute dans les commencemens des motifs plus pressans, de bonnes raisons physiques; telles étoient celles de ces tems où l'homme étoit plus sage que la nature dispense de réduire en pratique la grande règle de la multiplication; il y en a eu dans tous les tems. Nos auteurs leur donnent des titres illustrans; les orientaux au contraire les appellent *eunuques du soleil; eunuques du ciel, faits par la main de Dieu*, qualités honorables, qui doivent non-seulement les consoler du malheur de leur état, mais encore les auroriser devant Dieu & devant les hommes à s'en glorifier, comme d'une grâce spéciale, qui les décharge d'une bonne partie des sollicitudes de la vie, & les transporte tout d'un coup au milieu du chemin de la vertu.

Mais sans examiner sérieusement si c'est un avantage ou un désavantage, il est fort apparemment que ces béats ont été les premiers à prendre le parti du célibat; ce genre de vie leur doit sans doute son origine, & peut-être sa dénomination; car les grecs appelloient les invalides dont il s'agit *καλιβη* qui n'est pas éloigné de *calibes*. En effet le célibat étoit le seul parti que les *καλιβη* eussent à prendre pour obéir aux ordres de la nature, pour leur repos, pour leur honneur, & dans les règles de la bonne foi; s'ils ne s'y déterminoient pas d'eux-mêmes, les loix leur en imposoient la nécessité; celle de Moïse y étoit expresse. Les loix des autres nations ne leur étoient guères plus favorables; si elle leur permettoient d'avoir des femmes, il étoit aussi permis aux femmes de les abandonner.

Les hommes de cet état équivoque & rare dans les commencemens, également méprisés des deux

sexes, se trouvèrent exposés à plusieurs mortifications, qui les réduisirent à une vie obscure & retirée : mais la nécessité leur suggéra bientôt différents moyens d'en sortir, & de se rendre recommandables : dégagés des mouvemens inquiets de l'amour étranger & de l'amour-propre, ils s'attachèrent aux volontés des autres avec un dévouement singulier ; & ils furent reçues si commodément, que tout le monde en vouloit avoir : ceux qui n'en avoient point, en firent par une opération hardie & des plus inhumaines : les pères, les maîtres, les souverains, s'arrogeaient le droit de réduire leurs enfans, leurs esclaves, leurs sujets, dans cet état ambigu ; & le monde entier qui ne connoîtait dans le commencement que deux sexes, fut étonné de se trouver insensiblement partagé en trois portions à peu-près égales.

A ces *celibats* peu volontaires il en succéda de libres, qui augmentèrent considérablement le nombre des premiers. Les gens lettrés & les philosophes par goût, les athlètes, les gladiateurs, les musiciens, par raison d'état, une infinité d'autres par libertinage, quelques-uns par vertu, prirent un parti que Diogène trouvoit si doux, qu'ils'étonnoient que sa ressource ne devint pas plus à la mode. Quelques professions y étoient obligées, telles que celle de teindre en écarlate, *baphiauri*. L'ambition & la politique grossirent encore le corps des célibataires : ces hommes bizarres furent menagés par les grands mêmes, avides d'avoir place dans leur testament ; & par la loi contraire, les pères de famille dont on n'espéroit rien, furent publiés, négligés, méprisés.

Nous avons vu jusqu'à présent le *celibat* interdit, ensuite toléré, puis approuvé, enfin préconisé : il ne tarda pas à devenir une condition essentielle dans la plupart de ceux qui s'attachèrent au service des autels. Melchisedech fut un homme sans famille & sans généalogie. Ceux qui se destinèrent au service du temple & au culte de la loi, furent dispensés du mariage. Les filles eurent la même liberté. On assure que Moïse congédia sa femme quand il eut reçu la loi des mains de Dieu. Il ordonna aux sacrificateurs dont le tour d'officier à l'autel approcheroit, de se séquestrer de leurs femmes pendant quelques jours. Après lui les prophètes Elie, Elisée, Daniel & ses trois compagnons, vécurent dans la continence. Les nazaréens, la plus saine partie des esséniens, nous sont représentés par Joseph comme une nation merveilleuse, qui avoit trouvé le secret que Metellus Numidicus ambitionnoit, de se perpétuer sans mariage, sans accouchement, & sans aucun commerce avec les femmes.

Chez les égyptiens les prêtres d'Isis & la plupart de ceux qui s'attachaient au service de leurs divinités, faisoient profession de chasteté ; & pour plus de sûreté ils y étoient préparés dès leur enfance par des chirurgiens. Les gymnosophistes, les brachmanes, les hiérophantes des athéniens,

une bonne partie des disciples de Pythagore, ceux de Diogène, les vrais cyniques, & en général tous ceux & toutes celles qui se devoient au service des déesses, en usèrent de la même manière. Il y avoit dans la Thrace une société considérable de religieux célibataires, appelés *auraiou* ou *créateurs*, de la faculté de se produire sans le secours des femmes. L'obligation du *celibat* étoit imposée chez les perses aux filles destinées au service du soleil. Les athéniens ont eu une maison de vierges. Tout le monde connoît les vestales romaines. Chez nos anciens gaulois, neuf vierges qui passoient pour avoir reçu du ciel des lumières & des grâces extraordinaires, gardoient un oracle fameux dans une petite île nommée *Séné*, sur les côtes de l'Armorique. Il y a des auteurs qui prétendent même que l'île entière n'étoit habitée que par des filles, dont quelques-unes faisoient de tems en tems des voyages sur les côtes voisines, d'où elles rapportoient des petits embryons pour conserver l'espèce. Toutes n'y alloient pas : il en est à présumer, dit M. Morin, que le sort en décidoit, & que celles qui avoient le malheur de tirer un billet noir, étoient forcées de descendre dans la barque fatale qui exposoit sur le continent. Ces filles consacrées étoient en grande vénération : leur maison avoit des privilèges singuliers, entre lesquels on peut compter celui de ne pouvoir être châtiées pour un crime, sans avoir avant toute chose perdu la qualité de fille.

Le *celibat* a eu ses martyrs chez les païens, & leurs histoires & leurs fables sont pleines de filles qui ont généreusement préféré la mort à la perte de l'honneur. L'aventure d'Hippolite est connue, ainsi que sa résurrection par Diane, parrone des célibataires. Tous ces faits, & une infinité d'autres, étoient soutenus par les principes de la croyance. Les grecs regardoient la chasteté comme une grâce si naturelle ; les sacrifices n'étoient point censés complets, sans l'intervention d'une vierge : ils pouvoient bien être commencés, *libare* ; mais ils ne pouvoient être consommés sans elles, *litare*. Ils avoient par la virginité des propos magnifiques, des idées sublimes, des spéculations d'une grande beauté : mais en approfondissant la conduite secrète de tous ces célibataires, & de tous ces virtuoses du paganisme, on n'y découvre, dit M. Morin, que des foraines, que forsanterres, & qu'hypocrisie. A commencer par leurs déesses, Vesta la plus ancienne étoit représentée avec un enfant ; où l'avoit-elle pris ? Minerve avoit par devers elle Enichonius, une aventure avec Vulcain & des temples en qualité de mère. Diane avoit son chevalier Nisus, & son Endimion : le plaisir qu'elle prenoit à contempler celui-ci endormi, en dit beaucoup, & trop pour une vierge. Myrtilus accuse les muses de complaisances fortes pour un certain Mégallon, & leur donne à toutes des enfans qu'il nomme nom par nom ; c'est peut-

être pour cette raison que l'abbé Cartaud les appelle les *sûtes de l'opéra de Jupiter*. Les dieux vierges ne valent guères mieux que les déesses, témoin Apollon & Mercure.

Les prêtres, sans en excepter ceux de Cybele ; ne passionnent pas dans le monde pour des gens d'une conduite bien régulière : on n'entend pas vives routes les vœux qui péchoient. Pour l'honneur de leurs philosophes, M. Morin s'en tait, & finit ainsi l'histoire du *célibat*, tel qu'il étoit au berceau, dans l'enfance, entre les bras de la nature ; état bien différent du haut degré de perfection où nous le voyons aujourd'hui : changement qui n'est pas étonnant ; celui-ci est l'ouvrage de la grace & du Saint-Esprit ; celui-là n'étoit que l'avorton imparfait d'une nature détournée, dépravée, débauchée, triste rebut du mariage & de la virginité : Voyez les *mémoires de l'académie des inscriptions*, tom. IV. page 301. *Hist. critiq. du célibat*. Tout ce qui précède n'est absolument que l'analyse de ce mémoire : nous en avons retranché quelques endroits longs ; mais à peine nous sommes-nous accordé la liberté de changer une seule expression dans ce que nous en avons employé : il en sera de même dans la suite de cette article : nous ne prenons rien fur nous ; nous nous contentons seulement de rapporter fidèlement, non-seulement les opinions, mais les discours même des auteurs, & de ne puiser ici que dans des sources approuvées de tous les honnêtes gens. Après avoir montré ce que l'histoire nous apprend du *célibat*, nous allons maintenant envisager cet état avec les yeux de la Philosophie, & exposer ce que différents écrivains ont pensé sur ce sujet.

Du célibat considéré en lui-même : 1°. eu égard à l'espèce humaine.

Si un historien ou quelque voyageur nous fait la description d'un être pensant, parfaitement isolé ; sans supérieur, sans égal, sans inférieur, à l'abri de tout ce qui pourrait émouvoir les passions, seul, en un mot, de son espèce ; nous dirions sans hésiter « que cet être singulier doit être plongé dans la mélancolie : car quelle consolation pourroit-il rencontrer dans un monde qui ne seroit pour lui qu'une vaste solitude » ? Si l'on ajoutoit que malgré les apparences il jouit de la vie, sans le bonheur d'exister, & trouve en lui-même quelque félicité, alors nous pourrions convenir « que ce n'est pas tout-à-fait un monstre, & que relativement à lui-même, sa constitution n'est pas entièrement absurde : mais nous n'irons jamais jusqu'à dire qu'il est bon ». Cependant si l'on insinuoit, & qu'on objectât qu'il est parfait dans son genre, & conséquemment que nous lui refusons à tort l'épithète de *bon* (car qu'importe qu'il ait quelque chose ou qu'il n'ait rien à démêler avec d'autres), il faudroit bien franchir le mot, & reconnoître « que cet être est bon, s'il est

possible toutefois qu'il soit parfait en lui-même sans avoir aucun rapport, aucune liaison avec l'univers dans lequel il est placé. Mais si l'on venoit à découvrir à la longue quelque système dans la nature dont l'espèce d'automate en question pût être considéré comme faisant partie ; si l'on entroyoit dans sa structure des liens qui l'attachent à des êtres semblables à lui ; si sa conformation indiquoit une chaîne de créatures utiles, qui ne pût s'accroître & s'éterniser que par l'emploi des facultés qu'il auroit reçues de la nature ; il perdrait incontinent le titre de *bon* dont nous l'avons décoré : car comment ce titre conviendrait-il à un individu, qui par son inaction & sa solitude tendroit aussi directement à la ruine de son espèce ? La conservation de l'espèce n'est-elle pas un des devoirs essentiels de l'individu ? & tout individu qui raisonne & qui est bien conformé, ne se rend-il pas coupable en manquant à ce devoir, à moins qu'il n'en ait été dispensé par quelque autorité supérieure à celle de la nature ? Voyez l'essai sur le *malin & sur la vertu*.

J'ajoute, « à moins qu'il n'en ait été dispensé par quelque autorité supérieure à celle de la nature », afin qu'il soit bien clair qu'il ne s'agit nullement ici du *célibat* consacré par la religion ; mais de celui que l'imprudence, la misanthropie, la légèreté, le libertinage, forment tous les jours ; de celui où les deux sexes se corrompent par les sentimens naturels mêmes, ou étouffant en eux ces sentimens sans aucune nécessité, fuient une union qui doit les rendre meilleurs, pour vivre, soit dans un éloignement stérile, soit dans des unions qui les rendent toujours pires. Nous n'ignorons pas que celui qui a donné à l'homme tous ses membres peut le dispenser de l'usage de quelques-uns, ou même lui défendre cet usage, & témoigner que ce sacrifice lui est agréable. Nous ne nions point qu'il n'y ait une certaine pureté corporelle, dont la nature abandonnée à elle-même ne se seroit jamais avisée, mais que Dieu a jugé nécessaire pour approcher plus dignement des lieux saints qu'il habite, & vaquer d'une manière plus spirituelle au ministère de ses autels. Si nous ne trouvons point en nous le germe de cette pureté, c'est qu'elle est, pour ainsi dire, une vertu révélée & de foi.

Du célibat considéré 2°. eu égard à la société.

Le *célibat* que la religion n'a point sanctifié, ne peut pas être contraire à la propagation de l'espèce humaine, ainsi que nous venons de le démontrer ; sans être nuisible à la société. Il nuit à la société en l'appauvrissant & en la corrompant. En l'appauvrissant, s'il est vrai, comme on n'en peut guères douter, que la plus grande richesse d'un état consiste dans le nombre des sujets, qu'il faut compter la multitude des mains entre les objets de première nécessité dans le commerce ;

& que de nouveaux citoyens ne pouvant devenir tous soldats, par la balance de paix de l'Europe, & ne pouvant par la bonne police, croupir dans l'oisiveté, travailleroient les terres, peupleroient les manufactures, ou deviendroient navigateurs. En la corrompant, parce que c'est une règle tirée de la nature, ainsi que l'*illustre auteur de l'esprit des loix* l'a bien remarqué, que plus on diminue le nombre des mariages qui pourroient se faire, plus on huit à ceux qui sont faits; & que moins il y a de gens mariés, moins il y a de fidélité dans les mariages, comme lorsqu'il y a plus de voleurs, il y a plus de vols. Les anciens connoissoient si bien ces avantages, & mettoient un si haut prix à la faculté naturelle de se marier & d'avoir des enfans, que leurs loix avoient pourvu à ce qu'elle ne fût point ôtée. Ils regardoient cette privation comme un moyen certain de diminuer les ressources d'un peuple, & d'y accroître la débâche. Aussi quand on recevoit un legs à condition de garder le *célibat*; lorsqu'un patron faisoit jurer à son affranchi qu'il ne se marieroit point, & qu'il n'auroit point d'enfant, la loi papienne annulloit chez les romains & la condition & le serment. Ils avoient conçu que là où le *célibat* auroit la prééminence, il ne pouvoit guères y avoir d'honneur pour l'état du mariage; & conséquemment parmi leurs loix, on n'en rencontre aucune qui contienne une abrogation expresse des privilèges & des honneurs qu'ils avoient accordés aux mariages & au nombre des enfans. (*Ancienne Encyclopédie.*)

CHAGRIN, f. m. L'homme est condamné par la nature à subir souvent la douleur, il la reçoit par ses sensations. Ses affections morales, source de ses plus doux plaisirs, le sont aussi de ses peines & de ses afflictions, il ajoute lui-même à ses maux le *chagrin*, qui est une habitude de la douleur.

L'enfant éprouve des douleurs physiques très-violentes, ses affections morales, quoique foibles, lui donnent aussi des afflictions, il n'a jamais de *chagrin*.

Le sauvage, dont les relations sociales sont bornées & souvent passagères, a des douleurs physiques & quelques peines morales, mais il n'en éprouve guère que le sentiment actuel.

Le pauvre, assujéti à mille douleurs, qui sont rarement rachetées par quelque commodité, le pauvre à qui, dans l'état de société, le sentiment moral donne beaucoup de peines, sent chacun de ses maux, il en gémit, mais il ne devient point *chagrin*.

C'est donc l'homme, dont toutes les forces sont développées, placé au milieu de tous les avantages de la société, qui connoît proprement le *chagrin*; les autres ne souffrent que par accident, il souffre, lui, par habitude.

Le *chagrin* naît d'abord des desirs immodérés

pour la possession de choses qui ne sont point véritablement des biens; on est également malheureux par l'impuissance de les obtenir ou par leur jouissance. L'imagination, accoutumée à les souhaiter comme le comble du bonheur, ne voyant rien au-dessus, dédaigne tout ce qui lui paroît au-dessous, & elle est encore tourmentée par la crainte de perdre ces faux biens. L'ambitieux est donc ordinairement *chagrin*. Cependant, lorsque ses desirs le mettent dans une grande activité, l'alternative des craintes & des espérances qui se succèdent rapidement, éloignent le *chagrin*, qui est un sentiment morne & lent; mais lorsque l'objet auquel il aspire est évidemment hors de sa portée, ses vains efforts l'accablent, c'est le souvenir de ses inutiles tentatives qui l'humilie & qui alimente son *chagrin*. Lors même qu'il parvient à ce qu'il souhaitoit avec ardeur, il se dit bientôt: tant de maux soufferts & si mal récompensés. En songeant au peu de charmes qu'il trouve dans ce qui étoit l'objet de ses vœux, il est triste & languissant, mais son tourment s'accroît encore des inquiétudes de l'avenir.

Le *chagrin* naît souvent aussi d'une défiance habituelle & du sort & des hommes. La première n'auroit rien que de louable, si elle conduisoit à se préparer avec fermeté à tous les coups que la fortune peut porter, à rechercher, par ses faveurs, à se les voir enlever sans murmure. Mais cette défiance ne produit le plus souvent qu'une inquiétude vague; elle suggère un excès de précautions pénibles; elle ne fait pas ce qu'il faut précisément qu'elle craigne; elle craint toujours & ne jouit de rien. Je n'ai point encore connu un avare qui ne fût *chagrin*.

L'extrême défiance des hommes vient toujours de ce que l'on a trop compté sur eux. Tout le bonheur est détruit pour qui est parvenu à ce déplorable excès. Il avoit été confiant parce qu'il avoit le besoin d'aimer, il l'a encore & tremble de s'y livrer. Je n'imagine point une situation plus pénible.

Le *chagrin* est souvent le fruit des remords, mais les remords rappellent quelquefois à la vertu, & dès que ce jour doux luit à l'imagination, le *chagrin* s'affoiblit & prend une autre teinte, tout ce que l'on fait alors pour témoigner sa douleur est un soulagement qu'on lui apporte.

Les hommes sensibles & bons, qui tombent dans des erreurs, ont ordinairement une mélancolie habituelle, différente du *chagrin*, c'est sur-tout dans leurs effets qu'il faut les distinguer. Le *chagrin* abrège de beaucoup les jours, au lieu que la mélancolie est pour quelques imaginations une sorte d'aliment qui les soutient; elle a ses charmes & ses consolations; elle se fait même de douces erreurs, qu'elle quitte avec regret & qu'elle reprend bientôt; en un mot, c'est un sentiment tranquille & supportable; le *chagrin* est toujours

toujours une fièvre. J'ai ouï dire à une personne, malheureuse par sa sensibilité, mais parvenue à une situation où les peines ne sont plus aussi cuisantes : laissez-moi ma mélancolie, elle me fait vivre.

Le *chagrin* vient quelquefois de causes inévitables. Il est des douleurs qui naissent pour nous à chaque instant, & ne nous laissent que de courts intervalles, que leur souvenir trouble encore. Tel est la situation d'un pere qui avoit fondé son bonheur sur ses enfans, & qui les voit tous victimes du malheur, ou, ce qui est bien plus cruel encore, victime de leurs propres fautes. Le *chagrin* qui, à de telles causes, n'a de consolations & d'adoucissement que dans les idées religieuses.

Je crois avoir fait voir, par la seule exposition des autres causes qui le produisent, que la sagesse peut au moins les prévenir. La philosophie stoïcienne a révolté par les moyens qu'elle propose pour se mettre au dessus des douleurs. Elle a voulu apprendre à l'homme à étouffer le sentiment des causes physiques, effort beaucoup plus pénible à faire, que le mal ne l'est à souffrir, lorsque l'on peut en gémir & se plaindre. Par-là, elle le privoit des consolations de la pitié que l'on excite par des plaintes plus ou moins modérées, & qu'un air d'insensibilité totale pour ses propres maux repousse; il n'y a plus de grandeur à les supporter quand on ne les sent pas, les nier quand on les sent est le comble du ridicule.

Le *chagrin* n'est point donné par la nature; c'est toujours l'imagination qui le produit, soit en formant une chaîne de maux de ce qui n'en est pas réellement, soit en s'aveuglant sur les biens qui existent, soit enfin en liant des maux, dont les uns sont passés, dont les autres n'existent point encore. Le meilleur moyen de se prémunir contre le *chagrin*, c'est de bien déterminer ce qui doit être l'objet de nos vœux, de compter sur des maux inévitables, de s'y préparer, & lorsqu'ils se succèdent avec une rapidité & une violence qui accable toute constance humaine, d'élever nos regards vers l'Etre tout-puissant qui nous permet d'espérer un meilleur avenir.

CLÉMENCE, f. f. Je fais que certains philosophes regardent la clémence comme le soutien du crime, parce que sans le délit elle devient superflue, & que c'est la seule vertu qui n'ait point lieu pour les innocens. Mais d'abord, de même que la Médecine, quoiqu'utile aux seuls malades, est estimée de ceux qui se portent bien, de même la clémence, implorée par les coupables, est honorée par les innocens. D'ailleurs elle peut s'exercer sur la personne même des innocens, parce que le hasard quelquefois tient lieu de crime. La clémence vient au secours non-seulement de l'innocence, mais souvent de la vertu même, parce que les circonstances rendent quelquefois punissables les actions les plus louables en elles-mêmes.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

Ajoutez que la plus grande partie des hommes peut rentrer dans la voie de l'innocence : cependant il ne faut pas pardonner indistinctement. Dès qu'on ne fait plus de différence entre les bons & les méchans, le désordre naît. & le vice se déchaîne. Il faut du discernement pour distinguer entre les ames guérissables & les désespérées. La clémence ne doit être ni vulgairement banale, ni trop réservée. Il y a autant de cruauté à pardonner à tout le monde, qu'à n'épargner personne : il faut tenir un milieu; mais, comme il est difficile de garder l'équilibre, la prépondérance doit être en faveur de l'humanité.

Mais ces préceptes viendront dans leur temps. Je commencerai par diviser mon sujet en trois parties : la première ne fera que préparatoire ; la seconde exposera la nature & les propriétés de la clémence; car comme il y a des vices qui prennent le masque des vertus, on ne peut distinguer celles-ci qu'en leur imprimant des marques propres à les caractériser : la troisième prescrira les moyens de parvenir à cette vertu, de s'y confier, de se l'approprier.

Que la clémence, qui est la plus humaine des vertus, soit celle qui convienne le plus à l'homme, c'est un point incontestable, non-seulement parmi nous qui regardons l'homme comme un animal sociable, né pour le bien public, mais parmi les philosophes mêmes qui se consacrent à la volupté, & dont les actions & les paroles n'ont d'autre but que leur intérêt personnel. Si l'homme, comme ils le prétendent, cherche le calme & le repos, quelle vertu mieux assortie à sa nature, que celle qui chérit la paix & retient la violence! Mais il n'y a pas d'homme à qui la clémence convienne mieux qu'à un Roi ou à un Prince. La force n'est glorieuse qu'autant que ses effets sont salutaires : n'avoir de puissance que pour nuire, c'est être un vrai fléau. La grandeur n'est appuyée sur des fondemens inébranlables, que lorsqu'on en sent l'utilité, en même temps que la supériorité; lorsqu'on la voit continuellement veiller pour le bien de l'état & des particuliers; lorsqu'on ne ne suit pas sa rencontre comme celle d'un animal nuisible & mal-faisant qui sort de sa tanière, mais lorsqu'on s'empresse autour d'elle, comme à la vue d'un astre lumineux & bienfaisant; lorsqu'on est prêt à s'exposer aux glaives qui la menacent, à lui faire un chemin de ses propres membres, si elle ne peut se sauver que par le carnage. L'attachement des sujets est la garde nocturne qui défend le sommeil du prince; leurs personnes forment un rempart autour de la sienne, un mur sans cesse élevé entre lui & le danger. Ce n'est pas sans raison que les peuples & les villes s'accordent à protéger & chérir leurs rois, à sacrifier leurs personnes & leurs biens toutes les fois que leur sûreté l'exige. Ce n'est point par bassesse ou par folie, que tant de milliers de têtes, s'exposent pour une seule, que tant de

D d

morts rachètent une seule vie, & quelquefois celle d'un vieillard caduc. Le corps entier est au service de l'ame : & quoique celui-ci l'emporte par la masse & l'apparence, tandis que la subtilité d'élite de l'ame reste cachée dans un lieu qu'on ignore ; cependant les mains, les pieds, les yeux travaillent pour elle : c'est pour elle, que cette peau lisse étend son enveloppe ; c'est par son ordre que nous goûtons le repos, ou que nous courons de côtés & d'autres ; c'est par son ordre, si elle est averse, que nous parcourons les mers pour nous enrichir ; si elle est ambitieuse, que nous présentons la main aux flammes, ou que nous nous y précipitons volontairement. Il en est de même de cette multitude qui est, pour ainsi dire, l'enveloppe d'une seule ame, gouvernée par son souffle, modérée par sa sagesse : elle succomberoit & périroit écrasée sous ses propres forces, si la raison de son chef ne veilloit à sa conservation.

C'est donc leur propre intérêt que les sujets ont en vue, quand, pour la sûreté d'un seul homme, ils envoient des légions sur le champ de bataille, quand ils s'élancent à la première ligne, quand ils présentent leurs poitrines aux blessures, pour sauver aux étendards de leur général la honte de reculer. Le souverain est le lien qui réunit les divers membres de l'état, l'esprit de vie qui anime tant de milliers d'hommes : ils ne feroient qu'un fard-au pour eux-mêmes, & une proie pour l'ennemi, si on les privoit de l'ame qui les gouverne. Tant que le chef est en sûreté, tous ont un même esprit ; viennent-ils à le perdre, la discorde se met entre eux. Ce coup fatal anéantiroit la paix pour les romains, ruineroit la fortune d'un si grand peuple. Notre nation n'aura pas ce péril à craindre, tant qu'elle sera docile au frein : si elle venoit à le rompre, ou si après l'avoir secoué par quelque hasard, elle ne souffroit pas que l'autorité le lui remit ; l'ensemble de l'état, le vaste édifice de notre empire se briserait en pièces : cette ville cessera de commander au monde, quand elle cessera d'être. Il n'est donc pas surprenant que les princes, les rois, les défenseurs de la chose publique, quelque nom qu'on leur donne, soient plus chers à chaque citoyen que ses parens mêmes. Si l'homme sensé doit préférer l'intérêt public à l'intérêt particulier, il est naturel que le premier sentiment d'amour soit pour la personne en laquelle l'état s'est, pour ainsi dire, transformé. Depuis longtemps l'empereur s'est tellement incorporé avec la république, qu'ils ne peuvent être séparés sans leur perte réciproque : l'une a besoin de l'autre, comme l'autre a besoin de bras.

Vous trouverez, sans doute, ô Néron, que je m'éloigne de moi sujet ; mais j'y marche directement. En effet, si, comme je viens de l'établir, vous êtes l'ame de la république, & si elle est votre corps, vous voyez à quel point la

clémence est nécessaire. C'est vous-même que vous épargnez, en paroissant épargner les autres. Il faut donc épargner les citoyens même les plus reprimandables, comme des membres malades ; & si quelquefois il est nécessaire de tirer du sang, il faut retenir l'instrument, pour ne pas faire l'incision plus forte que le besoin ne l'exige.

La clémence est donc, comme je le disois, prescrite par la nature à tous les hommes ; mais elle convient beaucoup plus aux souverains, parce que dans ce rang elle a bien plus à conserver, & trouve un plus grand théâtre pour se produire. La cruauté dans les particuliers fait peu de tort, dans les princes elle ne diffère pas de la guerre. Quoique toutes les vertus soient d'accord entr'elles, & qu'il n'y en ait pas de plus éminentes ni de plus honorées que les autres, néanmoins il en est qui conviennent mieux à certaines personnes. La magnanimité convient à tous les mortels, même au dernier rang : quoi de plus grand & de plus beau que d'être invulnérable à la mauvaise fortune ? Cependant cette grandeur d'ame se trouve plus à l'aide dans la prospérité ; elle se montre avec plus d'avantage sur le tribunal, que dans la plaine. La clémence rend heureuses & tranquilles toutes les maisons où elle entre : mais dans un palais elle est d'autant plus admirable, qu'elle s'y montre plus rarement. Quoi de plus louable en effet qu'un prince à la colère duquel rien ne fait obstacle, dont les sentences les plus rigoureuses sont applaudies de ceux mêmes qui périssent, que personne n'ose interpeller, ni même essayer de fléchir : quand sa fureur est trop violente, se mettant un frein à lui-même, & faisant prendre à son pouvoir le cours le plus avantageux & le plus paisible, il se dit à lui-même : il n'y a personne qui ne puisse tuer contre la loi, je suis le seul qui puisse sauver malgré elle.

La grandeur de l'ame doit être proportionnée à celle de la fortune. S'il n'y a pas d'égalité, si même la supériorité n'est pas du côté de l'ame, elle est entraînée plus bas même que la terre. Or, le propre de la grandeur d'ame est le calme, la tranquillité, le mépris des injures & des offenses. Les emportemens de la colère ne sont dignes que d'une femme : il n'y a que les bêtes féroces (encore ne sont-elles pas les plus généreuses) qui mordent un ennemi terrassé, & s'acharnent sur leur proie ; les éléphants & les lions quittent l'adversaire qu'ils ont ahattu : l'acharnement est le partage des bêtes les plus méprisables. Une colère cruelle & que rien n'appaise est indigne d'un roi ; elle le rabaisse presque au niveau de l'homme contre lequel il s'emporte. Mais s'il donne la vie, s'il rend l'honneur à des coupables qui ont mérité de le perdre, il fait ce qui n'est permis qu'au souverain. On peut ôter la vie à son supérieur, on ne la donne jamais qu'à son inférieur. Le pouvoir de

sauf est la plus grande prérogative d'une haute puissance ; qui n'est jamais si digne d'envie, que lorsqu'elle partage le pouvoir des dieux, par le bienfait de quels, bons ou méchants, nous jouissons tous de la lumière. Qu'un prince donc, à l'exemple de la divinité, considère avec plaisir ceux de ses sujets qui sont vertueux & utiles ; qu'il laisse les autres pour faire nombre ; qu'il chérisse l'existence des premiers, & qu'il tolère celle des autres.

Dans cette ville immense, où, malgré la largeur des rues, une foule innombrable se heurte à chaque obstacle qui arrête le cours de ce rapide torrent ; dans cette ville où l'on voudroit arriver aux trois théâtres à la fois, dans laquelle on confond toutes les moissons de la terre entière ; quel désert, quelle solitude n'y verrions-nous pas régner, si l'on ne laissoit impunis que les délits qu'un juge sévère peut absoudre ? Qu'on trouve un des querelleurs qui ne soit répréhensible d'après la loi même suivant laquelle il fait des informations ? qu'on me montre un accusateur irréprochable ? J'oserois même dire qu'on ne se rend jamais plus difficile pour accorder un pardon, que quand on a été plus souvent dans le cas de le solliciter. Nous avons tous commis des fautes, les uns de plus graves, les autres de plus légères ; les uns de dessein prémédité, les autres par l'impulsion du hasard ou la suggestion des méchants ; d'autres enfin par défaut de fermeté, dans de bonnes résolutions, ont perdu leur innocence, contre leur gré & nonobstant leur résistance : non seulement nous sommes coupables, mais nous le serons jusqu'à la fin de notre vie. Ceux même dont l'âme est assez purifiée pour n'avoir plus à craindre le désordre & l'erreur, ne sont parvenus à l'innocence que par la route des fautes.

J'ai déjà cité l'exemple des dieux : c'est le plus beau modèle que je puisse proposer à un prince. Qu'il soit envers les sujets ce qu'il voudroit que les dieux fussent envers lui. Desire-t-il donc que les divinités soient inexorables pour toutes ses fautes & ses erreurs ? que leur courroux se porte à la destruction totale ? Dans ce cas, quel roi seroit en sûreté ? quel est le monarque dont les auspices ne recueilleroient pas les offenses réduits en poudre ! Si les dieux le laissent fléchir, & sont trop équitables pour punir sur-le-champ par la foudre les crimes des grands, combien n'est-il pas plus juste qu'un homme, préposé à la conduite des autres hommes, exerce son empire avec douceur, & songe si le spectacle du monde n'est pas plus agréable aux yeux dans un jour pur, & serain, qu'au milieu des éclats du tonnerre, des secousses de la terre, & des feux épars qui s'élancent de la nue. L'aspect d'un empire tranquille & gouverné avec modération, est celui d'un ciel pur & bien éclairé. Dans la tyrannie on voit régner le désordre,

les ténèbres, l'obscurité, un effroi général se répand au moindre bruit ; celui même qui fait, tout trembler n'est pas exempt des secousses. L'acharnement de la vengeance est plus pardonnable aux particuliers : on peut les offenser, & leur ressentiment est fondé sur une injure ; de plus, ils craignent le mépris ; & le pardon des injures pourroit paroître en eux plutôt foiblesse que éléance. Mais quand la vengeance est facile, celui qui s'en abilit est sûr d'être élimé par sa douceur. Dans la condition privée, les gesses menaçans, les querelles, les disputes, les emportemens de la colère sont plus permis, parce qu'entre gens de même force les coups sont légers ; mais dans un prince, parler trop haut, se servir d'expressions peu mesurées, sont des choses indignes de la majesté de son rang.

Vous trouverez peut-être étrange d'ôter aux princes la liberté de parler comme il leur plaît, tandis qu'on en jouit dans le rang le plus bas : ce n'est plus, direz-vous, commander, c'est être esclave. Eh quoi ! n'avez-vous pas éprouvé qu'en effet l'empire n'est que pour nous, & l'esclavage pour vous ? Votre condition n'est pas la même que celle des hommes cachés dans la foule, & qui n'en sortent pas : leurs vertus, pour le produire, ont long-temps à lutter, & leurs vices sont entourés de ténèbres. Mais vous, la renommée recueille toutes vos actions & vos paroles. Aussi personne ne doit prendre plus de soin de leur réputation, que ceux qui, soit en bien, soit en mal, en ont une fort étendue. Combien de choses vous sont interdites, oui, grâces à vous, nous sont permises ! Je puis marcher seul dans tous les quartiers de la ville ; quoique sans cortège, & sans armes ni chez moi ni à mon côté, je n'ai rien à craindre : & vous, qui nous procurez la paix, vous ne pouvez vivre sans armes. Il ne vous est point permis de sortir un instant de votre rang ; il vous obsède, & quel que part que vous alliez, il vous suit avec un grand appareil. La servitude la plus gênante de la grandeur, est de ne pouvoir en descendre. Mais cette nécessité vous est commune avec les dieux : le ciel est leur prison ; & il ne leur est pas plus permis, qu'il ne seroit sûr pour vous, de se rabaisser. Vous êtes, pour ainsi dire, cloués à votre grandeur ; nos démarches ne sont pas observées, nous pouvons aller, venir, changer de façons d'agir, sans que le public en soit instruit ; vous ne pouvez pas plus vous cacher, que le soleil. La lumière qui vous environne attire tous les yeux : vous etoyez être un homme qui marche, & c'est un autre qui se lève sur l'horizon. Vous ne pouvez prolérer un mot, sans être entendu de toutes les nations de la terre ; vous mettre en colère, sans faire trembler le monde ; renverser un seul homme, sans ébranler tout ce qui l'environne. La foudre en tombant ne frappe qu'un petit nombre d'hommes, & les

effraie tous : de même les châtimens de la supême puissance causent moins de mal que d'épouvante ; & c'est avec raison : dans l'homme qui peut tout, on envisage moins ce qu'il a fait, que ce qu'il auroit pu faire. Ajoutez que dans la condition privée le pardon des injures en attitude de nouvelles : au lieu que la clémence fait la sécurité des rois. D'ailleurs la fréquence des châtimens, pour quelques haïnes qu'elle étouffe, en allume dans tous les cœurs : il vaut donc mieux supprimer la volonté de punir, puisqu'elle ne manquera jamais de motifs. De même que les arbres poussent mieux, quand on les débarrasse d'une partie de leurs rameaux, & qu'on rend plus touffus quelques plantes, en leur coupant la tête : de même la cruauté des rois, qui font périr leurs ennemis, ne fait qu'en augmenter le nombre. Les pères, les enfans, les proches & les amis du mort héritent de sa haine.

Confirmons cette vérité par un exemple tiré de votre famille. Le divin Auguste fut un ptioce rempli de douceur, à le prendre du commencement de son règne : lorsque la république étoit la proie de plusieurs maîtres, il se servit du glaive comme un autre. A l'âge où vous êtes, à peine sorti de la dix-huitième année, il avoit déjà plongé le poignard dans le sein de ses amis, il avoit attenté à la vie du consul Antoine, dont il avoit été le collègue dans le temps des proscriptions. A l'âge de plus de quarante ans, pendant son séjour dans la Gaule, on vint lui annoncer que L. Cinna, jeune insensé, lui dressoit des embûches : on lui désigna le lieu, l'endroit, la manière dont se devoit faire l'attaque : un des complices avoit tout déclaré. Auguste résolut de se venger, convoqua son conseil. Il passa une nuit agitée, en songeant qu'il alloit condamner un jeune homme de la première qualité, petit-fils du grand Pompée, & à cela près, toujours irréprochable. D'un autre côté, quel scrupule pouvoit il se faire de punir un homme seul, lui qui, sans soupçon, avoit dié à Antoine l'édit de proscription ? Il gémissoit, & de temps en temps prononçoit des discours qui se contredisoient. « Quoi ! je laisserois aller en assurance mon assassin, tandis que je suis moi-même dans les alarmes ? Quoi ! cette tête échappée aux horreurs des guerres civiles, à tant de combats sur terre & sur mer, au moment où la paix règne dans tout le monde entier, on pourra impunément, je ne dis pas la trancher, mais l'immoler ; car c'est pendant un sacrifice, qu'on avoit résolu de m'attaquer ». Puis, après quelque intervalle de silence, il s'emportoit d'une voix plus forte contre lui-même, que contre Cinna. « Pour quoi vis-tu, dit-il, si ta perte intéresse tant de gens ? Quoi ! toujours des supplices ! toujours du sang ! ma tête est le but de tous les traits de la jeune noblesse. Eh ! la vie n'est pas d'un si grand prix, s'il faut tant égorger pour la sauver ».

Enfin Livie, sa femme, l'interrompt, en lui disant : « Daignez-vous écouter les conseils d'une femme ? faites comme les médecins, qui, lorsque les remèdes ordinaires ne réussissent pas, en emploient de contraires. Jusqu'ici vous n'avez rien gagné par la sévérité : Salvidienus a été suivi de Lépide ; Lépide de Muræna ; Muræna de Cæpion, & Cæpion d'Egnatius, sans parler des autres dont la témérité fait rougir & essayez maintenant de la clémence : pardonnez à Cinna, il est convaincu, il ne peut plus vous nuire ; il est peut être utile à votre réputation ».

Charmé d'avoir trouvé un patron dans sa femme, Auguste lui rendit grâces, envoya un contre-ordre à son conseil, & ne manda que Cinna tout seul. Après avoir fait retirer tous ceux qui se trouvoient dans sa chambre, & fait avancer un second siège pour le coupable : « J'exige de vous avant tout, dit-il, de ne pas m'interrompre, de ne pas couper mon discours par vos exclamations : vous aurez ensuite le loisir de parler. Je vous trouvai, Cinna, dans le camp de mes adversaires ; vous n'étiez pas devenu, vous étiez né mon ennemi ; je vous ai sauvé, je vous ai rendu tout votre patrimoine. Aujourd'hui vous êtes assez riche, allez, fortuné pour faire envier aux vainqueurs le sort d'un vaincu. Vous demandâtes le sacerdoce, en concurrence avec un grand nombre de compétiteurs, dont les pères avoient servi sous moi ; je vous ai préféré. Après tant de services, vous avez voulu m'assassiner ! »

A ces mots. Cinna s'étant écrié qu'il étoit bien éloigné d'une telle démente : Vous ne tenez pas votre parole, Cinna, lui dit Auguste ; vous étiez convenu de ne me pas interrompre. Je disois donc que vous avez tout préparé pour m'assassiner : il indiqua le lieu, les complices, le jour, l'ordre de l'attaque, le meurtrier chargé de porter le coup ; & voyant que le coupable avoit les yeux baissés, & qu'il étoit réduit au silence par les remords plutôt que par la conviction : « Quel est votre but, lui dit-il ? est-ce de régner ? Je plains le peuple romain, si vous n'avez d'autre obstacle que moi ! Mais vous êtes incapable de défendre vos intérêts domestiques : en dernier lieu, dans un jugement privé, vous succombâtes sous le crédit d'un affranchi. Il n'y a donc que César, contre qui vous trouvez des ressources faciles ? Encore, si j'étois le seul obstacle à vos espérances ! Mais les Paul-Émile, les Fabius Maximus, les Cossus, les Servilius, seront-ils d'humeur à supporter votre empire ? Et cette foule de nobles, qui ne portent pas de vains noms, mais qui contribuent eux-mêmes à décorer les portraits de leurs ancêtres &c. » En effet, le prince parla plus de deux heures, cherchant à faire durer le plus qu'il put ce genre de supplice, le seul auquel il vouloit se borner. Il finit par ces mots : « Je vous donne, Cinna, la vie une seconde fois. J'ai pardonné à un ennemi, je pardonne aujourd'hui

d'hui à un assassin, à un parricide : à commencer de ce jour soyons amis. Combattons de sincérité ; moi, en vous donnant la vie ; vous, en me la devant ».

Depuis, l'empereur lui offrit de lui-même le consulat, en lui faisant un reproche de n'avoir pas osé le demander ; il éprouva de sa part un attachement & une amitié inviolables ; il fut son unique héritier, & n'eut plus à craindre aucune embûche de sa part.

Votre aieul pardonna aux vaincus : car s'il ne leur eût pas fait cette grâce, à qui eût-il commandé ? Il attira du camp ennemi dans le sien Salluste, les Coccéus, les Duihus, & toute cette cohorte d'amis du premier ordre. C'étoit encore à sa *clemence*, qu'il devoit les Domitius, les Messala, les Cicéron, & la jeunesse la plus florissante de Rome. Combien de nos attendit-il en patience la mort de Lépide lui-même ? Il lui laissa porter, pendant plusieurs années, les ornemens de la souveraineté, & ne s'appropriant le souverain pontificat qu'après la mort de ce rival : il vouloit que ce fût un honneur, & non pas une dépouille.

Ce fut cette *clemence* qui lui assura la vie & le repos ; ce fut cette *clemence* qui lui concilia la faveur & l'amour des citoyens, quoique la république ne fût pas encore soumise quand il en prit les rênes ; c'est elle enfin à qui il doit la renommée dont il jouit encore aujourd'hui, tandis qu'elle se rend à peine l'esclave des princes, même de leur vivant. Ce n'est pas la contrainte qui nous le fait regarder comme dieu : nous croyons qu'Auguste fut un bon prince, & mérita le nom de *père de la patrie*, fondé uniquement sur ce qu'il pardonnoit les outrages même, plus sensibles pour les princes que les injures : sur ce qu'il rioit des bons mots lancés contre lui ; sur ce qu'il avoit l'air de se punir lui-même, quand il punissoit les coupables ; sur ce que, bien loin de faire mourir les amans de sa fille, il leur donna, en les bannissant, des assurances pour leur sûreté. Voilà ce qui s'appelle pardonner, non-seulement de donner la vie, mais même de la garantir, quand on fait qu'il n'y a que trop de gens qui se chargent de la colère du prince, & qui lui font la cour avec le sang d'autrui.

Telle fut la conduite d'Auguste dans sa vieillesse, ou du moins dans le déclin de son âge. Sa jeunesse fut ardente, empoignée, coupable de plusieurs actions, sur lesquelles il ramenoit ses regards avec chagrin. On n'osera jamais comparer à votre *clemence* celle du divin Auguste, quoique, pour contrebalancer votre jeunesse, on lui oppose la maturité de la vieillesse. Qu'il ait été clement & modéré, ce ne fut qu'après avoir teint du sang romain la mère d'Actium, après avoir écarté dans la Sicile les flottes de ses ennemis & les fiennes, après le sacrifice de Pérouse, & les horreurs des proscriptions. Je n'appelle pas

clemence une cruauté fatiguée : la véritable *clemence* est celle dont vous nous montrez l'exemple ; elle n'est souillée d'aucune tache, elle n'a pas versé le sang des citoyens. La vraie modération dans le pouvoir suprême, celle qui s'attire l'amour de tout le genre humain, consiste à ne pas se laisser enflammer par les desirs, emporter par légèreté, corrompre par les exemples des princes précédens ; elle consent à émousser la pointe de son autorité, au-lieu de l'essayer contre ses sujets. Le prodige dont votre grandeur d'ame se glorifie de n'avoir pas fait couler dans le monde entier une seule goutte de sang humain, est d'autant plus admirable, que jamais le glaive ne fut retenu en de plus jeunes mains.

La *clemence* fut donc la sûreté des princes, en même tems qu'elle en fait la gloire : elle est à la fois l'ornement & le soutien des empires. Pourquoi voit-on des rois vieillir sur le trône, & se transmettre à leurs fils & à leurs neveux, tandis que la puissance des tyrans s'effaie, & ne dure que très-peu ? Quelle est la différence entre un tyran & un roi ? L'extérieur de leur fortune & leur puissance sont les mêmes ; mais les tyrans punissent pour leur plaisir, les rois par des motifs indispensables.

Quoi ! dirai-je, les rois ne décernent-ils jamais la peine de mort ? Ils le font quand le bien public le demande : au-lieu que pour les tyrans la cruauté est une jouissance. Ce n'est point par le nom, mais par la conduite, que le tyran diffère du roi. Denys l'ancien peut avec raison être préféré à bien des rois, & rien n'empêche de donner le nom de *tyran* à Sylla, qui ne cessa d'égorger que lorsqu'il manqua de victimes. Quoiqu'il ait quitté les ornemens de la Dictature, & repris la toge de citoyen, quel tyran s'abreuve jamais de sang aussi avidement que celui qui fit égorger à la fois sept mille citoyens romains, & qui, ayant entendu du temple de Bellone, situé dans le voisinage, les cris de cette multitude gémissante sous le glaive, dit au sénat effrayé « continuons, pères conscris, ce sont quelques fœditeux qu'on châte par mon ordre » ? Il diroit vrai ; ce n'étoit en effet qu'un petit nombre de victimes pour Sylla.

Nous examinerons dans la suite, à propos de Sylla, jusqu'où peut aller la colère contre des ennemis, sur-tout lorsqu'on applique ce nom à des concitoyens, à des membres du même corps. En attendant il suffit de comprendre que c'est la *clemence* qui, comme je le disois, distingue le monarque du tyran. Ils sont tous deux environnés d'un retranchement d'armes : mais elles servent à l'un pour le maintien de la paix ; à l'autre pour réprimer par la terreur des haines puissantes. Le tyran ne regarde pas sans effroi les bras mêmes auxquels il s'est confié : sa précaution est pour lui une terreur de plus. Quoiqu'on ne le laisse que parce qu'on le craint, il veut être

craint, parce qu'on le hait ; il a sans cesse à la bouche ce vers execrable , qui a précipité bien des tytans dans l'abyme :

Qu'ils me haïssent , pourvu qu'ils me craignent.

Il ignore que la haine poussée à l'excès se convertit en fureur. Une crainte modérée retient les courages ; mais , quand elle est continuelle , vive , accompagnée du tableau des derniers supplices , elle relève les âmes abattues , & les porte à tenter toutes les ressources : ainsi l'on retient les bêtes féroces dans une encinte de cordes & de plumes d'oiseaux colorées ; mus , si , le fer à la main , le chasseur vient les presser par derrière , elles s'élanceront à travers les objets qu'elles fuyoient , & fouleront aux pieds ce qu'elles épouvantent. Le courage le plus ardent est celui que la nécessité fait éclater. Il faut que la crainte laisse quelque sécurité , & fasse envisager plus d'espoir que de danger ; sans quoi , s'il y a le même péril à le tenir tranquille , ou aime mieux alors l'affronter & attenter à la vie du tyran. Un toi calme & modéré peut compter sur des secours fidèles , dont il usera pour le salut de ses peuples : le soldat , glorieux d'être l'instrument de la sécurité publique , supporte avec joie toutes sortes de travaux , & se regarde comme le gardien du père commun de la patrie. Pour le tyran cruel & sanguinaire , ses satellites sont nécessairement des sujets d'inquiétude.

Peut-on avoir des ministres fidèles & de bonne volonté , quand on en fait des bourreaux occupés de tortures , de chevaliers & d'instrumens de la mort , quand on leur expose des hommes , comme à des bêtes féroces ? L'oreille inquiète du tyran est ouverte à toutes les délations , parce qu'il craint à la fois les dieux & les hommes , témoins & vengeurs de ses forfaits , sur-tout quand il est parvenu à un tel point de perversité , qu'il ne peut plus changer de conduite : en effet , la cruauté , entr'autres maux , a celui d'exiger la persévérance , & d'interdire le retour à la vertu. Il faut soutenir les premiers crimes par de nouveaux. Quoi de plus infortuné qu'un homme d'être méchant ! Qu'un tyran est digne de pitié ! (je dis de la sienne , car celle des autres seroit un crime) quand il n'exerce sa puissance que par les assassinats & les rapines ; quand tout lui est devenu suspect , au dedans comme au-dehors de son palais ; quand il ne lui reste plus que la ressource des armes qu'il a lieu de redouter ; quand il se défie de l'attachement de ses amis & de la tendresse de ses enfans ; lorsqu'il considère & les crimes qu'il a commis , & ceux qui lui restent à commettre ; lorsqu'il découvre sa conscience souillée de forfaits , déchirée de remords. Souvent il craint la mort , plus souvent il la désire , odieuse à lui-même encore plus qu'à ses esclaves.

Mais le prince dont les soins embrassent la république entière , qui , plus attentif à certains détails , & moins à d'autres , ne laisse aucun des membres de l'état sans secours ; qui , naturellement enclin à la douceur , quand l'utilité publique exige un châtiment , prêts à regret son bras à une opération douloureuse ; dont les sentimens sont exempts de haine & de cruauté ; qui exerce patiblement une puissance salutaire ; qui veut faire aimer son empire à ses peuples qui se croit assez heureux , s'il partage avec eux son bonheur : un prince enfin dont l'accueil est affable & l'accès facile , dont l'extérieur , fait pour gagner le peuple , annonce la bienveillance , qui dicte aux demandes équitables , & se refuse aux prétentions iniques : un tel prince est chéri , dévoué , respecté de la république entière. On parle de lui dans les entretiens particuliers , sur le même ton que dans les assemblées publiques. Sous son règne un desir des enfans ; la stérilité , compagnie des maux publics , disparaît : chacun croit bien mériter de ses enfans en les mettant au jour dans un siècle aussi fortuné. Un tel prince est gardé par ses bienfaits , il n'a pas besoin de satellites ; les armes ne sont pour lui qu'un ornement.

Quel est donc le devoir d'un toi ? Celui d'un bon père qui fait à ses enfans tantôt des reproches tendres , tantôt des menaces , & qui même quelquefois leur fait sentir ses coups. Quel homme , jouissant de sa tête , désirerait son his dès la première offense ? Si la grandeur & la multitude des injures ne font perdre la patience ; si les fautes qu'on craint ne l'emportent sur celles que l'on condamne , on n'a pas recours aux voies extrêmes : on essaie tous les moyens de rappeler à la vertu un caractère indécis , ou qui penche déjà vers le mal ; on ne se porte à l'extrémité que lorsqu'on n'a plus d'espoir ; l'on n'en vient aux châtimens rigoureux que lorsque tous les remèdes sont épuisés.

Telle doit être la conduite d'un prince auquel nous avons donné le nom de *père de la patrie* , sans aucun motif de vaine adulation. Les autres titres sont purement honorifiques : ceux de *grand* , d'*heureux* , d'*auguste* , tous les surnoms enfin dont nous avons comblé la grandeur ambitieuse , ne sont que de simples décorations. Le surnom de *père de la patrie* n'a été donné aux princes que pour leur faire connoître qu'on leur a consacré le pouvoir paternel ; c'est-à-dire , le plus modéré de tous les pouvoirs ; celui qui n'a en vue que le bien de ses enfans , celui qui sacrifie son intérêt au leur. Un père ne se porte que le plus tard possible à retrancher un de ses membres ; & même après l'amputation il voudroit pouvoir le remettre en sa place : il gémit pendant l'opération , & ne s'y détermine qu'après avoir longtemps dilaté. Qui condamne promptement , est bien près de condamner avec plaisir l'excès de

févérité ressemble beaucoup à l'injustice. De notre tems on a vu le peuple dans la place publique percer à coups de stilets Eriçon, chevalier romain, pour avoir fait périr son fils à coup de fouet; l'autorité d'Auguste ne put l'arracher qu'avec peine aux mains acharnées des pères & des enfans.

T. Arius, qui, ayant découvert que son fils vouloit le tuer, se contenta de le condamner à l'exil, à la suite d'une instruction juridique, fut admiré de tout le monde, pour ne l'avoir puni que de l'exil, & même d'un exil agréable: il relégué le parricide à Marséilles, & lui fit toucher une pension annuelle, telle qu'il l'auroit pu donner à un fils dont il n'auroit pas eu à se plaindre. En conséquence, dans une ville où les plus méchans même ne manquent jamais d'avocats, on ne douta pas que le fils ne fût réellement coupable, puisque son père, qui n'avoit pu le haïr, avoit pu le condamner.

Cet exemple même vous fournira le moyen de comparer un bon prince avec un bon père. Arius pria Auguste d'assister au jugement de son fils: Auguste ne dédaigna pas d'être juge dans une affaire de famille; il prit sa place, & devint membre d'un conseil particulier: il ne voulut pas que l'on s'assemblât dans son palais; car alors César eût été juge, & ce n'eût pas été le père. Après les informations & la discussion des moyens allégués par le jeune homme, à charge & décharge, le prince voulut que les avis fussent donnés par écrit, afin qu'on ne se réglât pas sur le sien. Avant la lecture des tablettes, il déclara avec serment qu'il renonçoit à la succession de T. Arius, dont la fortune étoit immense. On trouvera de la petitesse à craindre qu'on ne l'accusât de s'être ouvert, par la condamnation du fils, un moyen d'hériter du père. Je ne suis pas de cet avis: le témoignage de la conscience suffit aux particuliers contre les interprétations de la malignité; mais les princes doivent des égards à la renommée. Auguste se désista de la succession: Arius perdit ainsi deux héritiers le même jour; mais César avoit acheté le droit de donner librement son suffrage; & après avoir prouvé (ce qui doit être le premier soin d'un prince) que sa févérité étoit désintéressée, il opina que le fils seroit relégué dans le lieu que le père jugeroit convenable: il ne décerna ni le sac des paricides, ni les serpens, ni la prison; songeant moins au crime commis qu'au juge dont il étoit devenu l'assesseur. Il dit que le père devoit se contenter de ce châtiment envers un fils très-jeune, qui n'avoit commis ce crime que par suggestion, & avec une timidité bien voisine de l'innocence; qu'il ne méritoit que d'être banni de la ville & soustrait aux yeux de son père.

O prince, vraiment digne d'être appelé au conseil des pères, & de partager la succession

des enfans vertueux! Voilà la *clémence* qui convient à un roi: celle qui répand la douceur partout où il se montre. Qu'il n'y ait personne d'assez vil à ses yeux dont il ne sente la perte: quel qu'il soit, c'est un membre de son empire. Comparons le petit au grand: il y a plus d'une espèce d'autorité. Un prince commande à ses sujets, un père à ses enfans; un instituteur à ses élèves; un tribun ou un centurion à ses soldats. Ne regarderoit-on pas comme le plus méchant des pères celui qui sans cesse châtieroit ses enfans à coups de fouet pour les causer les plus légères? Quel instituteur est plus digne d'enseigner les arts libéraux; celui qui déchire ses disciples, quand la mémoire leur manque, ou quand leurs yeux ne lisent point avec promptitude, ou celui qui n'emploie, pour les instruire & les diriger, que la voie des remontrances & de la honte? Un tribun ou un centurion, lorsqu'ils sont cruels, ne sont que des défectueux.

Quels sont enfin les êtres envers qui nous recommandons la *clémence*? Est-il juste de commander à l'homme avec plus de rigueur & de dureté, qu'aux animaux dépourvus de raison? Un habile écuyer n'effarouche pas son cheval par des coups redoublés; il le rendroit ombrageux & rétif, si de tems en tems il ne lui faisoit sentir une main caressante. Il en est de même du chasseur qui dresse de jeunes chiens & leur apprend à suivre la piste, ou qui, après les avoir dressés, s'en sert pour relancer ou poursuivre les bêtes: il ne les menace pas sans cesse; une crainte servile émousseroit leur courage, étoufferoit leur ardeur: mais il ne leur laisse pas non plus la liberté de courir les champs & d'errer à leur gré. Joignez-y les bêtes de somme les plus paresseuses, qui, quoique faites pour les ouvrages & les mauvais traitemens, sont quelquefois réduites, par l'excès de la cruauté, à secouer le joug.

Il n'est point d'animal plus sujet à se cabrer que l'homme; il n'en est point dont la conduite demande plus d'art, & les fautes plus d'indulgence. Quelle folie de rougir de se mettre en colère contre les bêtes de somme & les chiens, & de rendre plus dur pour l'homme le joug de l'homme même! On traite les maladies sans colère: or, les vices sont les maladies de l'ame, qui demandent un traitement doux & un médecin sans emportement. Il n'y a qu'un ignorant qui désespère, pour se dispenser de guérir.

C'est ainsi que doit se conduire envers les ames malades le souverain chargé du salut général: qu'il ne désespère pas trop tôt, qu'il ne se hâte pas de déclarer la maladie mortelle; qu'il lutte contre les vices & leur résiste; qu'il fasse honneur aux uns de leur maladie; qu'il amuse les autres par des lenizifs: la guérison en sera plus rapide & plus sûre. Le prince doit non-seulement guérir, mais encore ne point laisser de cicatrices

flétrissances. Il ne revient pas de gloire à un prince d'un châtiment cruel : qui doute de sa puissance ? mais on le comble d'éloges, s'il met un frein à ses passions ; s'il arrache beaucoup de victimes à la colère des autres, & n'en immole aucune à la sienne.

La modération envers les esclaves est louable : l'on ne doit pas se permettre à leurs égards tous les traitemens qu'ils sont forcés de souffrir, mais ceux qu'autorisent la raison & l'équité, qui prescrivent la clémence envers les prisonniers & les malheureux, achetés même à prix d'argent : à plus forte raison, que doit-elle donc prescrire envers des hommes libres, bien nés, vertueux ? c'est, sans doute, de les traiter, non comme des esclaves, mais comme des sujets qu'on précède d'un degré, qu'on est chargé de défendre & non pas d'asservir. La statue de nos princes est un ayle pour les esclaves. Quoique tout soit permis contre les esclaves, il est pourtant des actions que le droit des gens interdit à un homme contre un autre homme. Car enfin, votre esclave est de la même nature que vous. A qui l'ollion n'étoit il pas encore plus odieux qu'à ses esclaves ? ce barbare qui engraissoit les lamproies de sang humain, & qui, pour la moindre offense, faisoit jeter ses esclaves dans un vivier rempli d'une espèce de serpens. Monstre digne de mille morts ! soit qu'il fit manger ses esclaves aux lamproies, pour s'en repaître ensuite ; soit qu'il ne les élevât que pour les nourrir de cette manière. Si les maîtres cruels sont montrés au doigt par toute la ville, les méchans princes, dont les injures ont plus d'étendue, sont encore plus décriés, & la haine qu'on leur porte se transfère de siècles en siècles. Eh ! ne vaudroit-il pas mieux ne point naître que d'être compris parmi ceux qui ne sont nés que pour le malheur de la société.

On ne peut rien imaginer qui fasse plus d'honneur à un souverain, que la clémence, quels que soient d'ailleurs ses titres & ses droits. Elle a d'autant plus d'éclat & de grandeur, qu'elle se montre accompagnée d'un pouvoir plus illimité : toute puissance nuisible est contraire aux loix de la nature. C'est la nature qui inventa la royauté : témoins certaines sociétés d'animaux, & en particulier celle des abeilles, dont le roi est logé au milieu de la ruche dans un alvéole plus grand & plus sûr ; de plus, il est exempt de travail, & préposé aux travaux de ses sujets : à sa mort tout l'esaim se dissipe : on n'en souffre jamais plus d'un, & le plus courageux obtient la préférence. Ajoutez que la forme du roi est remarquable, & différente de celle des autres abeilles, soit pour la grosseur, soit pour l'éclat des couleurs : c'est sur-tout cette dernière qualité qui le distingue. Les abeilles font colères, elles ont l'humeur très-martiale, eu égard à leur foible corps, & laissent

leur aiguillon dans la blessure qu'elles font. Mais leur roi n'a pas d'aiguillon : la nature n'a pas voulu qu'il fût cruel, qu'il exerçât une vengeance qui eût coûté trop cher : elle l'a privé d'armes, & n'a pas laissé d'instrument à sa colère.

C'est un grand exemple pour les princes puissans. En effet, la nature se montre dans les moindres détails ; les plus chétifs objets fournissent à l'homme de grandes leçons. Rougissons de ne pas suivre les exemples d'un vil insecte. La modération est d'autant plus nécessaire à l'homme, que ses excès sont plus dangereux. Plût à Dieu que la nature eût imposé la même loi aux mortels ; que leur colère se perdît avec leurs armes ; qu'ils ne portaient qu'un seul coup, & ne pussent exercer leur fureur par le ministère des autres ! La colère se laisseroit aisément, si elle étoit obligée de se satisfaire elle-même, & si l'exercice de ses forces devoit lui coûter la vie. Cependant malg'è ses ressources, elle n'obtient pas plus de sûreté : il n'est pas possible qu'on ne craigne, à proportion qu'on se fait craindre. Un tyran observe tous les bras, dans le tems où l'on ne s'engage pas à lui, il se croit en bute aux trairs ; nul instant de sa vie n'est exempt de terreurs. Peut-on se résoudre à mener une pareille vie, quand il est possible, sans faire de mal, & par-là sans en craindre, d'exercer une autorité salulaire au milieu de l'allégresse générale ? Ne croyez pas qu'il y ait de sûreté pour un roi qui n'en laisse à personne. C'est au prix de la sécurité publique, qu'il doit acheter la sienne. Il n'est pas nécessaire d'élever de hautes tours, de fortifier des collines escarpées, de couper les flancs des montagnes, de s'environner de plusieurs enceintes de murailles : la clémence n'a pas besoin de tempans pour assurer la vie des rois ; la seule forteresse inexpugnable est l'amour des peuples. Quoi de plus doux que de vivre au milieu des vœux publics, & des vœux qui sont point dictés par la crainte de la délation ! que d'exciter au moindre soupçon de maladie, non l'espérance, mais la crainte ! que d'être environné de sujets disposés à donner ce qu'ils ont de plus précieux pour racheter la vie de leur chef, & qui regardent comme personnels le biens & les maux qui lui arrivent ! Par ces témoignages éclatans de sa bonté, il fait connoître que la république n'est pas à lui, mais qu'il est à la république. Qui oseroit lui dresser des pièges ? Qui ne voudroit détourner même les coups du sort de la tête d'un prince sous l'empire duquel la justice, la paix, la pudeur, la sécurité, le mérite sont en honneur ; par les soins duquel l'état enrichi nage dans l'abondance de tous les biens ? Tous les sujets contemplent leur souverain avec la même vénération qu'ils auroient pour les dieux, s'ils se montreroient aux mortels. N'est-ce pas en effet tenir le premier rang après eux, que d'agir conformément à leur nature ; d'être, comme eux, bienfaisant, libéral

& puissant pour le bouheur des hommes ? Voilà la perfection à laquelle il faut aspirer ; voilà le modèle qu'il faut se proposer : n'être le plus grand, que pour être le plus vertueux.

Un prince punit pour se venger, ou pour venger les autres. Commencons par la vengeance qui lui est personnelle : elle est plus difficile à modérer, quand le ressentiment l'excite, que lorsque l'exemple la rend nécessaire. Il est inutile de prévenir ici les princes de ne pas croire légèrement, de discuter la vérité, de pencher en faveur de l'innocence, de songer que le juge est aussi intéressé dans l'affaire, que l'accusé : ces préceptes sont du ressort de la justice, plutôt que de la *clémence*. Nous exhortons donc le souverain, quand l'offense est manifeste, à contenir sa colère, à remettre le châtiment, s'il le peut sans s'exposer, sinon à le modérer, à se montrer plus facile à fléchir pour ses propres injures que pour celles des autres. Comme il n'y a pas de libéralité à donner le bien d'autrui, mais à se dépouiller de ce qu'on a transféré à un autre, de même je n'appelle pas clément celui qui pardonne les offenses faites aux autres ; mais celui qui, piqué par des aiguillons intérieurs, ne se porte pas à la vengeance, qui trouve de la grandeur d'âme à pardonner, au faite de la puissance, & qui regarde comme le plus beau des spectacles celui d'un prince impunément offensé.

La vengeance produit ordinairement deux avantages : elle procure à l'offensé une consolation passagère, ou la sécurité pour l'avenir. Mais le sort d'un roi est trop brillant, pour qu'il ait besoin de consolation, & ses forces trop évidentes, pour en établir l'opinion sur le malheur des autres. Je ne parle que dans le cas où il est offensé par un inférieur : car s'il voit à ses pieds des hommes, autrefois ses égaux, il est assez vengé. Un esclave, un serpent, une flèche, peuvent priver un roi de la vie ; mais pour la donner, il faut être supérieur à celui qu'on sauve.

Un prince, maître de donner ou d'ôter la vie, doit donc user noblement du plus beau droit des dieux, sur-tout à l'égard des hommes qu'il fait avoir occupé le même rang que lui. Quand leur sort est dans ses mains, sa vengeance est complète, il a infligé le véritable supplice : on a perdu la vie, lorsqu'on est obligé de la recevoir. Un prince, tombé du faite de la gloire aux pieds de son ennemi, qui ne tient que de sa *clémence* le trône & la vie, ne respire plus que pour la gloire de son bienfaiteur, & contribue davantage à sa réputation en vivant, que si on l'eût effacé du nombre des humains. Il donne continuellement en spectacle la vertu de son vainqueur : conduit en triomphe il n'eût fait que passer. Mais si l'on peur avec sûreté lui restituer ses états, & le remettre sur le trône d'où il étoit tombé,

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

c'est un grand surcroît de gloire pour le conquérant, qui, dans la déserte d'un roi, n'a eu que cette gloire en vue : c'est triompher de la victoire même, & témoigner qu'on n'a rien trouvé chez les vaincus, qui fût digne du vainqueur.

Quant aux sujets, aux inconnus, aux foibles, il faut les traiter avec d'autant plus de douceur, qu'il y a moins de mérite à les avoir terrassés. Faites-vous un plaisir de pardonner aux uns ; dédaignez de vous venger des autres ; retenez votre bras, comme à la rencontre d'un animal méprisable qu'on ne pourroit écraser sans se salir : à l'égard de ceux qu'on veut sauver, ou qu'on est forcé de punir à la vue de toute la société, il faut saisir l'occasion de montrer une *clémence* qui doit être connue.

Passons aux injures dont d'autres font les objets. La loi, en les punissant, s'est proposé trois buts, auxquels le souverain doit rendre pareillement ; c'est ou de corriger le coupable, ou d'en imposer aux autres par l'exemple de son châtiment, ou de rendre la sécurité aux citoyens, en retranchant les méchans de la société. Vous corrigez plus facilement les coupables par des châtimens plus doux : on observe mieux sa conduite, quand on y trouve encore quelque chose d'intact : on n'épargne plus son honneur, lorsqu'il est totalement perdu ; c'est une sorte d'impunité, que de ne pas donner de prise à la punition.

Quant aux mœurs publiques, la modération dans les châtimens est plus propre à les corriger. La multitude des coupables accoutume à le devenir ; la sévérité est moins sensible, quand elle est plus commune : la sévérité même perd son principal avantage ; sa continuité la rend moins imposante. Un prince réussit mieux à rétablir les mœurs & à réprimer les vices, avec de la patience, en paroissant, non pas approuver les désordres, mais se porter malgré lui à les punir. La *clémence* du souverain rend les fautes plus honteuses ; & la punition paroît bien plus grave, quand elle est infligée par un juge porté à la douceur.

D'ailleurs les fautes qu'on punit souvent, sont souvent commises. Votre père a fait coudre dans le sac plus de parricides qu'on n'en avoit vu dans tous les siècles précédens. Les enfans avoient moins de hardiesse pour commettre le plus grand des crimes, tant qu'il ne fut pas défendu par la loi. Les premiers législateurs, éclairés par la prudence & par une étude réfléchie du cœur humain, aimèrent mieux omettre ce crime comme incroyable, & comme excéder les limites de l'audace ordinaire, que de montrer qu'il pouvoit se commettre, par le supplice qu'ils décernoient contre lui : aussi les parricides ne commencèrent qu'avec la loi ; ce fut le châtiment qui enseigna le crime. C'en est fait de la piété filiale, depuis que nous avons vu plus de sacs que de croix. Dans les pays où les punitions sont rares, il

E c

se forme une conspiration en faveur de l'innocence, on y est attaché comme à un trésor public. Qu'un état se croie vertueux, il le fera. On est plus irrité contre ceux qui s'écartent de la vertu, de la frugalité, quand ils sont en petit nombre : croyez-moi, il est dangereux de montrer à un état qu'il renferme plus de méchans qu'il ne pensoit.

On proposa jadis dans le sénat de distinguer par l'habillement les esclaves des hommes libres ; mais bientôt on sentit le danger de mettre nos esclaves dans le cas de nous compter. On court les mêmes risques en ne pardonnant à personne ; c'est ainsi sentir la prépondérance de la partie corrompue de l'état. Le grand nombre des supplices fait autant de déshonneur à un prince, que celui des funérailles en fait à un Médecin. Les ordres les plus doux sont les mieux obéis ; l'esprit humain est naturellement indocile, la défense est pour lui un aiguillon : il aime mieux suivre, que d'être entraîné de force ; il ressemble à un coursier fier & généreux, il est d'autant plus docile qu'on le mène plus doucement : l'innocence volontaire suit la *clémence* de son propre mouvement : l'état s'accoutume à regarder la vertu comme désirable pour elle-même. On avance donc plus par cette voie : la cruauté est une disposition contraire à la nature humaine, & peu conforme à la douceur qui en fait la base. Aimer à voir du sang & des blessures, c'est avoir la fureur d'une bête féroce ; c'est se dépouiller de l'homme, pour se transformer en un animal sauvage.

Je te le demande, ô Alexandre ; quelle différence y avoit-il entre exposer Lyfimaque à un lion, ou le déchirer de tes propres dents ? sa queue étoit ta bouche, sa férocity étoit la tienne. Tu aurois voulu, sans doute, être armé de *griffes*, de mâchoires assez larges pour dévorer l'homme. Je n'aurois pas exigé de toi que ce bras si fatal à tes amis les plus chers, eût été secourable à personne ; que cette ame féroce, le fût des nations, se fût rassasiée, sans meurtre & sans effusion de sang : j'aurois appelé *clémence* en toi, de choisir pour tes amis un bœuf.

Voilà ce que la cruauté a de plus abominable ; elle franchit d'abord les bornes de l'usage, puis celles de l'humanité ; elle recherche de nouveaux supplices ; elle appelle l'industrie à son secours ; elle imagine des instrumens pour varier & prolonger la douleur ; le spectacle des tortures est pour elle une jouissance. Cette horrible maladie de l'ame est parvenue au comble de la démence, quand la cruauté s'est une fois convertie en plaisir, quand la destruction de l'homme est devenue un amusement. Un monstre, ainsi disposé est exposé à la ruine, à la haine, au poison, au fer ; il n'a pas moins de périls à redouter qu'il en fait craindre aux autres. Tantôt il est en butte à des embûches ordinaires, tantôt la

conspiration publique creuse un abîme autour de lui. Une tyrannie modérée, qui se borne à des injustices particulières, ne soulève pas des villes entières ; mais, quand les ravages s'étendent, quand toutes les têtes sont menacées, les traits partent de toutes parts. De petits serpens ne sont pas aperçus, on ne les cherche pas : si c'est un serpent tout au-dessus de la taille ordinaire ; si c'est un monstre qui empoisonne les fontaines où il s'abreuve, dont le souffle brûle & dessèche tous les lieux qu'il parcourt, alors on emploie contre lui les machines de guerre. Les maux légers peuvent faire illusion, & se dérober à l'attention ; quand ils sont extrêmes, on s'arme contre eux. Un seul malade ne répand pas le trouble dans la demeure ; mais lorsque, par des morts fréquentes, la peste s'est déclarée, l'alarme est générale, on fuit, on se soulève contre les deux mêmes. La flamme se monte-t-elle dans une seule maison ; ceux qui l'habitent & les voisins apportent de l'eau pour l'éteindre ; mais quand l'incendie s'étend, quand il a déjà dévoré plusieurs édifices, on n'arrête ses progrès qu'aux dépens d'une partie de la ville.

La cruauté des particuliers a trouvé quelques-uns des vengeurs, dans des esclaves mêmes, malgré le péril assuré de la croix. Celle des souverains, devenus tyrans, a excité le ressentiment des nations & des peuples qui se voyoient opprimés ou menacés. On a vu les satellites du tyran se soulever contre lui, & exercer sur sa personne la perfidie, l'impieité, la férocity, tous les crimes, en un mot, dont il leur avoit donné des leçons. Que peut-on attendre de gens qu'on a soi-même formés à la scélératesse ? La méchanceté ne demeure pas long-tems soumise ; le crime ne reste pas dans les bornes qu'on lui prescrit. Mais supposons que la cruauté jouisse de la sûreté ; quel règne que le sien ? c'est le spectacle d'une ville prise d'assaut ; on y trouve une consternation générale : la tristesse, les alarmes, la confusion règnent en tous lieux ; on craint jusqu'aux plaisirs. Nulle sécurité, ni dans les festins, où l'ivresse même est obligée d'observer ses discours, ni dans les spectacles, qui fournissent matière aux accusations & aux supplices. Malgré l'exces de la dépense, la somptuosité de l'appareil, la célébrité des artistes, quel plaisir que des jeux qu'on célèbre dans une prison ! Quel malheur, grands dieux ! de tuer, de massacrer, de se complaire au bruit des chaînes, de faire tomber les têtes des citoyens, d'arrêter son chemin avec des flots de sang, d'effrayer par sa présence, & de mettre tout en fuite ! Ne seroit ce pas là la vie des lions & des ours, s'ils régnoient sur des serpens, & des animaux les plus nuisibles, s'ils avoient l'empire sur nous ? Encore ces animaux, privés de raison, que nous accusons de férocity, respectent-ils les bêtes de leur espèce ; la ressem-

blance est une sauve-garde parmi les monstres des forêts. La rage du tyran méconnoît même les liens du sang ; étrangers, on parens, tout devient égal à ses yeux, pourvu que, par le meurtre des individus, il s'exerce au massacre des nations. Réduire en cendres des édifices, faite passer la charrie sur des villes anciennes, font pour lui des marques de puissance ; n'immoler qu'une ou deux victimes lui paroît peu digne de la majesté d'un monarque : & s'il n'égorge à la fois un troupeau de malheureux, il croit que sa cruauté n'est plus libre. Hélas ! il ignore le bonheur infatigable de sauver une foule de malheureux, de les rappeler de la mort à la vie, de mériter par sa clémence la couronne éternelle. Eh ! quel ornement plus beau, plus digne d'un prince, qu'une couronne méritée par la conservation des citoyens ? combien elle l'emporte sur les armes arrachées aux ennemis vaincus, sur les elurs ensanglantés des barbares, sur les dépouilles obtenues à la guerre ! Sauver pour un peuple annonce une puissance divine ; faire périr indistinctement une multitude, c'est celle d'un incendie ou d'un édifice qui s'écroule. *Œuvres de Sénèque.*

CŒUR f. m. *Parallèle du cœur & de l'esprit.*
I. Lorsqu'on envisage simplement le cœur & l'esprit en opposition, ou, pour mieux dire, quand on les compare, la première difficulté qui se présente, c'est de distinguer & de définir l'action de deux facultés qui existent en nous ; dont les limites ne nous sont point palpables, qui semblent concourir toujours & dans toutes les opérations, & que l'on sent néanmoins n'être pas toujours d'accord. Il semble en effet, que les opérations du cœur & de l'esprit sont un mouvement compliqué, produit ou formé par les facultés de l'âme ; mouvement qui part d'un point commun, & qui par-là sembleroit aussi devoir tendre à une fin commune. Or cela n'est pas toujours vrai ; les conseils que suggèrent le cœur & l'esprit paroissent, & peut-être sont-ils opposés.

II. Ce n'est pas d'ailleurs en cherchant à concilier cette espèce de contradiction, que l'on peut définir ces deux facultés ; c'est en examinant leurs effets, & les différens objets sur lesquels elles s'exercent ensemble ou séparément. Alors nous trouverons des points fixes de distinction, & presqu'en même tems nous connoîtrons d'une manière assez exacte les choses qui participent nécessairement des opérations mixtes du cœur & de l'esprit, pour développer l'ordre dans lequel ils agissent : ce qui, comme on espère le prouver dans la suite, est absolument nécessaire pour la conduite des hommes.

III. Si on considère l'homme dans ses deux substances réunies, il paroît un composé propre à

embrasser, par le sentiment & par le raisonnement, c'est-à-dire, par les facultés du cœur & de l'esprit, quoique plus ou moins parfaitement, tous les différens objets connus ou inconnus qui existent dans la nature. De ce qu'il y en a beaucoup qu'il ne connoît pas, on ne doit pas inférer qu'il ne pourra jamais les connoître. On doit conclure au contraire la possibilité de les découvrir, du nombre de ceux qu'il a découverts, & qui avant que de l'être, étoient enveloppés de ténèbres aussi épaisses que celles qui à l'égard de beaucoup d'autres couvrent encore nos yeux. Il y a plus ; comme il n'est rien dans la nature qui n'ait été créé dans les principes d'une conséquence réciproque, quoique nous n'en connoissions pas distinctement les rapports ; le nombre de choses découvertes est nécessairement un degré pour arriver aux connoissances que nous n'avons pas encore.

IV. L'homme est donc capable de sentiment & de raisonnement ; & tant qu'il vit, il est susceptible de ces deux sortes d'actions, où de l'une d'elles au moins ; cela est de l'essence de la substance immatérielle, ainsi que le feu ou la chaleur ne peuvent exister sans un mouvement extérieur ou concentré, connu ou non connu. Or cette action ne peut être que dans le sentiment & dans le raisonnement. Mais le jugement ne les dirige pas toujours & c'est alors que par l'application cette action peut-être suivie de mauvais effets, ou pour mieux dire, qu'elle l'est nécessairement.

V. Cette substance immatérielle peut se développer si prodigieusement, & agir par tant de branches différentes, que non-seulement elle porte tout à la fois au sentiment & au raisonnement, mais qu'au même instant l'homme peut être occupé de plusieurs sentimens & produire plusieurs raisonnemens. Ces opérations combinées peuvent même porter sur des objets totalement opposés, sans que l'une soit gênée par l'autre, pourvu que chacun de ces objets, pour être sentis ou approfondis, n'exige pas, comme il arrive quelquefois, l'homme tout entier. L'homme, par exemple, peut avoir en même-tems un sujet de peine & un sujet de satisfaction ; & ces deux sentimens peuvent se balancer jusqu'à ce que l'un s'efface entièrement pour faire place à l'autre. L'esprit peut de même suivre deux objets ; le plus intéressant, produit à la vérité l'attention la plus vive, mais l'autre ne laisse pas que d'occuper une partie des esprits. Ce dernier objet se meurt même, pour ainsi dire, sans que l'on s'en aperçoive, & sans que l'action différente en soit troublée. La preuve de cette vérité est que souvent on passe sans aucun intervalle sensible d'une opération à l'autre.

VI. Je ne soustrairai donc point à l'avis de
E c 2

ceux qui, pour renchérir sur leurs pareils & faire parade de leur façon de sentir, prétendent qu'on ne peut pas en même-temps sentir & raisonner : comme si l'un & l'autre étoient nécessairement incompatibles, ou que l'on ne pût pas raisonner sans ôter au sentiment quelque partie du tribut qu'on lui doit. De même il ne me paroît pas que l'on puisse raisonnablement tourner en ridicule quelqu'un qui se rendra ce témoignage, qu'il peut opérer en même-temps sur plusieurs choses. Ce dernier genre d'excellence doit à la vérité être plus difficile & plus rare, parce qu'en matière de sentiment l'âme peut n'être, pour ainsi dire, que passive, au lieu qu'en matière de raisonnement la perception des idées, qui est aussi passive, est suivie d'une opération d'activité. Mais il y en a cependant quelques exemples : il n'y a même personne à qui il ne soit arrivé que croyant avoir épuisé une matière, & passant à une autre, au milieu du travail sur celle-ci, il lui revient comme machinalement, des idées nouvelles, ou plus parfaites sur le sujet auquel on croyoit soi-même ne plus penser. Or cela ne se pourroit pas, si l'esprit n'étoit pas capable d'opérer en même-temps sur plusieurs sujets. Ma proposition ne sera donc pas moins vraie sur cet article que sur le chapitre du sentiment.

VII. On ne peut pas dire que le sentiment & le raisonnement, par lesquels j'entends le *cœur* & l'esprit, puissent être toujours indépendans. Il est même ordinaire que l'âme agisse à la fois par l'un & par l'autre, & souvent sur les mêmes objets, parce que le même mouvement machinal (à le considérer par le moyen qui y est employé) qui ouvre ou ferme certaines traces dans le cerveau, dilate aussi ou resserre les parties du *cœur*. Et il est indubitable par l'union réelle mais indéfinissable des deux substances dont l'homme est composé, que les actions du sentiment & du raisonnement supposent nécessairement une affection qui se produit sur la machine, laquelle, après avoir été affectée, reporte à l'âme le sentiment de douleur ou de plaisir que l'homme, considéré dans ses deux substances, n'éprouveroit pas sans cet accord ou relation réciproque entre les deux parties essentielles de son être.

VIII. Mais le sentiment & le raisonnement ne sont pas non plus dépendans nécessairement l'un de l'autre, c'est à dire, qu'il n'y a point de nécessité physique qu'ils agissent en même-temps & sur les mêmes sujets. Il y a certainement des objets qui sont du ressort du sentiment, d'autres qui appartiennent seulement au raisonnement. Et sans avoir besoin de le prouver, tout homme, pour peu qu'il réfléchisse profondément sur ses opérations intérieures, en doit trouver la preuve en lui-même. Qui ne sçait en effet que ce qui intéresse, par exemple, l'honneur, la fortune,

l'amitié, ou la tendresse légitime ou non, n'a pas besoin du ministère de l'esprit pour se faire sentir ; que de même si j'ai un problème à résoudre ou quelque opération de mémoire à faire, le sentiment n'y prend aucune part, & que dans l'une comme dans l'autre espèce poëe, l'une des deux propriétés, se veut dire du sentiment ou du raisonnement, peut agir avec indépendance pendant que l'autre repose.

IX. Ce n'est aussi dans aucun de ces deux cas, que l'homme est le plus occupé. C'est lorsqu'il y a quelque objet sur lequel le sentiment & le raisonnement concourent ensemble, que l'homme agit tout entier, c'est-à-dire, par toutes les facultés qui sont en lui. Alors le sentiment & le raisonnement s'excitent l'un par l'autre, & produisent souvent des agitations, & ces agitations vives & redoublées qui répandent le trouble & l'ébranlement dans toute la partie organisée, portent le nom de passions ; car ce mot, dont l'opinion & le langage des hommes altèrent le vrai sens, ne signifie autre chose qu'un mouvement passif qui s'opère en nous avec tant de vivacité, qu'il nous porte à des effets d'activité inmutuels & violents. Telles sont les situations forcées où le secours du bon sens est le plus nécessaire aux hommes, sans quoi ils tombent rapidement dans le précipice.

X. Or, la définition du bon sens n'est pas facile à donner. Quand on réfléchit sur la conduite des autres ou sur la sienne propre, je crois qu'on doit sentir ce que c'est, bien mieux qu'on ne peut le dire ; & si on peut le définir, c'est sans doute plus aisément par ses contraires, parce que le mauvais en tout genre est toujours plus sensible & plus palpable que le bon. Je verrai, bien en général, qu'en telle & telle occasion on s'est, au moins en apparence, conduit d'après les règles du bon sens, mais si quelqueun manque à ces règles j'en serai frappé bien plus sensiblement. Quoi qu'il en soit de cette opinion, sur laquelle, comme sur tout ce qui est opinion dans le monde, je conçois qu'on peut disputer pour & contre, puisque le bon sens opère intérieurement en nous, il est indispensable qu'il ait son origine & son existence ou dans le sentiment ou dans le raisonnement, c'est à dire, dans le *cœur* ou dans l'esprit. Et cette vérité n'empêche pas qu'on ne puisse faire du bon sens une troisième espèce distincte, ainsi qu'on le sentira aisément par la définition que je donnerai de l'esprit. La résolution de ce problème est d'autant plus facile, que ce n'est point dans le *cœur* qu'il faut chercher l'origine & l'existence du bon sens. Cela paroît indubitable à qui voudra réfléchir, qu'une chose ne peut pas faire partie de celle qu'elle combat, ou qu'elle doit presque toujours combattre ; & cette proposition doit être regardée

comme une vérité mathématique qui porte sa preuve avec elle-même.

XI. En effet, quoiqu'il y ait bien des occasions où le sentiment est conforme aux règles du bon sens, ce n'est pourtant pas du fond du *cœur* que s'élève cette voix qui condamne ou qui approuve le sentiment. Le *cœur* va souvent trop ou trop peu loin, pour que cette opération que je nomme le bon sens puisse s'y produire; & le *cœur* est la partie de nous mêmes, qui a le plus besoin de l'espace de gêne qu'impose réellement le bon sens, lorsqu'il arrête ou qu'il presse le sentiment.

XII. Il ne reste donc que l'esprit qui puisse être le berceau du bon sens, & dans lequel on doit chercher son origine & son existence. On pourroit d'abord opposer à cette proposition la raison même par laquelle j'ai prétendu prouver que le bon sens ne pouvoit pas appartenir au sentiment; il est vrai que quelquefois le bon sens arrête & contredit l'esprit; aussi ne le mettrai-je point absolument au nombre de ses premières opérations; il ne tient que le second rang & ne naît qu'après, de l'esprit même qu'il rectifie & qu'il peut rectifier, parce que l'esprit à la différence du *cœur*, porte pour ainsi dire en lui-même son propre contrôle. Le sentiment ne travaille point ordinairement à sa propre diminution, il s'augmente au contraire, & s'échauffe par une fermentation indéfinissable, mais que sent tout homme qui réfléchit. L'amitié tranquille dans sa naissance, si quelque cause seconde ne s'y oppose, s'augmente par le tems même de sa durée & prend de nouvelles forces. La haine, le sentiment le plus vif qui agisse sur l'homme, commence par un simple mouvement d'éloignement, & ne mérite pas tout à coup le nom terrible qu'elle porte. Je ne crois pas qu'il y ait un seul exemple, que dans le premier instant de la naissance du sentiment on ait hui ou aimé avec excès. Quiconque croira le contraire, n'aura certainement pas suivi exactement les mouvements qui se sont formés dans son *cœur*; & le premier moment aura échappé à son attention.

XIII. On ne peut pas dire la même chose de l'esprit; il s'arrête bien plus aisément, il se lasse & s'use lui-même, ce qui n'arrive point au sentiment. Car je ne parle point ici des sentimens de douleur ou de joie, qui certainement ne diminuent & ne s'affoiblissent que parce que leur vivacité dépend davantage de la partie des organes, qui, venant à se fatiguer, diminuent le sentiment qui les a mis en action, c'est ce que le commun des hommes appelle sans plus d'examen le bénéfice du tems. Aussi dirai-je en passant qu'on voit ordinairement les joies & sur-tout les douleurs, bien moins longues dans ceux que la nature a organisés moins fortement; en sorte qu'on leur

feroit tort, si l'on vouloit juger du fond de leur sentiment par cet effet machinal. Je puis dire que j'ai fait en plusieurs occasions, & d'une manière sensible cette observation. Je crois qu'après ce parallèle, on comprendra sans peine, que bien que le bon sens étende son empire également sur le sentiment & sur le raisonnement, il a pourtant sa naissance dans l'esprit, & qu'il ne peut l'avoir dans le *cœur*.

XIV. Quoiqu'il puisse y avoir des hommes capables d'opérer dès le premier moment, par le bon sens; cela est cependant si rare, que pour établir une règle à-peu-près générale & proportionnée à la faculté ordinaire des hommes, il est plus convenable de définir le bon sens une seconde opération de l'esprit, ou un effet de la réflexion. Parmi les choses extérieures à l'homme, qui touchent son *cœur* & qui frappent son esprit, il y en a qui, ou par leur nature, ou par la disposition des organes, touchent ou frappent si vivement qu'elles occasionnent un ébranlement & une commotion qui empêchent l'homme de réfléchir suffisamment, ou de combiner sentiemment avant que de se déterminer à agir. Dans ce premier moment les sensations, ainsi que les idées, sont excessives ou confuses, & les faces des choses ne se présentent pas développées d'une manière assez distincte. Comme le bon sens dépend nécessairement de combinaisons à faire, & que ces combinaisons ne peuvent être assises que sur la vérité des circonstances extérieures des objets; l'opération du bon sens ne peut pas se former, tandis que subsiste le premier ébranlement dont on a parlé.

XV. Voilà pourquoi il n'est point étonnant, que dans des choses simples, dans des occasions ordinaires, ou dans des affections douces, le bon sens soit une première opération de l'esprit, c'est-à-dire, que l'on puisse toucher le point juste des combinaisons. Mais il n'en est pas de même des choses difficiles ou des objets compliqués, sur lesquels les premières opérations de l'esprit sont ordinairement bien éloignées de ce point de rectification des sensations ou des idées, laquelle je nomme bon sens. C'est aussi ce qui fait qu'on connoît mal la trempe de l'esprit, tant qu'on n'a pas vu un homme dans des conjonctures difficiles; & qu'il y a si peu de grands hommes, ou d'hommes élevés aux grands événemens. Pour être tel, il ne suffit pas d'avoir de l'esprit. Les idées, quelles qu'elles soient, & en quelque genre que ce soit, peuvent être saisies vivement, & perçues avec netteté; voilà ce que donnent les lumières de l'esprit; mais les déterminations qui en doivent naître par l'effet des combinaisons, doivent être fondées sur le jugement. Ainsi, point de grands hommes où le bon sens n'existe pas éminemment, parce qu'un grand homme est celui qui fait saize de grandes

choses, & que l'esprit seul ne les opère pas.

XVI. Le sentiment ou le *cœur* est pour le bon sens bien plus difficile à vaincre que l'esprit. Outre ce que l'on a déjà établi, il faut se rappeler que l'homme s'aveugle par l'esprit, mais qu'il se passionne par le *cœur*. Or, il n'y a nulle comparaison pour la violence entre ces deux effets. L'aveuglement de l'esprit n'est pas ordinairement inaccessible à la lumière, au lieu que la passion étouffe tout raisonnement. Rien n'est en effet plus insensé dans les effets, que les douleurs aiguës ou les joies outrées; de même le *cœur* préoccupé de haine ou d'amitié, tient en sujétion l'esprit, & par conséquent le bon sens, qui en est une modification. Les égarements du *cœur* sont donc bien plus dangereux que ceux de l'esprit; & si l'un & l'autre sont pour l'homme des ennemis à combattre, il faut au moins convenir que le premier exige des armes bien plus fortes.

XVII. Si l'homme peut valoir tout ensemble par les qualités du *cœur* & de l'esprit; si, comme il est indubitable, il peut se rendre estimable par les premières, & agréable par les secondes, ce n'est qu'autant qu'il sait faire bon usage de son *cœur* ou de son esprit. Et puisqu'il ne le peut sans le secours du bon sens, c'est donc à ce dernier, pour ainsi dire, qu'il doit dresser des autels; & ce doit être son rempart & son bouclier contre les égarements auxquels conduisent si aisément la plupart des objets qui nous environnent, par ce qu'ils ont de séduisant. C'est de-là que dépend la réputation bonne ou mauvaise des hommes. Nos pareils, ne pouvant lire dans nos *cœurs* ni dans nos esprits, ne peuvent juger que par nos actions extérieures; ainsi le bon sens, qui doit être le guide des opérations de l'un & de l'autre, influe nécessairement sur l'opinion des hommes. C'est une vérité que l'on ne se rappelle pas assez: on suit trop les mouvements de son *cœur*; on donne trop d'effort & de liberté à son esprit, & la réflexion ne vient souvent que quand il n'en est plus temps pour la réputation. A qui réellement n'arrive-t-il pas, en réfléchissant sur le temps passé de sa vie, de se reprocher des choses faites ou omises? Tel est le fruit de la réflexion, dans le sein de laquelle le bon sens prend naissance.

XVIII. Il s'offre ici une première question nécessaire à examiner pour bien développer le parallèle du *cœur* & de l'esprit, c'est lequel des deux seroit préférable pour chaque homme en particulier, & pour les hommes réciproquement entr'eux; c'est-à-dire, considérés dans l'ordre de la société. Question sans doute embarrassante, mais non impossible à décider, quoiqu'entre deux parties d'un même tout, en qui chacune leurs prérogatives & leurs fonctions, & dans l'ordre de la nature, leurs différens objets d'application,

Qui manqueroit totalement de l'un ou de l'autre, si cela étoit possible, seroit une espèce imparfaite; & cela n'a pas besoin de preuves. Mais en se formant l'hypothèse de la préférence à donner à l'un ou à l'autre, il est question de proposer & d'établir les raisons de décider pour l'un ou pour l'autre.

XIX. Il n'est personne assurément à qui même le respect humain permit de dire qu'il préféreroit l'esprit au *cœur*, mais au fond l'on n'agit pas toujours comme donnant la préférence au sentiment; en sorte qu'on ne peut trop clairement prouver combien le *cœur* est préférable, afin que l'homme ne puisse s'empêcher de rougir quand il hésite dans le choix, ou quand il agit de façon à faire croire qu'il y hésite. On peut donc demander, en général, à tous les hommes: 1°. si l'honneur n'est pas ce qui leur est & leur doit être le plus cher; or, on n'est point honnête homme par l'esprit. 2°. S'ils voudroient s'avouer amis ou protecteurs d'une personne qu'ils feroient déshonorée, ou s'ils voudroient être en société particulière avec un tel homme. Or on n'est jamais déshonoré pour avoir peu d'esprit: de cela seul il est facile, ce me semble, de conclure en faveur du sentiment; mais entrons dans un plus grand détail.

XX. Le sentiment est de tous les instans de la vie; l'esprit n'est nécessairement que d'un usage momentané, c'est-à-dire, qu'il n'y a pas toujours nécessité d'en avoir & d'en montrer. Le sentiment intéresse la solidité & la sûreté de la société. L'esprit n'en fait, pour le plus souvent, que l'agrément. Le sentiment même, porté trop loin, ne produit jamais de grands inconvéniens. L'esprit, s'il passe certaines bornes, est dangereux, & peut faire beaucoup de mal. Le sentiment, poussé jusqu'à la plus grande délicatesse, est toujours satisfaisant pour ceux sur lesquels il s'exerce. L'esprit livré sans mesure à tout l'effort dont il est capable, non-seulement est fatigant pour les autres, mais il humilie ceux qui ont quelque infériorité en ce genre, & par conséquent il leur déplaît. Le sentiment gagne & assure le don précieux de l'amitié des honnêtes gens. L'esprit n'y prétend & n'y a aucun droit. Le sentiment, pour se satisfaire & pour agir utilement, aiguë & & évertue, pour ainsi dire, l'esprit. L'esprit n'ajoute au sentiment rien qui lui manquât, quoiqu'on ne puisse pas dire qu'il soit inutile au sentiment né & existant, en ce qu'un homme d'esprit a plus d'avantage qu'un autre dans la façon de faire agir son *cœur*. Le sentiment lie les hommes. L'esprit souvent les déunit, ou s'il les unit, ce n'est que pour le moment & superficiellement; en sorte qu'il est aisé de voir lequel des deux est le plus propre au ministère de la société pour laquelle les hommes sont nés, & tous

le lien de laquelle ils vivent & doivent vivre.

XXI. Il semble donc qu'à considérer la chose en elle-même & par sa valeur, il n'y a nulle comparaison à faire entre le cœur & l'esprit; car je ne pense pas qu'il y ait au monde des hommes capables de cette monstrueuse opinion, que rien n'est plus malheureux que d'avoir un bon cœur. Il est certain, & l'on n'en peut pas disconvenir, que les gens tendres sentent plus vivement que d'autres; & que la vie étant pleine de tribulations, ceux-là ont plus d'occasions de peines & de tourmens. Mais, s'il est vrai que les hommes sont créés pour faire leur bonheur mutuel, que peut-il leur arriver de plus malheureux, selon les grands principes, que d'être privés de la seule faculté qui les puisse rendre utiles & chers à la société. D'ailleurs, pour ne pas sortir de ce point de combinaison, tout n'est-il pas compensé dans la vie? chaque situation ne porte-t-elle pas ses dédommagemens avec elle-même? Si nous sentons plus vivement que d'autres les peines & les malheurs de nos pareils, nous partageons à peu-près dans la même proportion leurs joies & leurs plaisirs. Si nous sommes vivement affectés de leurs tribulations, nous éprouvons une consolation proportionnée, quand nous pouvons en adoucir l'amertume ou en diminuer le poids. Or, dans quelque situation que l'on se trouve, il n'en est point qui manque physiquement de toute possibilité de se procurer cette satisfaction supérieure, à mon gré, à toutes celles que peuvent donner les événemens de la vie.

XXII. Quel cas en effet peut-on faire, quelle opinion peut-on avoir de ceux qui ne peuvent dire autre chose d'eux-mêmes, si ce n'est *nos numerus sumus*, &c. Nous faisons nombre parmi les individus existans. Que fait réellement à la société qu'il y en ait un de plus ou de moins? c'est l'espèce des hommes qui est précieuse au bien public. D'ailleurs, peut-on être bien avec soi-même, lorsque, connaissant d'un côté les devoirs de son existence, comme certainement on les connaît du plus au moins, on ne peut en même tems se rendre d'autre témoignage que celui que l'on vient d'emprunter d'Horace, aussi bon philosophe souvent qu'il est toujours bon poète. Mais, qu'il soit permis sur ce témoignage intérieur de renvoyer à ce qui est traité plus au long dans le discours sur l'homme: l'on y verra que le sentiment est par-tout la base nécessaire du bonheur des humains.

XXIII. C'est une loi générale dont il ne parait pas qu'aucun état puisse être excepté. S'il étoit possible de parcourir toutes les conditions dans une gradation exacte, depuis la houllette jusqu'au sceptre, cette vérité n'en seroit que plus clairement développée, & plus démonstrative-

ment prouvée. Dans tous les états ordinaires, & qui ne donnent à un homme aucune inspection sur ses pareils, les devoirs de la société, ainsi qu'on l'a indiqué, sont indissolublement liés avec le sentiment; & l'esprit ne peut influer que sur la manière de les remplir. Par rapport aux autres états, & faisant abstraction, & des obligations fondées sur le précepte, & des secours sur-naturels, il en est absolument de même. Sans le sentiment, le militaire seroit dur aux inférieurs & cruel aux ennemis: le magistrat, indolent dans ses fonctions seroit attendre la justice à ceux qui en réclament le ministère. L'homme d'église, inaccessible aux conseils de la charité, se refuseroit aux affligeantes occasions de secourir ceux qui ont recours aux consolations spirituelles. Le ministre, sourd à la voix des malheureux, & peu susceptible de bonté, réduiroit tout l'objet de sa vocation à sa satisfaction personnelle & à sa gloire particulière, bien ou mal entendue. Le souverain, regardant d'un oeil égal tous les états & toutes les conditions, & rapportant tout à lui-même, croiroit que ses peuples sont faits pour lui, & qu'il ne leur doit rien. De-là combien de maux ne se répandroient pas sur la surface de la terre, & quelle rapide subversion n'arriveroit pas dans tous les ordres de la société générale des hommes? Enfin, tout ce qui peut dépendre de la persuasion, exige nécessairement le sentiment, parce que l'on persuade mal ce dont on n'est pas convaincu soi-même. L'esprit surprend, étonne, séduit; mais le sentiment seul persuade solidement. Or, rien ne prouve mieux le prix du sentiment que cette différence confirmée par les préceptes des anciens philosophes & rhéteurs: tous nous apprennent que l'esprit ne suffit pas pour entraîner & fixer les déterminations des hommes.

XXIV. Ce n'est cependant pas que, dans les états qui mettent à notre disposition quelque portion que ce soit du sort de nos pareils, l'esprit doive être réputé inutile & de nulle valeur. Il sera inutilement employé, quand il servira à faire valoir le sentiment. Il faut naturellement plus de lumières pour conduire, que pour être conduit. Il faut être éclairé pour bien décider & pour n'être point la dupe des méchans, qui, étouffant en eux le sentiment, ont intérêt d'aveugler des supérieurs pour les séduire, ou pour se soustraire à leur opinion. Sans lumières, le militaire seroit des fautes souvent irréparables, & d'une funeste conséquence. Le magistrat perceiroit difficilement les ténèbres, dont l'ignorance a coutume de s'envelopper. L'homme d'église resteroit bien loin de l'objet & de l'étendue de sa vocation. Le ministre seroit exposé à prendre des résolutions dangereuses, & à donner à son maître de mauvais conseils. Le souverain prendroit de faux partis, & ne sauroit pas choisir ses con-

seillers, & ceux entre les mains de qui doit nécessairement résider une portion de son autorité. Aussi n'ai-je point prétendu, en donnant la préférence au *cœur* sur l'esprit, exclure celui-ci du concours qui lui appartient, & qui est nécessaire en ceux sur qui roule quelque soin d'administration que ce soit ; ce seroit un grand inconvénient que l'une ou l'autre partie manquât à ceux-ci : mais, pour le reste des hommes destinés à obéir, je persiste à dire que, s'il naît beaucoup d'inconvénients essentiels du défaut de sentiment, il en résulte beaucoup moins du défaut d'esprit. C'est ce qu'on avoit à développer.

XXV. Il ne suffit pas, pour former un parallèle exact du *cœur* & de l'esprit, d'avoir examiné l'un & l'autre par la comparaison de leurs effets, il faut encore les considérer du côté des objets sur lesquels ils s'exercent. Or, on peut en distinguer cinq espèces qui existent le sentiment, ou, ce qui est la même chose, qui sont du ressort du *cœur*. L'honneur, la fortune, les objets de charité, les droits de la parenté, & ce que l'on peut nommer indéchiment *attachement*, considéré sous deux faces différentes. Je n'examine pas ici jusqu'où la disposition des organes & du sang influe sur la façon plus ou moins vive de sentir, on peut juger de ce que je pense sur cette matière par les choses que j'en ai dites dans mon discours sur l'homme. Mais il me paroît que ces cinq objets sont les seuls qu'on puisse regarder exclusivement comme étant du ressort du *cœur* ; c'est-à-dire, qu'ils n'ont pas besoin du ministère de l'esprit, pour agir sur le sentiment, ou pour le produire. S'ils agissent tous sur le *cœur*, il n'en faut pas conclure qu'ils intéressent également la bonté du *cœur*. Car on pourroit, par exemple, absolument parlant, n'être pas fort sensible à ce qui touche la réputation, & cependant être accessible aux mouvemens de la charité & aux droits de la parenté & de l'amitié. Le premier genre d'insensibilité ne seroit pas, à la vérité, pardonnable ; & quoique les trois derniers objets qui intéressent la bonté du *cœur* n'aient pas nécessairement besoin, pour agir, de l'amour de la réputation, j'avoue pourtant que, comme les hommes sont naturellement, soit par amour-propre ou autrement, jaloux de leur réputation, & que c'est effectivement en eux un aiguillon pour faire le bien, je compterois beaucoup plus pour la solidité dans les trois derniers objets, sur le *cœur* de celui sur qui le sentiment d'amour de réputation agiroit puissamment. Mais il sera toujours vrai que l'un n'est pas indispensablement nécessaire à l'autre. Parcourons ces cinq objets dans l'ordre que je leur ai donné.

XXVI. Il paroît que naturellement, pour ainsi dire, & sans avoir besoin de ce qui appartient à l'esprit, l'homme est jaloux d'une bonne ré-

putation, & qu'il a raison de l'être. On est flatté d'être estimé de ses pareils, & d'avoir de la considération parmi eux. Deux moyens différens y conduisent, les talens & la bonté du *cœur*. Pour le premier, on appelle l'esprit à son secours, & alors l'esprit est simplement l'instrument du *cœur*, quoiqu'ensuite, pour l'ordre de les opérations, il ne dépende plus que de lui-même, qu'il agisse indépendamment du *cœur* qui lui a donné le premier mobile. Pour le second, le *cœur* n'a pas besoin de secours étranger, ni de sortir de lui-même, & il se satisfait par les œuvres de charité, & par ce qu'il rend aux droits du sang, & par la fidélité dans l'amitié.

XXVII. Il est donc aisé de concevoir pourquoi l'homme est si sensible au point d'honneur & à tout ce qui peut attaquer sa réputation, & pourquoi il n'y a point d'extrémité à laquelle il ne soit prêt à se porter, ou pour venger une injure, ou pour le montrer pur aux yeux de ceux devant qui la calomnie a voulu le déshonorer. Le mépris est pour lui le plus grand malheur qu'il croie pouvoir effuyer. L'esprit n'entre pour rien dans ce sentiment, qui, pour se satisfaire, est même souvent obligé d'impuler silence au raisonnement. En effet, si l'on se porte à des extrémités dangereuses, l'esprit y a d'abord une sorte de répugnance. Si les mesures que la défense de l'honneur oblige de prendre, sont de nature à attaquer des grands & des gens puissans, le raisonnement en développe les conséquences ; mais il se rait, parce que le *cœur*, attaqué seul dans une des choses les plus propres à l'affecter, & qui est uniquement de son ressort, meut toutes les parties de la machine à l'objet de la vengeance, ou aux soins de confondre la calomnie.

XXVIII. Ce sentiment est même si étendu & si puissant, qu'il ne se borne pas aux choses qui peuvent attaquer la probité & les autres qualités essentielles, & que bien qu'on ne soit pas déshonoré, ainsi qu'on l'a dit, pour manquer d'esprit ; cependant le sentiment, produit par la simple crainte, ou par l'opinion du mépris, se manifestera presque aussi vivement contre quiconque attaqueroit l'homme dans cette dernière partie. Or, quoique l'esprit semble être en ce dernier cas la partie directement intéressée, ce n'est cependant pas l'esprit qui agit le premier, ni qui excite le *cœur*, c'est le sentiment qui de lui-même embrasse les intérêts de l'esprit ; & l'esprit ne fait qu'agir d'après les impressions du *cœur* dans ce qu'il peut avoir à opposer au mépris qu'on a voulu faire tomber sur lui.

XXIX. Cette distinction & cette espèce d'arrangement que l'on tâche d'établir entre les opérations du *cœur* & de l'esprit, peuvent, au premier coup

coup d'œil, paroître ou trop subtiles, ou n'être qu'un jeu de l'esprit. Cependant il me semble qu'il n'y a rien de plus important à l'homme pour sa conduite, que de connoître aussi distinctement qu'il est possible, ce qui appartient au cœur ou à l'esprit, & l'étendue des droits que l'un & l'autre exercent ou doivent exercer, afin de savoir duquel des deux il doit dans l'occasion écouter & suivre les conseils. Sans cela, il est certain que l'on pourroit s'égarer, en donnant trop ou trop peu à l'un ou à l'autre. En effet, il ne suffit pas, pour être sûr d'avoir bien fait, d'avoir agi conséquemment aux mouvemens du cœur, ou aux sensations de l'esprit; il faut savoir encore lequel des deux on a dû prendre pour guide & pour conseiller. Car, par exemple, pour ne pas s'écarter de ce premier objet que l'on traite, il est constant que le sentiment seul peut porter trop loin, & que le raisonnement peut l'aider & l'éclairer pour fixer ses effets. On donne souvent à une chose plus d'attention qu'elle n'en mérite; on ne considère pas assez l'origine des choses qui ont blessé, ou la valeur de celui qui a offensé notre délicatesse; & c'est là la portion d'étendue du sentiment sur laquelle le bon sens s'exerce & répand ses lumières utiles. C'est ce qui sera plus amplement développé dans la suite, lorsque l'on traitera particulièrement de ce qui regarde le bon sens.

XXX. Les intérêts de la fortune forment le second des cinq objets qui excitent le sentiment. Et cet objet a deux parties opposées, je veux dire l'accroissement & la perte des biens, ou plutôt de la fortune en général. C'est un des points sur lesquels malheureusement le sentiment n'est que trop vif, parce que c'est celui de tous qui est le plus lié avec les vices les plus ordinaires à l'homme, je veux dire la cupidité & l'ambition. Cependant l'homme est si en contradiction avec lui-même, que, s'il y en a quelqu'un qui ne sente pas bien vivement l'accroissement de la fortune; c'est souvent la suite de ses propres défauts, parce que l'avidité qui porte ardemment à la recherche d'un bien, rend moins sensible au succès. Cela paroît d'abord contradictoire; mais cependant, comme alors l'homme compare moins le succès avec le désir dont il a été occupé, qu'avec la peine & le tourment qu'il a essuyé pour réussir; cette façon de considérer la chose rend son sentiment beaucoup moins vif. Et c'est ce qu'on voit en beaucoup d'occasions, pour peu que l'on veuille étudier l'homme avec quelque soin.

XXXI. Un coup heureux de fortune imprévu & inattendu ne marque pas de produire dans le cœur un sentiment vif, qui se manifeste par une joie excessive; car elle est ordinairement insensée: elle répand un tel aveuglement sur l'esprit, qu'elle

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

tient toutes ses opérations en suspens. L'homme ne sent que sa joie, & ne la connoît pourtant pas lui-même; car souvent le premier moment ne lui permet pas de voir toute l'étendue de son bonheur d'opinion, & des avantages qu'il acquiert. On en peut juger par la trépidation active & passive qui d'ordinaire accompagne ces premiers instans. N'y cherchez point d'opérations de jugement: le faiblissement du cœur l'emporte sur tout le reste, ou si vous voyez alors quelqu'un qui soit capable de sang-froid & de réflexions, mettez-le au rang des phénomènes les plus rares. La joie immodérée est la plus grande preuve que le bon sens n'agit point, car il avertiroit qu'un bien inattendu, & qui peut s'évanouir aussi rapidement qu'il est arrivé, ne doit pas exciter de si grands transports.

XXXII. Cette vérité étoit également utile dans les cas de perte de fortune; mais elle est étouffée aussi dans un moment où l'homme effluie des revers qui occupent tout son sentiment, & qui absorbent, pour ainsi dire, toutes les facultés de son ame; tout se rapporte à la douleur. Le deuil qui naît du malheur imprévu, se peint par tout & l'emporte sur toute autre impression. La douleur ne raisonne pas: quand elle est excessive, elle est muette; mais elle est sourde aussi, & peu s'en faut qu'elle ne se tienne même point offensée par la moindre tentative du raisonnement ou de l'esprit. De quoi sont effectivement capables ceux qui sont plongés dans la douleur de quelque perte? s'il est quelque moyen de la réparer ou d'y remédier, il ne naîtra pas du sein de la douleur. Ce sera alors l'office de l'esprit, & communément ce secours devra venir d'une main étrangère, jusqu'à ce que la douleur (& c'est ce qui arrive plutôt dans les uns, & plus tard dans les autres) soit assez calmée pour donner entrée aux lumières du raisonnement. Rarement une peine, quelque vive qu'elle soit en apparence, est aussi grande qu'elle le paroît, quand elle est accompagnée du raisonnement. Dès le moment que l'esprit commence à agir, la blessure du cœur est à moitié guérie.

XXXIII. C'est sur quoi cependant les hommes sont rarement justes avec équité par leurs pareils. Celui qui se fait un point d'honneur souvent affecté de donner tout au cœur, voudroit voir les regrets mesurés au terme de la vie. Celui-ci qui se donne pour esprit fort, & en qui ce n'est souvent qu'un artifice pour cacher son insensibilité naturelle, blâme la douleur qui passe l'instant de sa naissance. Il peut y avoir bien de l'injustice dans ces jugemens. Rien de plus dangereux que de prononcer d'après soi-même, lorsqu'on ne voit point de signes certains qui caractérisent un mauvais cœur, ou une foiblesse impardonnable. Mais, pour me renfermer dans

Tome II.

F f

l'objet dont il s'agit, qui est la fortune, je dis que la joie de son accroissement ou la douleur de sa perte sont purement du ressort du *cœur*, que l'esprit n'y intervient nécessairement que pour en fixer l'étendue & la durée, & qu'à ne considérer que le sentiment en lui-même, plus ou moins vif, il ne doit être blâmé que par la combinaison des situations réelles où se trouve chaque individu qui ressent de la joie ou de la douleur. Un homme dans un grand besoin, ou dans une fâcheuse détresse, qu'un coup de fortune relève, n'est point blâmable quand il se livre à plus de joie que n'en auroit raisonnablement un homme qui ne seroit qu'acquiescer une meilleure fortune. Celui qui, perdant quelque chose de ce qu'il a, perd le nécessaire, doit avoir sur ses malheurs un sentiment plus vif qu'un autre. Ne demandons aux hommes que d'être équitables avec eux-mêmes, & comparons avec eux & avec les circonstances, avant que de prononcer que l'esprit est venu trop tôt ou trop tard à leur secours.

XXXIV. Parlons maintenant du premier des trois objets du sentiment qui intéresse ou qui caractérise la bonté du *cœur*; c'est-à-dire, les devoirs de la charité, ou l'esprit de commération. De toutes les espèces de sentiment, c'est pour ainsi dire, la plus respectable; & c'est aussi la plus étendue, parce qu'elle porte sur toutes les conditions malheureuses. Tout aide à produire ce sentiment, & contribue à le rendre vif. S'il s'agit du récit d'une infortune, la peinture en est ordinairement touchante, parce que la douleur est éloquent. S'il est question d'un malheur dont les yeux soient témoins, le spectacle intéresse & saisit plus vivement tous les organes. Tout porte à la sensibilité, & le mouvement qui suit naturellement cette impression, est celui de secourir le malheureux. La commération ou l'esprit de charité tient constamment rang parmi les plus excellentes vertus: elle est éduquée par elle-même, elle est admirable pour le bien de la société; mais c'est celle de toutes qui m'étonne le moins. La nature nous intéresse pour nos pareils; ce qui accompagne le malheur ou la disgrâce, n'a rien que d'attendrissant, ainsi qu'on vient de le dire; & je ne suis surpris que de voir ou de savoir qu'il y ait des exemples contraires.

XXXV. On en peut être d'autant plus justement étonné qu'en même temps que le sentiment de commération se produit indépendamment de l'esprit, on doit convenir que le raisonnement peut fournir encore de quoi le faire naître ou le fortifier. Il suffit de se rappeler que les mêmes situations dans lesquelles nous voyons nos pareils, peuvent un jour nous devenir personnelles, & que, si notre insensibilité nous a rendus indifférents aux malheureux, nous n'avons à notre tour au-

cuns secours à prétendre, bien que nos manières ne puissent ni ne doivent autoriser ceux des autres, nous n'avons cependant point à nous plaindre quand nous n'éprouverons que ce que nous aurons fait éprouver aux autres. Le raisonnement est donc un second aiguillon à la commération; mais, à supposer que nous le puissions admettre en second, il ne faut jamais qu'il puisse être le premier mobile. Il rendroit cette vertu, dont nous parlons, bien peu solide, puisque, dès qu'elle ne seroit plus fondée que sur l'intérêt ou sur le respect humain, l'homme se refuseroit facilement à toutes les œuvres de charité cachées, qui sont cependant les seules pures & exemptes de tout soupçon. Mais ne portons pas cette réflexion plus loin; elle seroit le procès à trop de gens, qui semblent ne faire d'œuvres de commération, que comme on place, quand on le peut, de l'argent à un très gros intérêt; & notre objet n'est point de faire des portraits.

XXXVI. Les mouvements que le *cœur* accorde à la parenté font de tous, peut-être, ceux dont on peut le moins rendre raison, & sur lesquels, par une conséquence nécessaire, le raisonnement a le moins de droits. La preuve en est que l'aveuglement accompagne presque toujours ce sentiment. Plus la parenté est étroite & directe, plus sa voix est puissante dans nos *cœurs*, sans que nous puissions dire pourquoi, si nous mettons à part les degrés qui sont objet du précepte divin. Un enfant respecte son père. J'en fais bien la raison; il ne le connoît que par l'obéissance qu'il lui rend, & par la crainte que lui inspire l'exercice continu d'une autorité, pour ainsi dire, absolue. Mais un enfant aime son père: il est vrai qu'on lui dit souvent qu'il doit cet amour; mais cela ne suffit pas pour exciter ce sentiment. Il est donc dans la nature même, & il est en effet mille exemples de secrets pressentiments, & de voix intérieures qui ont parlé aux *cœurs*, non pas peut-être bien distinctement, mais assez, ou pour conduire au triomphe de la nature, ou pour éloigner ce qui pouvoit blesser ses droits.

XXXVII. C'est encore un mouvement purement naturel dans le *cœur*, que l'amour des pères & des mères pour les enfants. On les aime par relation à l'union qui les a produits, & parce qu'on sent qu'ils sont une portion de soi-même. On travaille avec amour à leur conservation; on pourvoit de toute préférence à leur subsistance & à leur fortune; on ne sent point sur les privations que tout autre individu peut souffrir, la même partie de la douleur que l'on éprouve sur les besoins de ses propres enfants. Leurs mauvais succès gravent le désespoir dans nos *cœurs*; leurs prospérités excitent en nous les transports les plus violents de la joie; & dans tous ces

mouvements, l'esprit n'est pour rien, quoique, de tous les sentimens qui peuvent se produire dans le *cœur*, ce soit celui qui, une fois né & existant, réclame le plus souvent, pour se satisfaire, le ministère de l'esprit.

XXXVIII. En effet, ce ne seroit point avoir pour ses enfans cette espèce d'amour, apaisage exclusif du *cœur*, que de les aimer par l'esprit ou par le raisonnement, comme il y en a tant d'exemples. On desire des enfans pour ne point voir passer des biens considérables à des collatéraux; on desire un fils, pour conserver sur une même tête une fortune d'autant plus susceptible d'augmentation, quand elle n'est point partagée, ou pour perpétuer un nom auquel l'opinion des hommes a attaché un prix & une valeur. On fonde sur cette ligée naissante des idées de grandeur, d'ambition & de fortune, dont l'amour-propre, sans le l'avouer à soi-même, est le premier objet. Est-ce là aimer ses enfans par cette inspiration naturelle dont on parle? Non, c'est avoir de l'esprit, senté ou non, & en faire l'application aux sujets que la nature a le plus rapprochés de nous.

XXXIX. Le sentiment se produit & se manifeste plus ou moins vivement, selon les degrés de la parenté. Communément on n'aime point des collatéraux aussi tendrement que des parens en ligne directe; & dans l'ordre des collatéraux il y a encore des gradations relativement à la proximité plus ou moins grande. Dans les uns comme dans les autres, le sentiment aveugle ordinairement le raisonnement: l'expérience presque générale fait la preuve de cette vérité. On se grossit à soi-même les bonnes qualités de ses parens; on ne voit leurs défauts qu'en petit. On se prévient de bonne opinion pour eux, & c'est l'ouvrage du sentiment qui n'est point éclairé par l'examen; car l'examen & le raisonnement sont une seule & même chose; on n'examine point que ce ne soit raisonner, & l'on ne raisonne point que dans la vue d'examiner & d'approfondir quelque chose. Cet aveuglement est une suite naturelle de l'attention que l'on apporte ordinairement à plaire à des parens de cui l'on attend sa fortune ou son avancement. Ces attentions agissent trop puissamment sur le *cœur*, quand on n'oppose pas une sévérité raisonnée à ce moyen presque de séduction. C'est à-peu-près, & du plus au moins, le même genre d'aveuglement qui accompagne l'attachement en général que nous avons établi comme le cinquième des objets qui n'ont pas besoin du ministère de l'esprit pour agir sur le *cœur*.

XLI. Si c'est une chose naturelle de répondre à l'amitié par l'amitié, on ne peut cependant pas dire que ce sentiment soit dicté par la na-

ture, parce que l'on ne naît ami de personne. On peut voir dans le discours sur l'homme quels sont les moyens par lesquels l'amitié se produit. Il est inutile de les parcourir ici de nouveau. Celle de goût, celle d'habitude, & celle qui naît de la reconnaissance agissent certainement sur le *cœur*, sans que l'esprit ait besoin d'y concourir. Dans ces différens genres, on n'a point raisonné quand on a commencé à aimer, & l'on a seulement suivi le penchant le plus doux & le plus conforme à la constitution de l'homme, sans y joindre aucune portion d'examen. Voilà ce qui caractérise clairement l'appasage du *cœur*. Or, en ces trois genres d'attachement, il n'est que trop facile de tomber dans l'aveuglement. Tous les hommes ont chacun leur valeur, & il n'en est point, pour ainsi dire, de ceux-mêmes qui en ont le moins, qui n'ait quelque ami, aveugle par conséquent, soit parce qu'on trouve suffisamment bon ce qui n'est pas meilleur que soi, ou parce que le goût l'emporte, ou parce que l'amour-propre empêche souvent de revenir sur ses pas, & obscurcit la lumière du raisonnement.

XLI. Il faut excepter de cette règle générale le genre d'amitié qui est fondé sur l'estime, & qui se produit par elle. Comme elle est nécessairement raisonnée, on ne peut pas dire que ce sentiment soit indépendant de l'esprit. Un homme s'offre à l'amitié d'un autre, ou par simple hasard ou par convenance. On examine la valeur de l'offre avant même que de l'admettre: on fait marcher le sentiment proportionnellement aux conseils de l'esprit & du raisonnement. Le *cœur*, à la vérité, se donne successivement; mais ce n'est, pour ainsi dire, qu'après avoir disputé le terrain. Et en effet, combien n'y a-t-il pas d'amitiés devenues solides, qui d'abord ont été combattues par des répugnances que le *cœur* leur opposoit. Il est donc sans aucun doute que celles-là sont l'ouvrage de l'esprit & du raisonnement, parce que le *cœur* ne raisonne point par lui-même. Il sera seulement vrai que, quand l'esprit aura achevé son ouvrage, il pourra retirer son ministère, & que le *cœur* seul suffira à la solidité de ce qui aura commencé par le raisonnement. Nous verrons dans la suite s'il ne devoit pas toujours être admis à la formation des nœuds de l'amitié. Cet examen interrompra la suite du parallèle que nous avons commencé.

XLII. L'autre genre d'attachement qui perd le nom d'amitié, & auquel on a donné celui d'amour, est plus qu'aucun autre du ressort du *cœur* exclusivement; mais, pour être aussi commun qu'il est, son origine & ses gradations sont peu connues. La raison en est que, tant qu'on en sent les atteintes, on ne raisonne point, & que, quand ses impressions s'effacent du *cœur*, on regarderoit

comme tems perdu celui que l'on donneroit à en rappeler la naissance & les progrès. Je n'estime pourtant pas que cet examen fût inutile pour apprendre à l'homme à connoître son cœur. Or, peut-il être censé le connoître quand il n'a pas étudié & approfondi un des sentimens qui a le plus facilement & le plus naturellement entrée dans son cœur.

XLIII. La nature, considérée dans la disposition des organes qu'elle nous donne, inspire aux deux sexes une propension inexplicable l'un pour l'autre, en forte que le simple sentiment d'amitié se produira plus aisément entre deux personnes de sexes différens, qu'entre personnes du même sexe, & deviendra plus vif, sans mériter pour cela nécessairement le nom d'*amour*, dans l'idée que l'usage a attachée à ce mot. Ce n'est souvent qu'une amitié vive & tendre, où le commun des hommes suppose des intérêts plus particuliers. Et cette opinion, si elle avoit quelque fondement, ne le pourroit avoir que dans ce que l'on a dit de la disposition des organes. Mais on n'en doit pas conclure que nécessairement la plus grande intimité que l'on comprend sous le nom d'*amour*, doive se joindre au sentiment vif de la simple amitié. L'esprit a rarement part à la formation des liaisons que l'on nomme *amour*. Une personne, douée des avantages extérieurs que peut donner la nature, produit par le ministère des yeux une sensation de plaisir. Des talens se développent par l'organe des yeux ou de l'ouïe : on veut voir ou entendre souvent ce qui plaît, & l'on veut plaire à son tour. Les attentions & les complaisances deviennent les ministres de ce désir de plaire ; & , comme rarement en amitié on résiste à l'empressement dont on est l'objet, on se refuse difficilement aussi dans l'autre genre d'attachement aux témoignages qui flattent l'amour-propre. Ainsi commence ordinairement l'amour avec des caractères fort innocens, & fort semblables à ceux de l'amitié.

XLIV. Si l'esprit n'est de rien dans ces liaisons, il peut cependant ne contribuer pas peu à en resserrer & à en entretenir les nœuds. Trouve-t-on de l'agrément dans la conversation, de la douceur dans la société, de l'enjouement dans l'esprit, de l'égalité dans le caractère, de la sensibilité dans l'âme ? La suite de cet examen est de chercher à bien mériter de la personne qui nous semble approcher le plus du point de perfection, & de s'y attacher par les liens les plus particuliers. L'amour-propre est flatté d'être l'objet de la prédilection & de la confiance qu'il a recherchée. Et de là naissent ces liaisons intimes qui ne manquent souvent de durée que parce que les sens surpris & trop écoutés ont aveuglé ; & que l'on a cru voir dans la chaleur de l'aveuglement des perfections qui s'évanouissent quand on

examine mieux. Aussi ne suis-je pas plus étonné d'en voir de durables que de passagères. Car je ne parle pas de ces attachemens prétendus qui, ne devant rien ni au cœur ni à l'esprit, ne sont qu'un témoignage malheureux de la fragilité & de la foiblesse humaine.

XLV. On auroit peut-être pu comprendre au nombre des objets du sentiment la peur que l'on nomme communément *poltronerie* ; mais c'est un sentiment si peu défini dans son principe, & qui naît de tant de causes différentes, qu'il m'a paru plus convenable d'en faire un article séparé. On indique ordinairement deux sortes de poltroneries, celle du cœur & celle de l'esprit, quand on distingue deux sortes de courages. Mais cette distinction me semble obscure, & ne m'a paru jamais bien exacte, hors quelques cas particuliers qui ne suffisent pas pour établir une règle. La poltronerie en général est une disposition à craindre légèrement, & sans examen, toutes sortes de dangers. La suite de cette disposition est d'éviter l'occasion où l'on présume qu'il y a du risque, ou de s'en retirer à quelque prix que ce soit, quand on n'a pu le prévenir. On fait bien que, quand cette disposition est contrainte au devoir, il y a du déshonneur à la suivre ; mais cela seul ne développe pas assez le principe pour l'aire appercevoir si c'est le cœur ou l'esprit qui sont les acteurs principaux dans cette situation.

XLVI. Je crois que, si nous pouvions lire dans le cœur de ceux qui ont eu le malheur de manquer de courage, nous n'en trouverions aucun qui fût poltron naturellement. La poltronerie n'est point une disposition qui naisse avec nous ; elle ne paroît absolument de conseil, ou plutôt d'habitude. En effet, quelque disposition qu'un enfant ait apportée en naissant, si on l'a accoutumé à craindre tous les hasards, il fera certainement un poltron, lorsqu'il sera en âge de se décider par lui-même. Celui-ci au contraire à qui on aura dit qu'il ne faut jamais craindre, & que l'on aura successivement familiarisé avec l'appareil effrayant du danger, ne le redoutera pas & ne souffrira même pas beaucoup à suivre la voix de son devoir, quelque hasardeux qu'il puisse être. Nous ne sommes donc ordinairement à cet égard que ce qu'on nous fait être. Dès-lors on peut conclure que le courage comme la peur sont moins un sentiment du cœur ou une opération de l'esprit, qu'une impulsion de la machine qui se détermine d'un côté ou de l'autre par l'habitude. Et cela est si vrai, que celui qui, dans un premier essai de péril, n'aura remporté sur lui que la victoire de ne pas fuir, devient brave, même tranquille, par l'usage de se trouver dans des occasions dangereuses.

XLVII. Le sentiment peut produire une bra-

voué indépendante du raisonnement, lorsque, par exemple, il s'agit de défendre quelqu'un que l'on aime, ou à qui l'on devra de l'attachement. Les images présentes par l'esprit cèdent aisément alors au sentiment vit qui occupe le cœur. Le sentiment le plus fort l'emporte & détermine l'action. Il faut encore ajouter ici qu'il y a cette différence entre la peur & le courage, que la peur ne peut jamais naître du raisonnement, & que le courage peut être raisonné. En sorte que, malgré les répugnances du cœur, l'esprit peut décider à la bravoure d'action. En effet, lorsqu'on réfléchit sur l'opinion des hommes, sur le prix de l'honneur & de la réputation, sur les vues d'une juste ambition; enfin, sur le grand nombre de gens qui échappent aux plus grands dangers, & sur le peu qui y succombent; il n'est pas douteux que toutes ces réflexions n'éloignent de la peur & qu'elles peuvent suffire pour décider le courage. Il se peut seulement que ce genre de bravoure, étant, pour ainsi dire, forcé, n'aura pas les mêmes avantages que celle d'usage & d'habitude. Mais ce que l'on vient de manquer suffir pour démontrer que la peur ne peut naître du raisonnement. De ce qu'il y a, à ce qu'on prétend, un courage d'esprit, je n'admettrai point qu'il puisse y avoir une peur d'esprit, parce que les qualités auxquelles on attache cette idée ne sont pas originaires de l'esprit, & qu'en cela on confond l'effet avec le principe.

Un homme, dont l'esprit dans les occasions difficiles ne se trouble pas, ou qui est capable d'enfanter des projets hardis, est censé avoir du courage dans l'esprit. C'est une fautive définition. La vraie sera que cet homme aura du courage dans le cœur, & en même tems beaucoup d'esprit; car je pense qu'il faut l'un & l'autre, & qu'un poltron ne sera pas ordinairement capable, même avec beaucoup d'esprit, de concevoir des choses hardies & hasardeuses. On ne se dépouille pas & on ne s'oublie pas aisément dans ce que l'on produit. L'homme porte en tout genre de choses les défauts de son cœur comme ceux de son esprit. Mais, pour juger sainement sur cela, il ne faut pas s'en tenir à une seule épreuve, parce que l'homme peut une fois faire un effort sur lui-même & sur ses propres faiblesses, & que ce n'est qu'en l'observant de suite qu'on peut le bien connoître.

XLVIII. Après avoir parcouru les différens objets qui sont du ressort du cœur, il paroît nécessaire de parcourir de même les différentes époques de tems sur lesquelles le sentiment s'exerce. Il y en a trois, parce que la révolution des tems n'en admet pas davantage: le passé, le présent & l'avenir. Et comme l'esprit, ainsi qu'on l'a vu, peut influer plus ou moins sur les cinq objets dont l'on vient de traiter, il a aussi plus ou

moins d'influence sur les différentes époques dont on a parlé.

Le sentiment de douleur & de satisfaction sur les choses, & celui d'estime & de mépris pour les personnes, sont les seuls que l'on puisse imaginer qui agissent sur ce qui est passé. Car les choses indifférentes peuvent revivre par le ministère de la mémoire, sans intéresser le sentiment. La mémoire, à la vérité, est une opération nécessaire pour rendre présents les objets éloignés; mais, dans l'ordre des choses intéressantes, c'est le sentiment plus ou moins vit qui fait plus ou moins mouvoir les ressorts de la mémoire. On oublie aisément une médiocre peine & une légère satisfaction. Quand le sentiment n'a pas été fortement affecté, les traces dans le cerveau s'effacent plus facilement, & renaissent avec plus de lenteur. Les plus grandes joies & les douleurs les plus vives sur les choses éloignées n'ont pas elles mêmes une action continue; & les intervalles peuvent être plus courts, & les moindres images médiate ou immédiate peuvent suffire pour réveiller le sentiment; mais il est constant que de tems en tems le sentiment se repose, selon la différente nature des objets. Si l'esprit a concouru avec le sentiment, quand ils ont été présents, il reprend ses mêmes droits & ses mêmes fonctions, quand ces objets se retracent; & il agit, quoique peut-être avec moins d'activité, dans le même ordre, suivant lequel il avoit agi. Mais on peut dire, & l'on doit penser que c'est le sentiment qui ouvre les traces du cerveau & qui remue les ressorts de la mémoire. Ce sentiment de souvenir est constamment moindre, si, dans l'intervalle du tems, quelque chose d'intermédiaire a été de nature à adoucir de premières amertumes, ou à troubler des sujets intérieurs de satisfaction. Nous ne nous portons pas volontiers à la douleur; & pour peu que les événements aient offert quelque objet de satisfaction, nous l'embrassons de préférence, & nous ôtons d'autant au sentiment de peine, pour donner au sentiment opposé. En général, quoique dans les surs de joie ou de douleur, il y ait certainement des degrés, cependant l'ordre du tems influe beaucoup sur l'étendue du sentiment, parce que les dernières impressions sont toujours les plus fortes & les plus agissantes. Les objets les plus rapprochés de nous & de notre tems sont toujours les plus puissans: c'est ce qui fait que les gens extrêmement occupés supportent plus aisément la douleur, & sont moins extravagans dans la joie, parce qu'ils ont dans leur intérieur une diversion continuelle, qui, sans éteindre le sentiment, en écoule, pour ainsi dire, les pointes.

XLIX. La même chose arrive aussi en ce qui regarde le sentiment de mépris ou d'estime, produit par des faits passés. On n'est pas sans inter-

ceptions, occupé de l'un de ces deux sentimens pour quelqu'un. Mais il suffit qu'il s'offre à nos yeux, ou que nous entendions des choses qui nous en rappellent le souvenir, pour que le sentiment ne tarde pas à se réveiller. Alors il est vraisemblable que c'est l'esprit qui agit le premier, & qui ouvre les vagues du sentiment. Et c'est une des circonstances qui constitue la différence du sentiment sur les choses inanimées, d'avec celui qui a pour objet les êtres animés. Les uns portent directement au cœur; les autres rappellent certaines combinaisons comme des ministères nécessaires pour exciter le sentiment. Il en est à-peu-près de même de la haine & de l'amitié. On ne hait pas ou l'on s'aime pas sans quelque motif bien ou mal fondé; & le raisonnement donne en quelque manière la mesure de cette espèce de sentiment, qui a de même ses intervalles, ainsi que les autres affections dont on vient de parler. Mais, selon le motif de ce sentiment de haine ou d'amitié, il se fait dans l'intérieur de l'homme des opérations ordonnées différemment l'une de l'autre. Si l'on hait quelqu'un pour quelque vice inhérent que l'on ait connu anciennement en lui, le souvenir seul de la personne suffira pour faire renaître le sentiment qui a reposé. Si, au contraire, la haine est née de quelque mauvaise action passagère, il faudra, pour donner au sentiment toute l'étendue qu'il doit avoir, que l'idée & le détail de la cause de ce sentiment se représentent à l'esprit, dont on peut dire qu'alors le ministère est nécessaire.

L. Il y a des gens qui oublient plus ou moins aisément le bien ou le mal, ou qui passent facilement de l'estime au mépris, & réciproquement, sans aucune raison intermédiaire. Dans le premier cas, ce seroit fausement qu'on voudroit s'en prendre à la mémoire. Comme elle n'agit qu'en second ordre, ce n'est point elle qui est le principe de l'oubli; mais le sentiment qui, se gravant moins profondément, est plus facile à s'effacer, & renaît plus mal-aisément. La mémoire n'est point d'espèce à donner la mesure au sentiment. Elle en tégne l'ordre pour ainsi dire. C'est une chose décelable d'oublier un bienfait: cet oubli est l'opprobre du cœur. L'oubli d'une offense est digne de grands éloges; mais l'esprit peut bien en revenchiquer une partie, parce que sans esprit on est rarement capable d'un aussi grand effort sur soi-même.

A l'égard de ceux dont le cœur semble errer entre l'estime & le mépris, c'est toujours faute d'avoir suffisamment employé le raisonnement dans la naissance de l'un de ces deux sentimens. Car une estime raisonnée ou un mépris réfléchi, ne sont point facilement sujets au changement, parce qu'alors le cœur & l'esprit, qui que ce soit des deux qui soit le premier acteur, se soutiennent l'un

par l'autre, & s'aident réciproquement à être & à demeurer d'accord.

LI. Je ne ferai que renvoyer, par rapport au sentiment sur les choses présentes, à ce que j'ai dit à l'occasion des cinq objets qui sont du ressort du cœur; on y a vu comment le sentiment s'exerce, soit avec le raisonnement, ou indépendamment du raisonnement. A l'égard du sentiment qui agit provisoirement sur les choses à venir, il est susceptible de distinctions & de réflexions assez étendues. Le premier principe général, que l'on croit pouvoir établir, est que le raisonnement qui ne se joint pas toujours indifféremment au sentiment dans les choses présentes, concourt nécessairement dans cette partie de l'action du sentiment sur les choses à venir, & que l'on sent plus ou moins vivement d'avance, proportionnellement au développement des lumières de l'esprit. Il est vrai pourtant que le sentiment anticipe, quelque vif qu'il soit, ne le peut jamais être autant que sur les choses présentes ou passées. Les images des choses qui ne sont point encore advenues ne sont ni si frappantes, ni si saisissantes. On ne voit qu'à travers une espèce de voile: & d'ailleurs comme la combinaison des circonstances où les événemens se placent, influe beaucoup sur la sensation qu'ils produisent, on a, de moins, dans l'ordre des choses qui ne sont que prévues, le degré de sensibilité qui naît de cette combinaison dont on vient de parler.

LII. Or, pour me renfermer dans le principe général que j'ai établi, il n'est pas douteux que tous les hommes ne prévoient point les événemens à venir dans la même étendue ni de la même manière, parce que cette prévoyance est du ministère de l'esprit, & que le cœur seul n'a pas la faculté de prévoir. De-là suit l'impossibilité que les hommes aient sur les mêmes objets à venir la même force de sentiment. Les hommes sont même en ce genre si dissemblables les uns des autres, que le même objet qui fera pour l'un un sujet de joie, sera pour l'autre une matière de frayeur, parce que les hommes envisagent toujours les choses sous des faces différentes. Il n'y a que deux fortes de sentimens qui puissent, par le ministère de la prévoyance, anticiper sur la réalité des événemens. Celui de crainte & d'espérance; car je ne suppose pas de sentiment d'hini dans ces occasions de combats entre l'un & l'autre, où ces deux sentimens se balancent en quelque manière, & finissent souvent par rester indécus. Le sentiment en ce genre ne peut pas naître que l'esprit n'ait porté au cœur les sensations de son affection ou de son action intérieure. Le cœur alors s'affecte donc plus ou moins selon que l'esprit a plus ou moins développé les raisons de crainte ou d'espérer. Quand le cœur les a adoptées, ce qui se fait par le

simple sentiment, ce sentiment achève de recevoir son degré d'activité, de la nature de l'objet craint ou espéré. Il me semble que cette première action de l'esprit sur le *cor* ne se peut mieux peindre que par la comparaison d'une personne, qui, pour détourner une autre d'une résolution, lui en présente les inconvéniens par tout ce qui peut la fit le sentiment. Plus il sera énergique dans ses peintures anticipées, plus il sera éloquent, & plus le triomphe de la persuasion sera certain. La ressemblance de cette influence d'un homme sur les autres s'opère tous les jours en nous sur nous-mêmes. Si nous sommes éloquens & abondans dans la peinture des images de l'avenir, notre sentiment sera vif, & nous craindrons & espérerons avec ardeur & avec vivacité.

LIII. On craint, comme on espère des événemens intéressans pour l'honneur ou pour la fortune. On craint les revers, ou l'on espère la prospérité de ses parens ou de ses amis; on prévoit les objets propres à exciter le ministère de la charité. Enfin, on craint pour sa propre conservation & pour sa vie. Tel est le détail des objets entre lesquels se promène le sentiment de crainte & celui d'espérance. Et le *cor*, après avoir été déterminé par l'esprit sur ces différens objets prévus, agit à-peu près comme il feroit, s'ils étoient présents. C'est ce que j'ai développé. Mais il y a cette différence que, comme le sentiment est, ainsi qu'on l'a déjà dit, moins vif sur les choses à venir, l'esprit conserve aussi plus de facilité pour se réfléchir, & pour bien conduire le *cor* par cette portion de lui-même, que je nomme *bon sens*; en sorte que la joie d'un événement prévu sera moins insensée; & que de même, si un avenir que l'on craint est susceptible de quelque remède propre à le prévenir, ou à en diminuer l'ameutement, on y réussira plus aisément qu'à remédier à un mal arrivé & non prévu. C'est ainsi qu'un combat prémédité peut se conduire par règles & par principes, au lieu qu'une surprise se redresse difficilement sans des hasards heureux.

LIV. L'esprit ne fait donc point naître le sentiment sur les choses à venir; mais c'est l'esprit qui donne la mesure à cette opération du *cor*, & qui détermine le degré de vivacité du sentiment, toujours cependant en proportion avec la disposition innée dans l'homme de sentir plus ou moins vivement. Or, cette disposition est assez difficile à développer & à expliquer. Pour moi, il m'a toujours paru que, comme le degré de véhémence de la plupart des passions dépend beaucoup de la disposition des organes, & de l'activité du sang & des liqueurs, l'un & l'autre devoit influer aussi beaucoup sur le sentiment dont on parle ici. Sans cela, je ne trouve point la

raison pourquoi deux hommes, pensant également sur une chose du ressort du sentiment, pourroient avoir un degré de sensibilité tout-à-fait différent, comme l'expérience nous en fournit des exemples. La même image n'opérera pas également sur les hommes. Le récit d'un malheur arrivé, ou la peinture d'un accident prévu ne les affectera pas également. L'un s'émue aisément; l'autre conserve plus de sens froid. Dès que nous supposons égalité dans les principes, d'où cette différence peut-elle venir, si ce n'est de la disposition différente des organes? Ainsi je crois que la nature des tempéramens est beaucoup à considérer, & que nous devons à la disposition machinale principalement la manière de sentir, sans que, pour cela, nous puissions être certains non perdre du mérite du sentiment qui nous détermine à des actions louables. Cette espèce d'organisation est même telle quelquefois, qu'elle nous conduiroit trop loin, si elle n'étoit arrêtée par les conseils du bon sens, comme nous le voyons dans la fureur. Cette disposition naturelle qui ne nous porteroit pas à la sensibilité, ne seroit cependant pas l'excuse de celui qui manqueroit à ce que le sentiment doit dicter dans les choses; si lesquelles il y a des préceptes fixes d'amour & de charité, auxquels on ne peut jamais être excusable de manquer. Or, comment entre nous pareils pourrions-nous juger du degré de leur sensibilité, ou du sentiment qui agit en eux, si ce n'est par les œuvres louables que le sentiment produit? Autrement ce seroit vouloir juger de l'esprit de quelqu'un qui n'auroit jamais rien écrit, & qui ne parleroit pas. Mais cette partie des devoirs de l'homme a été traitée assez amplement dans le discours sur l'homme, & il n'est question ici que d'un parallèle qui puisse développer les opérations des trois facultés qui sont la matière de cet ouvrage.

LV. L'esprit est une faculté de nous-mêmes, dont la première opération est de percevoir les idées simples qui se présentent à lui, & de développer les idées compliquées pour les comprendre ou les faire comprendre distinctement. Cette première opération de l'esprit est suivie ou accompagnée de deux autres, dont l'une est passive, je veux dire la mémoire, & la seconde active, qui est le jugement ou le bon sens, troisième objet du parallèle que nous avons entrepris. Cette première opération, qui a deux branches, varie pour l'étendue & pour la facilité dans tous les hommes. Il n'en existe pas deux dans la nature, qui perçoivent également une idée simple, ou qui aient une égale aptitude à développer une idée compliquée.

LVI. Cette faculté est dans une si grande dépendance de l'organisation de la machine, qu'il y auroit de l'injustice à vouloir faire trop de mé-

rite, ou de démerite à celui qui autoit à cet égard plus ou moins d'avantage. C'est ainsi, que bien qu'on soit né avec cette faculté, on n'en jouit, & l'on n'en peut faire usage, que quand les organes ont pris par l'âge une certaine force, & que de même l'état d'une extrême vieillesse, quand elle donne aux ressorts, ou trop de relâchement, ou trop de roideur, nous retranche une partie des avantages dont nous avons joui dans la force de l'âge. Les yeux du corps ont dans chacun des hommes différens points de réunion des rayons visuels. Le tympan de l'oreille reçoit plus ou moins sensiblement l'impression des sens. Il en est absolument de même de la disposition intérieure des fibres du cerveau, & de la qualité des liqueurs qui y circulent. Il faut donc aux uns plus de tems, & d'autres moins pour percevoir distinctement une idée simple, ou pour développer une idée compliquée. Dans l'ordre de la jeunesse, les perceptions sont prématurées ou tardives. Un tempérament foible, ou mal constitué influe sur cette portion de l'esprit, une circulation lente du sang & des liqueurs, rendra lente aussi cette première opération dont je parle. Un tempérament vif & ardent saisira promptement les idées, & peut-être trop rapidement pour l'honneur du bon sens. Daps l'un comme dans l'autre, ce sont des défauts entre lesquels il seroit difficile de définir celui qui seroit plus ou moins à craindre, parce que cela dépend des objets auxquels l'application se fait. C'est ce qui fait encore, que les états de maladie ou d'infirmité prennent si sensiblement sur les opérations de l'esprit, & en altèrent les facultés, que l'on voit reprendre leur ressort, à mesure que les accidens du corps diminuent, & cessent enfin entièrement.

LVII. Il faut donc plaindre seulement, & ne pas blâmer ceux en qui la nature a placé quelque une de ces dispositions, dont les effets sont nommés *défauts*. L'humanité en est assez humiliée, quand elle entre de bonne foi en comparaison avec ceux que la nature a traités d'une manière plus propice. C'est beaucoup pour les hommes, s'ils savent se faire justice, & travailler autant que cela se peut à suppléer par l'art à ce que la nature a pu leur refuser. Voilà où réside vraiment le mérite; c'est-à-dire, ce qui est digne de louange.

Considérant donc l'esprit simplement comme la faculté d'acquiesce ce que communément on appelle ainsi, il est indubitable qu'ordinairement l'homme nait avec tout l'esprit qu'il peut avoir un jour & qu'après cette disposition première, source des différens degrés qu'on voit en ce genre parmi les hommes, la différence dépendante de l'art, qui se remarque entr'eux, vient des soins plus ou moins grands que l'on donne à la culture de l'esprit. Car bien que, suivant ce que l'on a établi, la paresse ou l'activité de l'esprit ait son origine dans la disposition de la partie animale; cepen-

dant il est vrai que l'usage d'opérer peut développer les dispositions qui constituent l'esprit; & l'on en sera convaincu, pour peu que l'on veuille y réfléchir. Tout ouvrage de mécanique perd par le non-usage, comme il péric par l'excès d'usage, ou par le défaut de méthode dans l'usage.

LVIII. Celui que l'on n'aura pas de bonne heure accoutumé à réfléchir, ou à faire usage de son esprit, conservera une totale inaptitude à s'en servir. Il n'aura que ce genre d'esprit naturel, qui, dénué de toute connoissance, ne se manifestera que dans les sortes de choses communes, où la faillie suffit pour plaire. Tout travail de combinaisons lui paroitra farouche & fatigant; & s'il veut s'y effayer sérieusement, il y réussira moins bien que celui qui sera né avec moins de dispositions, mais qui les aura su cultiver.

Si l'esprit, faute d'exercice n'acquiert aucune sagacité; d'un autre côté ses pointes s'émouffent, si l'on en use avec excès. C'est ce qui arrive, ou par la multiplication des objets que l'on offre à l'esprit, & qui produisent de la confusion dans les traces du cerveau, ou par le choix des choses disproportionnées, qui portant à une contention trop grande relativement à la force & à la consistance actuelle des fibres du cerveau, les ruinent & les mettent dans le cas de fondations qui écroulent si on les charge d'un poids plus considérable qu'elles ne le peuvent porter. Ainsi voyons-nous dans les éducations de ces fruits précoces qui saisissent d'admiration, mais dont le sort est, ou de rester imparfaits, proportionnellement à un âge plus avancé; ou faute de nourriture de l'arbre épuisé, de tomber aussi prématurément qu'ils sont venus.

LIX. Il est encore une autre cause de cette confusion dont on vient de parler, & cette cause, c'est le défaut de méthode dans la manière de présenter les objets difficiles ou non en eux-mêmes. La nature, supérieure dans ses perfections à tout ce que l'art peut enseigner, nous a faits avec une disposition machinale à comprendre plus facilement les idées successives & consécutives l'une de l'autre, ensuite qu'abstraction faite des difficultés inhérentes aux objets présentés à l'esprit, il y a un ordre à observer dans la manière de les présenter, qui en rend l'intelligence plus facile. C'est ce qui se remarque par exemple dans l'ordre qui a été mis par des auteurs sensés, entre les différentes propositions de géométrie. Il y en a quine se peuvent comprendre distinctement, qu'en supposant la démonstration de quelques autres. Si l'on veut subvertir cet arrangement que le bon sens a imaginé, l'esprit même, supérieur par ses dispositions naturelles, échouera à ce que comprendra sans peine une esprit médiocre conduit par les lumières de la méthode. Et réellement un homme confus dans ses idées

secta

fera rarement capable d'inspirer de la netteté à un autre. C'est par cette même raison que la plupart des découvertes se font faites successivement & par gradation de difficultés, parce que d'une chose l'esprit a conduit à une autre, en vertu de cette disposition naturelle que l'homme a pour les opérations consécutives.

LX. Pour suivre en ce qui a rapport à l'esprit, la méthode qu'on a observée en traitant du sentiment, il s'agit de connoître quelle est la nature des objets qui sont uniquement du ressort de l'esprit. Il y en a de deux espèces, les uns sont de pur amusement, les autres ont un point de vue d'utilité, réelle ou présumée. Il seroit bien difficile de définir ce qui détermine le choix des choses sur lesquelles l'esprit s'exerce. Autant qu'il y a d'hommes existans, autant il y a d'esprits différens, non seulement par rapport à l'étendue, ainsi qu'on l'a dit; mais encore par rapport au goût pour les divers objets d'occupation ou d'application. Le hazard préside beaucoup au premier essai que chacun fait de son esprit; & l'usage, accompagné de quelque succès, détermine l'esprit par le concours de l'amour propre à une chose ou à un autre. Les premières épreuves que l'on fait du génie des enfans, à qui les parents peuvent donner quelque éducation, se portent sur les connoissances des belles-lettres. Et cette méthode est, il en faut convenir, assez sensée, généralement parlant: non que tous ceux qui commencent par-là soient destinés à se renfermer dans ce cercle des belles-lettres, mais parce qu'il est question d'abord de développer l'esprit, en l'accoutumant de bonne heure à l'usage d'opérer, & que ce développement aide à réussir ensuite en quelque état qu'on se trouve. Ce seroit cependant un abus que de vouloir faire de cette méthode une base générale; & beaucoup de gens commencent mal-à-propos par des études de latinité ou de belles-lettres, qui devroient commencer par des choses homogènes à l'état, auquel souvent dès leur naissance, pour ainsi dire, ils sont destinés. L'étude de la latinité & des lettres n'est pas le seul moyen qu'il y ait de développer l'esprit. Il y en a d'autres sans nombre, parce qu'il n'importe en général par quoi l'esprit se forme, & sous quel nom on l'accoutume à s'exercer.

LXI. S'il y a des gens, qui au sortir des premières études, s'attachent méthodiquement à des objets utiles pour la société, il y en a d'autres, ou qui se livrent à des choses de pur amusement, ou qui, par la manière dont ils s'appliquent à des objets qui pourroient être utiles à la société, n'en font que des objets de satisfaction intérieure, dont rien ne retourne au bien public. Et cette espèce de gens ne connoît guères ordinairement d'autre opération seconde de l'esprit que la mémoire, ce qui ne constitue alors que des esprits fort imparfaits.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

Le monde est plein de gens, ou qui ne cherchent qu'à se rendre amans dans le cours ordinaire de la société; ou qui, dans le fond de leur cabinet, ne songent qu'à s'amuser. Et c'est de quoi souvent on fait trop de cas, pour qu'il soit possible d'en faire suffisamment de ceux qui tournent leurs connoissances à l'utilité publique; car ceux-ci sans doute méritent une grande préférence & une grande supériorité d'opinion. Or l'opinion a ses bornes comme toute autre chose, en sorte que si elle se porte excessivement d'un côté, elle ne se portera pas suffisamment où elle devroit aller de préférence. S'il n'est pas douteux que rarement un homme excelle dans un genre, que ce ne soit en diminution sur les autres choses: il est aisé de conclure, que difficilement un homme aura donné une entière préférence aux choses d'amusement, sans avoir négligé les objets solides; parce que si l'esprit, comme on l'a dit, est capable de bien des choses, il n'est cependant pas propre à tout.

LXII. Un homme aura fort bien lui & retenu les auteurs grecs, latins & français, pour se renfermer dans sa propre nation. Un autre aura du goût pour la versification. Quelques-uns auront à la main le langage des romans bien écrits. D'autres sauront fidèlement des traits curieux de l'histoire ancienne. Il en est qui sont doués de talens pour la Musique, pour la Danse, pour les différens jeux introduits & reçus dans la société. Plusieurs sauront ce qui a été dit dans les siècles précédens sur les matières de géométrie, de physique, de religion. Quelques-uns, amateurs de voyages, auront l'esprit rempli de toutes les circonstances vraies ou fausses des mœurs, coutumes & usages de toutes les nations de la terre les moins connues. Chacun même de ceux dont on vient de parler, saura entretenir distictement les autres de ces différentes matières. De tels hommes pourroient être fort amans. L'attention & les applaudissemens se réuniront en leur faveur. Ils seront fiés, & l'on tiendra communément à l'honneur d'être liés de société & même d'amitié avec eux. Mais ôtez-les des occasions de faire parade de leur marchandise, souvent fort confusément rangée, ou de médiocre aloi en elle-même, vous ne trouverez plus qu'un livre fermé, bien relié, & propre uniquement à faire l'ornement d'une bibliothèque de simple parure. Ou bien demandez-leur sur quelque chose le conseil souvent le plus simple, ils seront muets. Cependant, dira-t-on, ce sont des gens d'esprit. Qu'est-ce donc que l'esprit, si c'est en avoir que de ressembler à quelques-uns de ces portraits.

LXIII. On est encore plus souvent & plus aisément trompé à ces fausses & séduisantes apparences, quand on voit de ces espèces de gens, nommés par honneur des bibliothèques vivantes,

G g

citer à propos, à ce qu'il paroît, ou des vers ou des traits d'histoire, ou ce que dans les autres genres les siècles les plus reculés ont produit. On conclut communément de-là, que ce sont des gens sages; mais ce qui dans ce cas semble effort de jugement & de bon sens, bien examiné, n'est souvent que l'opération d'une mémoire locale, fidèle, exacte, & dont les traces se produisent à l'occasion de certaines connoissances; car pour faire preuve de bon sens dans les citations, il faut faire concourir ensemble les choses, les circonstances, & les personnes. Or ceux qui font profession de citer, le font ordinairement sur la simple parité des choses, & souvent d'une façon fort déplacée pour les circonstances momentanées, ou pour les personnes, parce que, presque toujours, c'est l'amour-propre qui cite, & que de tous les vices qui sont en nous, c'est inconcevablement le plus contraire aux règles du bon sens & du jugement.

Plus l'art, qui se borne à l'amusement des autres, est futile en lui-même, plus cet écueil, que l'on vient de désigner, est important à connoître, & plus il devient nécessaire, avant que d'accorder ses suffrages à ce genre apparent d'esprit, d'examiner s'il y a autre chose que cette enveloppe, dont le brillant n'est rien moins que suffisant pour le bonheur de la société.

XLIV. La seconde espèce de gens qui appliquent leur esprit à des choses de simple amusement est composée de ce qu'on nomme communément les gens de cabinet. Un homme trouve du plaisir à la lecture, il s'y livre tout entier, c'est la société du goût. La littérature grecque ou latine, la connoissance de l'antiquité, l'étude de l'histoire, des contemplations métaphysiques, des recherches physiques, l'étude des langues, souvent enfin des choses moins intéressantes, remplissent le tems d'un homme de cabinet. Il faut convenir que, soit en elles mêmes, soit par le goût qui y conduit, elles sont réellement satisfaisantes; mais toutes, quoique susceptibles d'utilité, chueues dans leur genre, ne font cependant que des objets d'amusement, relativement au bien public de la société, lorsque, se renfermant dans des espèces d'œuvres de mémoire, on ne va pas plus loin. Un homme, chargé de ces richesses, pourra être agréable, & même admiré dans la société; mais pour cela fera-ce vraiment un homme d'esprit? non; car, tirez-le de quelqu'un de ces objets, vous le trouverez vuide de toute autre ressource; ou même, sans le faire sortir de ce qui lui est familier, proposez-lui seulement une opération de combinaison, ou de critique sentée, il ne saura souvent vous répondre que par un étalage de compilation qui marquera de la mémoire, mais point de jugement. Or, prenant la chose en elle-même, que m'importe qu'un de mes

pareils ait un trésor de connoissances; quand ce trésor ne sert qu'à satisfaire l'amour-propre, ou à contenter un penchant personnel? c'est le cas des gens qui rassemblent de grandes richesses, & qui, fatigués de cette possession, ne songent pas qu'elle est inutile à ce qu'ils n'en font pas faire usage. Or, voilà ce qui est réservé au bon sens. Il est ainsi une infinité de gens qui accumulent de l'éducation, qui ne sont point capables du moindre conseil, ni en état de se conduire dans les circonstances de la vie la plus simple, & qui ont ce qu'on appelle abusivement l'esprit gauche; car personne ne naît avec une nature d'esprit différente d'une autre; mais on ne le cultive point, on ne l'exerce point à opérer, ce qui ne le pourroit faire que par combinaison; on l'accoutume à une vocation passive, & à un état de paresse dont il ne se relève plus, parce que, de tous les états, le plus permanent & le plus commode, est celui du repos.

XLV. Que doit-on dire, à plus forte raison, des gens, qui, dénués même de ce médiocre mérite, qui naît de la facilité de la mémoire, vuides de toutes notions, & ignorant, pour ainsi dire, qu'il y ait eu des âges antérieurs à leur siècle, ne se font livrés qu'à un courant de société, ou oisive, ou vicieuse, & qui n'ont jamais connu d'autre genre d'esprit, qu'une imagination échauffée par les objets actuels qui agissent sur leurs sens; l'un conte ou narre plaisamment; un autre à des réparties vives & inattendues, souvent même à celui à qui elles échappent; quelques-uns excellent dans le langage fade des ruelles; plusieurs dans les projets de table, & dans cette bruyante clameur de *io bacche*. Telles sont les espèces d'hommes auxquels on applaudit, qu'on recherche, & qu'on achève de gâter par la louange. Est-ce là avoir de l'esprit? Non, je ne pense pas que cela se fût nommé ainsi dans les premiers âges du monde, & dans les siècles où a pu régner le goût du solide & du simple, c'est avoir de l'imagination, & ce sont les passions vives qui la donnent: on ne verra point un homme, exempt de leur joug, autant que l'humanité le peut être, acquiescer ce talent, revêtu mal-à-propos du nom d'esprit, & qui ennuie dès qu'on a cessé d'en rire.

XLVI. Revenons donc à la conséquence nécessaire de la définition que nous avons donnée de l'esprit. Nous avons considéré l'homme, indépendamment de toute vocation ou de toute profession. Mais pour faire l'application de notre définition, il faut maintenant le considérer comme attaché à quelque état, & dans ce point de vue, je dis qu'avoir de l'esprit, c'est avoir toute l'aptitude nécessaire à l'état que l'on embrasse, ou auquel les hazards nous ont portés. Un homme a-t-il toute l'ouverture nécessaire pour son métier, je

dis qu'il a réellement de l'esprit. Il y a ou il peut y avoir de l'esprit dans toutes les conditions de la vie, sans exception, même les plus mécaniques, comme il est vrai qu'en ce sens il n'y a pas un seul homme qui naîsse sans esprit, parce qu'il n'y en a aucun qui ne soit propre à quelque chose. L'esprit peut même trouver la place dans des actions profitables ou condamnées par les loix civiles, parce qu'un objet, soit bon ou mauvais, peut être rempli avec plus ou moins d'intelligence. Eloignons donc comme fautive cette opinion, que quelqu'un n'est bon à rien, cela n'est jamais vrai : c'est que nous ne sommes pas assez éclairés pour démêler qu'un tel esprit est convenable à telle ou telle chose, ou que nous nous laissons aveugler par le préjugé trop vulgaire, que quelqu'un qui dépend de nous n'est bon à rien, quand il n'est pas propre à ce que nous voudrions qu'il fût faire.

LXVII. Pour qu'il fût vrai que l'on pût naître sans ce que j'appelle de l'esprit, il faudroit avoir été privé des ressorts nécessaires à l'action de l'esprit, & être né à peu près comme il y a des gens à qui quelque accident occasionne une interception totale de quelque partie essentielle de la machine, ainsi que l'on tombe quelquefois dans une imbecillité entière, ou que l'on perd la mémoire, ce qui même n'est quelquefois que momentanément, puisque nous voyons par expérience que ces espèces d'altérations se guérissent, & qu'alors un homme rentre dans tous les avantages d'esprit qu'il pouvoit posséder auparavant.

LXVIII. Le second genre d'application de l'esprit est à des choses utiles en elles-mêmes, ou pour parler avec plus de précision, qui le peuvent être ; car on peut, sans utilité, s'occuper à des choses censées utiles ; qui dit utilité, suppose l'usage de la chose qui est utile. Or beaucoup de gens apprennent de bonnes choses dont ils ne font point usage ; & ceux là, plus louables, à la vérité, par le choix des choses, que ceux qui ne se livrent qu'à l'amusement, n'en font pas plus utiles à la société publique. Un homme, qui apprendra parfaitement bien toutes sortes de choses, qui ne serviront pas du ressort de son métier, travaillera inutilement, parce que son état n'est pas d'en faire usage : en sorte que ce ne sera qu'une affaire de curiosité personnelle, & qu'on pourra, avec raison, lui dire que le tems qu'il y aura employé est un tems perdu : ou pour n'être pas mis, avec raison, dans la classe des inutiles, il faudra, que ce qui n'est pas son métier, le devienne réellement, nonobstant la définition contraire. Un homme, par exemple, sera dans la magistrature, & il aura donné, je suppose, à la Géométrie, à l'Astronomie, aux Mécaniques, un tems qu'il devoit consacrer aux loix ; il sera

fort bon à consulter sur ces sciences là, & sera mauvais juge. Je dis donc que ce sera un géomètre, & non pas un juriconsulte : ou s'il ne veut pas se communiquer sur les parties qu'il saura mieux, alors je dis qu'il aura appris fort inutilement de bonnes choses, & qu'il ne sera d'aucun métier. Ceux qui sont dans ce cas-là sont gâtés communément, & affermis dans leur égarement par les éloges qu'on leur donne. Il faudroit en délaquer ceux qu'on devoit au genre de talens d'état trop négliger & trop abandonner.

LXIX. Je ne dis pas qu'il n'y ait des gens très assez heureusement & avec assez de dispositions pour s'attacher à plusieurs choses. & même pour y réussir ; mais il est impossible d'exceller en toutes. Et je demande, que donnant la préférence aux choses essentielles à la vocation, on ne regarde le reste que comme un amusement, & qu'on n'ait point la ridicule & forte vanité de vouloir être admiré par ce qui ne doit être pour nous qu'un objet d'application accessoire ; être ainsi, c'est, pour ainsi dire, se dénaturer soi-même : c'est ce qui n'arrive que trop souvent dans le hêcle où nous sommes, dans lequel le cas général qui s'en fait de tout ce qui est amusement, & le peu de considération que l'on accorde aux talens solides, engagent si aisément à abandonner l'essentiel pour courir à la chimère, & pour plaire en se livrant au goût du tems. Il n'est rien qui montre plus clairement cette dépravation du goût, que la fortune différente que font les ouvrages en paraissant. Amusez-on ? on est sûr de réussir. L'attention seulement ? les éloges font froids, & la réputation languissante ; de-là vient que l'on travaille peu pour autre chose que pour l'amusement, & que ceux qui pourroient faire mieux, ne veulent pas courir le risque de l'opinion.

LXX. Mais en me renfermant dans la supposition d'un travail utile, par rapport à son objet, & à l'usage que l'on est porté à en faire, il est autant de raisons d'y travailler, & de degrés d'y réussir, ou il y a de dispositions différentes de l'esprit ou du cerveau. L'ordre commun est de favoriser en chaque genre de chose ce que les autres ont déjà surpassé, & de faire en chaque espèce, aussi bien que d'autres ont fait. Il en est encore assez qui ajoutent quelque chose à ce qui a été trouvé avant eux, c'est à dire, qui perfectionnent ; mais il en est fort peu qui s'efforcent d'inventer eux-mêmes, ou prouver, en prenant des routes nouvelles qu'on s'est trompé jusqu'à eux. Les uns s'attachent à une simple perception d'idées & s'en contentent ; d'autres trouvent plus commode d'adopter, sans examen, ce qu'ils voient ou ce qu'ils lisent. Plusieurs, & dans par l'amour propre, regardent comme un chef-d'œuvre le peu qu'ils ont ajouté à ce qu'ils ont trouvé, & s'arrêtent tout court lorsqu'ils pour-

roient poursuivre une carrière, dont le commencement est lui seul un garant du succès ; mais pour inventer, il faut plus que de l'esprit. L'invention suppose nécessairement une grande netteté d'idées, un examen raisonné sur ce qu'on voit, une suite dans l'esprit, qui mette en état de percevoir par la combinaison plus avant que les autres n'ont fait : or voilà où réside le bon sens.

LXXI. De quelque genre & de quelque trempe, pour ainsi dire, que soit l'esprit, il a plus besoin encore que le sentiment, aussi qu'on l'a dit, d'être retenu dans certaines bornes, parce que l'abus que l'on peut faire de l'esprit porte à de beaucoup plus grands inconvénients que l'abus du sentiment, dont il n'y a souvent que soi qui soit la dupe ou la victime ; mais, du plus au moins, l'un & l'autre sont dans le cas de ce qu'Horace a dit si sensiblement sur l'argent : *Nullus argento color est*, &c. *nisi temperato splendet usu*. C'est presque toujours l'usage que l'on fait faire des choses qui y donne le prix, quoiqu'il y en ait, qui, dans le principe & par elles-mêmes, puissent être appréciées & d'une grande valeur. On estime effectivement un riche qui use sensément de sa fortune. Pourquoi n'aurait-on pas la même règle d'estime sur toutes les parties qui sont du ressort du cœur & de l'esprit ? Cette règle existerait réellement. Il est vrai qu'elle serait plus générale s'il y avoit plus de gens de bon sens qu'il n'y en a ; mais chacun juge ses pareils selon ses forces, & un fol sera un fort mauvais estimateur de la sagesse.

LXXII. En se rappelant ce qui a été dit, on peut se faire du bon sens une idée juste, & qui conduise naturellement à son application. Dès que le bon sens est une opération réfléchie de l'esprit, il est question d'examiner & de montrer quels sont les points que la réflexion doit se proposer pour opérer sûrement & utilement. A la vérité il ne suivra pas nécessairement de-là que l'homme qui embrassera exactement les points que l'on va indiquer, raisonne & opère sensément. Car, premièrement, il faut encore que ces espèces de points cardinaux de la réflexion soient perçus avec netteté & avec jugement ; ce qui suppose un dépouillement des préjugés ou des vices qui peuvent séduire & égare. Secondement il faudra une autre opération du bon sens, pour que la combinaison de ces différents points, conçus avec justesse, soit elle-même exacte & conséquente. En effet, il y a des gens qui savent raisonner conséquemment quand il s'agit d'établir leur thèse ou leur proposition, & qui concluent mal ; & cela vient, ou du défaut d'usage de combiner, ou de l'usage de combiner trop rapidement pour pouvoir embrasser & approfondir toutes les parties de l'objet sur lequel on réfléchit. Il faut donc en une même

chose bien des opérations de bon sens, pour que le résultat ou la détermination soit sentée en total. Ainsi nous devons cesser d'être surpris, s'il y a si peu de gens qui combinent & agissent sensément, & s'il y en a tant qui portent ce caractère de décision hardie, qui, constituant communément un fort, révolte si hautement la société ordinaire des hommes, sur tout ceux qui, renfermés dans un sage silence, voient porter l'encens devant de futiles idoles, qui n'ont de mérite que le faux clinquant qui les couvre ; ce succès, si mal mérité, est une contagion qui gagne trop aisément, & qui en gâte beaucoup.

LXXIII. Pour éclaircir le principe général que je viens d'établir, & le développer entièrement : je dirai donc qu'en tout ce qui intéresse le cœur ou l'esprit, il y a trois points, dont chacun veut être examiné séparément, & qui doivent être ensuite combinés tous trois, l'un par l'autre, si l'on veut pouvoir agir ou opérer conséquemment ; premièrement, la personne qui agit ; secondement, la chose sur laquelle elle agit ; & troisièmement, la personne à l'occasion de laquelle on agit : ensuite que toutes les fois que ces différents germes de combinaisons n'auront point été faits avant que d'agir ou d'opérer ; on court risque d'errer nécessairement, ou que si l'on ne se méprend pas, c'est un effet du pur hasard ; c'est ce que l'on démontrera aisément en parcourant les cinq objets du sentiment que nous avons déjà traités.

LXXIV. Les actions qui intéressent l'honneur activement ou passivement, seront louables en effet, plus ou moins, à proportion du concours du bon sens & de la réflexion, quoique dans le principe elles le soient toujours. Par exemple, exercer un trait de probité envers quelqu'un, capable d'en abuser, est une duplicité & une chose contraire à la prudence : ainsi, ce qui ne considérerait que lui & l'objet sur lequel il agit, & qui oublierait de considérer celui avec lequel il a affaire, pourrait être honnête-homme fort sagement, & pourroit pécher contre les règles du bon sens. Il n'est jamais permis de rien faire contre la probité ; mais le bon sens & le jugement dictent la manière de placer les actions de probité : or les honnêtes gens péchent souvent à cet égard par excès de confiance. Il y a d'autres gens, qui, à propos de rien, & sans savoir pour quoi, veulent donner, pour ainsi dire, des spectacles de probité ; rien encore n'est moins conforme aux règles du bon sens.

LXXV. La même combinaison doit avoir lieu toutes les fois qu'il sera question de juger de la nature d'une offense que la calomnie nous aura faite. La considération de soi & de sa ré-

putation acquise; l'examen de la calomnie en elle-même & celui de la personne qui a offensé, doivent follement influer sur notre jugement & sur notre détermination; jeune encore, peu connu dans le monde, ayant une réputation à former, le bon sens permet plus de délicatesse & de sensibilité, & par conséquent plus de ressentiment. Si le sujet de la calomnie est grave en lui-même, ou circonstancé de manière à pouvoir être vraisemblable, il demandera plus d'attention pour pouvoir être démenti. Si, par lui-même, ou par la nature des circonstances dont il est accompagné, il sort de toutes les vraisemblances, méritait-il autre chose que du mépris? ce que l'on croit de plus serait superflu, & pourroit être par conséquent attribué à d'autres principes, que le simple sentiment d'honneur. Si celui d'où part la calomnie est lui-même un homme de mauvaise réputation, devrai-je donner à ce qui viendra de lui la même attention que je donnerois à ce qui viendrait d'un homme vertueux & de bonne réputation? non assurément, parce qu'un homme mal famé n'est pas en état de faire aucune place à une réputation décidée. Ces trois ordres de combinaisons doivent donc influer sur le degré de sensibilité, & sur la manière de la montrer & de la faire éclater; en sorte que tout homme, que d'ailleurs je connoitrois pour homme sensé, & qui, en ce genre, ira trop ou trop peu loin, me sera suspect sur le chapitre de l'honneur; & que, s'il ne m'est pas connu pour tel, je le plaindrai seulement de ne pas défendre davantage aux loix du bon sens.

LXXVI. Elles doivent également servir de règle dans tout conseil à donner en cas pareil, où, quelque difficile que cela paroisse, il est pourtant nécessaire de se mettre exactement à la place de celui qui consulte, parce que, relativement à cette méthode, indiquée, des trois points nécessaires à combiner, tel conseil, fort bon à suivre pour soi-même, pourroit être fort mauvais à donner à un autre: c'est par là que l'on manque presque toujours, & c'est aussi la source presque générale de l'approbation ou de l'improbation que l'on donne à ce qu'on voit faire par des pareils dans le cours ordinaire de la société. On dit: j'aurois fait, ou je n'aurois pas fait une telle chose; cela peut être fort raisonnablement pensé, en supposant pureté dans l'ordination des personnes & des circonstances. C'est par cette raison que je crains toujours les jugemens prononcés trop promptement, & que les hommes me paroissent fort à plaindre, surtout dans les grandes places, par l'abusive propension que l'on a à décider sur leur conduite, sans connoître ce qui seul peut guider le jugement à porter sur eux.

LXXVII. Le sentement sur les coups de fortune

heureux ou malheureux, devroit aussi, pour être sensé, être fondé sur la même combinaison des trois points indiqués; mais c'est ce qui arrive rarement, parce que la bonne fortune enivre, & que la mauvaise terralle le raisonnement, & que nous avons un fond d'amour-propre & de cupidité, & souvent de l'un ou de l'autre, qui nous empêche de raisonner & de combiner. Un accroissement de fortune disproportionné avec le premier état, dont on jouissoit, ou avec les desirs que l'on avoit pu former sensément, doit opérer une plus grande satisfaction. Un bien, que nous fait, par ellme, un homme vertueux, est flatteur, parce qu'il fait notre éloge. Un bienfait qui nous vient de quelqu'un, qui, ne nous devant rien, est désintéressé dans les effets de sa bienveillance, est un motif de reconnaissance bien plus grande. On devra mettre dans une classe bien inférieure ce que donne une main peu estimable, ou ce que produit l'intérêt que l'on a de nous faire du bien. C'est sur cette même proportion, que, dans le cours ordinaire de la société, on règle le cas que l'on fait des attentions & des prévenances de ceux avec qui l'on vit, & que l'on a occasion de voir. Un bien momentané, quoique plus considérable, paroît un plus petit objet de contentement & de satisfaction qu'un moindre, mais durable, & qui se renouvelle. La circonstance du moment dans lequel nous arrive un coup heureux de fortune influe aussi beaucoup sur le degré de sensibilité qu'il occasionne: tel, dans certaines cononstures sera fort sensible, qui examiné par lui seul, seroit, ou pourroit être dans d'autres momens reçu avec assez d'indifférence. Comme par la multiplication infinie des situations différentes entre les hommes, ces gradations varient sans nombre, ni n'entreprendra pas de les parcourir: il suffit d'avoir fait connoître que dans toutes, également, ce sont les trois points indiqués qui doivent être la matière des combinaisons.

LXXVIII. Les accidens de dérangement de fortune sont susceptibles de la même application. La valeur de la perte, ce qu'elle ôte de ressources dans la proportion des besoins nécessaires, ou de l'état que l'on est obligé de remplir, ou des vues raisonnables que l'on s'est formé pour une famille encore naissante, décident du plus ou du moins de sensibilité; c'est-à-dire que ce qui ne seroit point excessif dans certaines situations, le pourroit être dans d'autres; sur quoi il est bien difficile que chacun puisse être jugé par ses pareils. Le hasard qui nous a dépouillé, la circonstance dans laquelle nous effuyons une perte, le plus ou le moins de part que nous croyons avoir à notre propre infortune, la possibilité ou l'impossibilité qu'il y avoit de prévenir le coup dont on est frappé, l'élévation de la main dont il part, la comparaison de soi-même avec celui

qu'on regarde comme auteur de ses peines : toutes ces circonftances doivent être nées également dans la balance, par laquelle on veut donner à fon fentiment des bornes juftes & équilibrées. Mais c'eft ce qui n'arrive prefque jamais, parce qu'au lieu de combiner fctupuleufement les trois points que nous avons indiqués, on tombe communément dans deux erreurs, fources ordinaires du détéglement des opérations de notre cœur ; l'une, de mettre les biens périffables à un trop haut degré d'eftime ; l'autre, de croire que nous ne méritons que des chofes heureufes, & que toute infortune que nous effuyons eft une injuftice. Or il eft bien plus facile d'être injufte dans le cas d'une diminution de fortune, que dans ceux de fon accroiffement, parce que, quelque vif que puiffe être le defir, il n'eft toujours moins que l'ivrefle de la poffeffion ; & qu'ainfi que nous l'avons déjà dit, c'eft l'ivrefle du cœur qui tient en efclavage les opérations de l'efprit, dont le bon fens eft une des principales.

LXXIX. Si le bon fens a tant de peine à guider l'homme dans ces deux opérations du cœur, il fut encore entendre fa voix bien plus difficilement dans les trois autres qui conflituent la bonté du cœur ; je veux dire l'efprit de charité, l'amour de la pureté, & l'attachement indéfiniment pour nos pareils.

Rien ne peut plus aifément conduire l'homme trop loin que l'efprit de commifération, quoique ce foit réellement une des qualités par lesquelles l'homme puiffe fe rendre le plus refpectable & le plus cher à la fociété publique. La voix de la commifération s'élève au récit ou à la vue d'un grand malheur, & elle eft d'autant plus forte que les images font plus vives & plus faififfantes. Or comme fouvent rien n'eft fi ingénieux & même fi artificieux que la douleur & l'infortune qui reclamation le fecours de la commifération : rien n'eft ordinairement fi dangereux, que de fe laiffer entraîner par ces images, qui, tyrannifant, pour ainfi dire, les organes, portent le cœur à agir fans le concours du bon fens. L'efprit de charité eft donc une des vertus qui peut être le plus fujette à abus ; & c'eft même ce qui ne peut pas arriver fans préjudice de quelques uns des individus exiftans ; parce que, comme on ne peut fecourir les malheureux que proportionnellement à fes facultés, & que les facultés de chacun ont des bornes, ce qu'on a accordé de trop à une commifération mal entendue, eft autant de retranché néceffairement fur ceux qui auroient plus de droit de folliciter nos fecours.

LXXX. C'eft donc alors principalement que les trois points de combinaifon doivent avoir lieu. L'homme fentit d'ant confulter fes facultés, & ce qu'il doit à ceux qui ont des liaifons plus particulières avec lui. Se dépouiller entièrement,

par exemple, & fe mettre hors d'état, en faveur de fimples étrangers, de fecourir des parens ou des amis malheureux, n'eft certainement pas une action de bon fens & de prudence. Enrichir, pour ainfi dire, par excès de commifération, quelqu'un qui n'a befoin que d'être mis à l'abri des horreurs de la mifère ; donner, fans examen, fur la parole des befoins ; prodiguer des fecours d'argent ou de toute autre efèce, fans favoir s'ils font bien mérités, & fi celui qui a recours à nous n'eft pas lui-même, par fa mauvaife conduite, ou par fon imprudence, auteur de fa propre mifère ; donner, fans méthode, & fans prendre de précautions, pour que celui que l'on fecourt n'en abufe pas, & ne foit pas fecours inutilement ; ne pas proportionner les bienfaits à la qualité & à l'état de celui fur qui on les répand : toutes ces différencs circonftances font autant de manquemens aux règles & aux principes du bon fens. C'eft faire de bonnes actions, mais les faire fans intelligence. C'eft fuivre les mouvemens du cœur, qui, ainfi qu'on l'a dit, ne raifonne jamais, & n'admettre pour rien le concours de l'efprit, ou de la réflexion, néceffaire cependant dans tous les momens, où même en conféquence des fimples opérations du cœur, il eft queftion d'agir.

LXXXI. L'aveuglement que les hommes ont ordinairement pour les liens étroits de parenté, les empêche trop fouvent de raifonner & de réfléchir fentement fur ce qui feroit même le plus utile à ceux pour lesquels la voix du fang parle au fond de nos cœurs. Naturellement nous aimons ceux que nous avons produits, & nous n'avons qu'à nous garder de l'adoration : les nuances de leurs défauts font loibles à nos vœux ; notre complaifance infenfee les excufe facilement. S'ils nous donnent quelques efpérances, notre aveuglement nous les nomme des perfections déjà nées & réelles. Notre opinion fe monte à un taux proportionné ; de là il fuit que nous ne cortigeons point leurs défauts, parce que nous ne les voyons pas, ou que nous ne les voyons que foibles : enforte que nous ne perfectionnons point ce qui, bien que fauffement, nous paroît être arrivé au période de la fuprême perfection. C'eft ce qui ne feroit point, fi, nous défendant de l'aveuglement, nous comparions, de fens froid, ce qui nous touche de fi près avec ce qui nous eft étranger ; nous comparions alors le vrai ; au lieu qu'en ce genre nous paifons notre vie à critiquer dans les autres les effets malheureux d'une rendrefte infenfee, & à ne pas voir que le même fort que nous déplorons dans nos pareils nous attend auffi.

LXXXII. Il faut cependant fe garder de l'excès oppofé, quoique moins dangereux à plusieurs égards. Il eft beaucoup de gens, qui, pour fe dérober aux mouvemens d'une rendrefte

non raisonnée, tombent, par une sévérité mal-entendue, dans l'esprit de dureté; ceux-là voyent tout en noir dans leurs proches, & ne voient qu'en beau les mêmes images dans l'ordre qui leur est étranger; par-là ils deviennent, pour ainsi dire, les persécuteurs de ceux qui dépendent de leur autorité: châtiant ou blâmant avec excès, n'approuvant jamais ce qui mérite même démonstrativement d'être loué, non-seulement ils ne donnent aucun encouragement, mais ils aggrivent même l'esprit, & rarement quelqu'un, ainsi formé par les mains du caprice, peut apprendre à distinguer les limites du bien & du mal: l'un & l'autre excès n'auroit pas lieu, si l'homme portoit l'esprit de réflexion sur la vérité des objets & des choses considérées en elles-mêmes. Il en est, qui, toujours louables ou blâmables en quelque sujet que ce soit, ne doivent jamais être dénaturés par notre opinion; & ceux-là doivent nécessairement avoir place dans les combinaisons des opérations du bon sens.

LXXXIII. Si l'on est avec ses parens, on est, pour ainsi dire, aussi souvent avec ceux que l'on choisit pour amis. Le hasard ou les convenances momentanées prêtent si souvent à la formation des liaisons, que l'on nomme fort abusivement liaisons d'amitié, qu'il n'est pas étonnant que le bon sens ou l'examen y aient peu de part. On est même dans un ridicule usage de se prêter réciproquement, pour ainsi dire, les amis, sans examiner s'ils conviennent à ceux à qui on les offre; car c'est ainsi qu'une seule société en forme une infinité d'autres, quand on n'est point en garde contre la multiplication, souvent très-dangereuse, des connoissances. Des liaisons d'amitié, que forme l'esprit d'intérêt, l'habitude, le goût, ou une convenance passagère, ne sont point fondées sur les règles du bon sens & du raisonnement, aussi sont-elles communément peu solides; c'est ce qui a été amplement démontré dans la seconde partie du discours sur l'homme. Il faut donc combiner quel genre de liaisons permet la comparaison de son état & de celui de la personne avec laquelle on a en vue de se lier; si une proportion raisonnable peut permettre l'amitié, qui pousse avec soi & qui suppose une égalité dans le sentiment; si les situations réciproques ne sont point un obstacle à cultiver les liaisons, qui, d'ailleurs, seroient fort raisonnables à former; si les caractères se conviennent assez pour ne point craindre les effets de la dissimblance qui se trouve plus ou moins grande entre tous les hommes; si l'on n'est point assujéti à des engagemens de devoir qui puissent être en opposition avec les noeuds que l'on a en vue de former; enfin si celui que l'on se propose pour ami a les qualités essentielles du *cœur*; si c'est un homme vertueux & de réputation pure. Après cela il y aura encore

à examiner si les circonstances pesées à la balance du bon sens & du jugement, permettent de contracter les liaisons étroites de l'amitié, ou si l'on n'est pas foi-même dans le cas, que les avances ou les offices de l'amitié puissent être embarrassantes à celui que l'on recherche; car, tout bizarre qu'il soit, que le bon sens puisse & doive dépendre du caprice des événemens, il est cependant des situations qui demandent, de la part des gens sèdes, des ménagemens & une certaine retenue sur choses sur lesquelles, dans toute autre circonstance, le bon sens laisseroit au *cœur* une entière liberté.

LXXXIV. Il y a encore sur cette matière, inépuisable en elle-même, une infinité d'autres combinaisons à pouvoir former: chacun dans son état en a de différentes à faire, qu'il n'est pas possible de prévoir, & sur lesquelles il faut que le bon sens soit une espèce de lumière générale qui éclaire toutes les situations, pour régler les déterminations.

A ne considérer ici les choses que du côté de la durée, il seroit à souhaiter que le bon sens eût quelque part à ce genre d'attachement, que l'on a traité aux sections 42, 43 & 44. Mais comment cela pourroit-il être, puisque, premièrement, si le raisonnement agissoit, il nous rappellerait la force & la raison du piteux qui combat ces attachemens; & que, d'ailleurs, mettant encore cette réflexion à part, ce ne soit ordinairement que les sens qui les forment. Or les sens ne raisonnent point, & ils sont les auteurs de tous penchans illégitimes; aussi ne trouverois-je peut-être pas un exemple, qu'entre personnes de sexes différens, ce qu'on nomme intérêt particulier, ait été précédé d'aucune opération du bon sens. Le hasard produit pourtant quelquefois de ces intérêts durables, quand la conformité des caractères vient à l'appui des premiers essais de confiance & des premiers titres de reconnaissance. Mais, à la façon, dont la plupart des hommes se conduisent, il faut convenir que c'est placer ordinairement son argent sur une banque bien mal établie.

LXXXV. Si le *cœur*, ou l'esprit, ou tous les deux, en quelque ordre que ce soit, ont une action continuelle dans l'homme, il a donc continuellement besoin du ministère du bon sens, sans lequel il échoueroit bien-tôt, & ne seroit que des faux-pas. Le sentiment d'honneur occupe sans cesse l'homme, activement ou passivement. Les progrès de la fortune, ou sa décadence, partagent continuellement son attention. Les objets de commiseration sont, pour ainsi dire, de tous les momens; on a sans cesse amis à cultiver, & parens à servir: toutes occasions d'exercer le bon sens & de faire usage du jugement sain, sans lequel on bifferoit continuellement contre

des écueils d'autant plus dangereux, qu'on semble y être conduit par les principes les plus purs & les plus respectables. Il ne faut cependant pas que les règles du bon sens puissent jamais servir de prétexte pour manquer à ces principes; car, tel qui paroit souvent n'être retenu que par-là, pèche au fond par la corruption ou par l'endurcissement du *cœur*, & c'est être fausement sage que de l'être aux dépens des principes & des qual'tés du *cœur* les plus essentielles; tels sont une infinité de faux-sages ou de faux-virtueux du siècle, dont les yeux les plus clairvoyans ont souvent bien de la peine à pénétrer le masque.

LXXXVI. Ainsi, que le sentiment, pour agir utilement, a besoin d'être dirigé par le bon sens; de même son ministère est nécessaire pour retentir l'esprit. La première chose, à laquelle le bon sens ait à se porter pour guider les actions de la vie, est la connoissance des hommes. C'est une erreur de croire qu'il suffise de la perspicacité pour y parvenir pleinement, la raisonnablement réfléchi y est indispensablement nécessaire. Il ne faut, pour en être persuadé, que se rappeler 1^o. combien l'homme est une espèce compliquée; 2^o. qu'une vérité, quelle qu'elle soit, ne se peut développer parfaitement que par une combinaison bien méditée de toutes ses branches. Si le premier degré, pour réussir en quelque chose que ce puisse être, est de plaire à ses pareils, il suit qu'il se faut connoître pour choisir ce qui peut leur être agréable & pour se prêter à eux autant que les principes le peuvent permettre.

LXXXVII. Montrer de la pétulance à quelqu'un qui n'estime que le phlegme; courir le risque de fatiguer par la véhémence des propos, quelqu'un qui ne veut qu'une société douce & mesurée; ennuyer par les contraires un homme qui ne se tient pour amusé que de mouvemens vifs & forcés. Italer un profond savoir devant gens, que leur éducation, ou leur vocation a éloignés de tous cercles de connoissances. Forcer, pour ainsi dire, un homme consacré à des études & à un état sérieux, à écouter, par bienfaisance, la frivolité des riens, ou des propos les plus vulgaires. Entrettenir opiniâtrement les autres de tout ce qu'on sait, & qu'ils ne peuvent pas savoir. Porter une excessive joie à quelqu'un attaqué de quelque vive atteinte de douleur. Présenter les images de la tristesse à quelqu'un qui ne doit sentir que les mouvemens de sa joie, ou dans des momens consacrés au plaisir. Parler de ce qui peut affliger ou blesser quelqu'un avec qui l'on se trouve. Chercher à embarrasser, pour satisfaire son amour-propre, des gens sur qui l'on se sent quelque supériorité d'état ou de talens. Tomber dans la fadeur de

l'adulation ou dans l'amertume de la critique. Tout cela sont autant de choses, qui, de quelque esprit qu'elles puissent être accompagnées, ne peuvent manquer de déplaire, & doivent être estimées contraires aux règles du bon sens, parce qu'elles vont contre cet objet de plaisir à ses pareils, & que ce n'est point agir conséquemment.

LXXXVIII. Affecter prématurément le ton, le maintien & le langage, qui sont le fruit des années & de l'expérience. Laisser entrevoir à travers les rides de la vieillesse la légèreté de la jeunesse. Manquer à ce qui est dû à un rang supérieur; faire sentir ridiculement sa supériorité à des inférieurs; affecter de s'élever au-dessus de ceux avec qui l'on doit converser & soutenir l'égalité; se renfermer dans un silence qui annonce le mépris pour les membres de la société dans laquelle on se trouve; se livrer sans égard au talent disert de la conversation; s'abandonner au goût de la plaisanterie, même le mieux assaisonnée, & toujours offensante. Parler fréquemment de soi, avoir la vanité de se louer ou la fausse modestie de se dépriser. Ce sont autant d'égaremens de l'esprit que condamne le bon sens, & dans lesquels on ne tomberoit pas, si on réfléchissoit assez sur la nécessité & les moyens de se tenir dans son état & dans sa place. En vain allégueroit-on pour son excuse l'impossibilité de plaire à tout le monde, parce qu'il y a autant de caractères différens que d'individus existans. Il n'est point nécessaire ni convenable de vouloir plaire à tout le monde. Dans le nombre assez considérable de gens avec qui l'on vit, il y a toujours quelqu'un à qui la bienfaisance ou les convenances exigent qu'on tâche de se rendre agréable. Il suffit, pour les autres, de ne leur pas déplaire: or c'est ce que l'on peut, dès qu'on le veut, & c'est assez, en quelque situation que l'homme puisse se trouver.

LXXXIX. Mais si la société exige un continuel usage de combinaisons, & si l'habitude seule peut apprendre à combiner, il faut convenir qu'on ne l'acquerra pas dans la solitude du cabinet, où d'ailleurs on peut être capable de choses excellentes. Il faut converser avec les hommes pour apprendre à vivre avec eux & à les connoître. Delà vient aussi que la plupart de ceux qui sont accoutumés à une grande & longue retraite, sont, dans le cercle du monde, embarrassés de circonstances auxquelles pourroient suffire des talens beaucoup moindres avec plus d'usage du monde; ou qu'ils ont pour la société des défauts qui les y font recevoir ou traiter désagréablement. Delà il faut conclure que l'esprit de l'homme est susceptible de différentes nuances; que chacun, selon l'habitude qu'il a contractée, est propre à diverses choses.

choses ; & que les hommes en général , avec la faculté de pouvoir combiner , & par conséquent agir seulement , ne peuvent former de combinaisons justes que sur les choses qu'ils connoissent , & qui sont à leur portée ; car on passe sa vie à raisonner sur une hypothèse donnée.

XC. Tout rare que soit le bon sens , il n'est cependant aucune qualité que l'on présume plus communément avoir que celle-là. Et cette préoccupation de soi-même est la plus grande preuve qu'on manque de ce que l'on croit avoir abondamment. Ordinairement on ne porte ce jugement aveugle sur soi-même , que d'après le succès que l'on a eu dans sa conduite. Mais la plus grande partie en est souvent due à des hasards de circonstances , & à des combinaisons d'événemens favorables , qui ont opéré avec peu ou point de concours de notre part , & dont nous faisons un mérite à nous-mêmes. Le seul souvent que l'on ait eu réellement , a été d'avoir su ne pas rejeter ou méconnoître les occasions heureuses qui se sont offertes.

XCI. Après tout ce qu'on a dit , on ne s'en para pas étourné que , bien que la faculté du bon sens , considérée comme faisant partie de l'esprit , soit née avec nous , les opérations soient cependant si rares ; & que plus les hommes sont élevés en dignité , ou chargés de beaucoup de détails , plus le ministère du bon sens leur est nécessaire. Le nombre plus ou moins grand de combinaisons à faire , décide de l'étendue du travail & même de l'aptitude de chacun à la chose dont il est chargé. Celui qui excelle en une chose , doit être censé avoir de l'esprit & du bon sens , parce que , s'il n'avoit pas l'un & l'autre , il ne lui seroit pas possible d'exceller. Jusques dans les professions de simple mécanique , le bon sens est nécessaire. Un simple laboureur , un homme de campagne , ne réussit dans la culture de la terre que par le bon sens ; parce qu'il agit d'après certaines règles , & que ces règles sont fondées sur le bon sens. Les choses de proportion , dans les simples ouvrages de la main , sont des effets ou des objets du bon sens. Tout ouvrage , composé de plusieurs parties , exclus toute disproportion dans l'assemblage de ses parties. Il seroit absurde de joindre des choses qui , destinées à faire un ensemble , seroient cependant de nature à se détruire , étant réunies. C'est ce qu'Horace peint si naturellement dans son art poétique , quand il défend d'ajouter un morceau de vieille étoffe à une neuve.

XCII. Dans tous les ouvrages d'esprit il en est de même ; ils exigent un assortiment que le bon sens conseille , & auquel il nous lie. Glifier des termes bas dans une pièce qui exige de la noblesse ; donner à la prose l'emphase ou la cadence de

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

la Poésie ; assujettir la Poésie à la simplicité du style prosaïque ; mêler des traits profanes dans un sujet saint ; égayer par des choses communes & triviales un sujet sérieux dans son tissu & dans sa conduite. Si l'on réduit quelque image que ce soit en action , sortir du vraisemblable dans l'idée de faire quelque chose de merveilleux & qui soit saisissant , s'abandonner en tout genre à l'élégance & au brillant , au préjudice du raisonnable & du raisonnement , c'est pécher contre les règles du bon sens. Or , combien souvent cela n'arrive-t-il pas à des gens qui croient faiblement pouvoir travailler pour eux , quand ils ne travaillent pas pour les autres. Revenons donc toujours à cette combinaison des trois points , que nous avons indiqués , & qui sont effectivement tels , qu'en s'y attachant exactement , il n'est pas possible d'errer , si ce n'est dans les cas où l'artifice des hommes rend de simples apparences , si semblables au vrai , qu'on pourroit aisément s'y tromper ; mais alors il n'en faut pas rougir , & dans le fond , cela n'arrive pas à tout moment.

XCIII. Quoique l'on ait cru devoir mettre le bon sens dans une classe distincte & séparée de l'esprit , pour mieux faire sentir son influence , & la nécessité de son concours , il faut cependant convenir qu'à certains égards , il en est fort dépendant , & qu'il agit plus ou moins utilement , dans la proportion de l'étendue & de la sagacité de l'esprit , cela est facile à entendre. En effet , si l'on ne peut opérer que sur ce qu'on connoît , ainsi qu'en géométrie , d'un point donné , on parvient à découvrir le point inconnu , il suit nécessairement que plus un homme aura de faculté & d'étendue de conception , plus il aura d'étendue sur laquelle il pourra travailler , & plus il le fera avec avantage. Un homme lumineux trouve à une même chose beaucoup de faces différentes , qui échapperont à un autre. Par conséquent il aura un plus grand canevas à remplir , & un plus grand nombre de combinaisons à former. De là vient que les gens de beaucoup d'esprit font plus difficiles que d'autres , parce que voyant mieux , on ne le contente pas si aisément. De même , un homme qui percevra rapidement les objets , aura l'avantage de pouvoir combiner plus vite , parce qu'au moyen de cette vivacité des opérations premières de l'esprit , la matière est plutôt préparée pour le second ordre des opérations que j'ai nommées *bon sens*. Cela forme entre les hommes la même différence , pour ainsi dire , qui se trouve entre deux troupes de guerre , dont l'une fait plus ses évolutions plus promptement & plus vivement. Il est aisé de juger de quel côté devra être l'avantage. En effet , c'est en avoir un grand que de savoir prendre un parti , avant , pour ainsi dire , que d'autres aient eu le temps d'examiner quels seroient les partis à prendre.

XCIV. Ainsi après avoir séparé l'esprit & le

H h

bon sens l'un de l'autre, pour les mieux développer tous les deux, réunissons les comme deux associés, dont le premier est utile au second, & le second nécessaire au premier. En effet, l'esprit dispose les choses & les prépare, pour que le bon sens choisisse, assortisse, proportionne & dirige; mais le bon sens n'agit que sur ce qui lui est présenté. Ainsi l'esprit lui est utile; mais il est nécessaire à l'esprit, parce que, quelque abondantes que soient les matières préparées par ses soins, elles sont inutiles, si le bon sens n'en détermine & n'en règle l'usage.

XCV. Nous seuls pouvons être nos maîtres en ce genre, & acquiescer ce don précieux, puisqu'il est l'ouvrage de la réflexion; & de là il suit encore que ce ne peut pas être l'ouvrage d'un jour. L'expérience seule donne cette sûreté de sens, qui empêche de se méprendre, & qui fait en toutes choses toucher le but; aussi voit-on rarement un jeune homme égaler celui qui a vieilli dans les occasions de réfléchir, & qui s'est long-temps étudié lui-même. Et ce talent à cela d'heureux, c'est qu'une fois acquis, loin de s'user, il se perfectionne chaque jour. Or, cet avantage s'acquiert plus ou moins promptement dans la proportion du dépouillement des préventions contractées par l'éducation, ou des passions. Ces deux ennemis du bon sens doivent être écartés & subjugués; & tant qu'ils ne le sont pas, quelque longue expérience que l'on puisse avoir, non-seulement elle devient inutile mais l'égarement de l'esprit ne fait que se fortifier davantage, & acquiescer auprès de nous, ou dans notre opinion, toute l'autorité du vrai & du sensé.

XCVI. De là vient que les femmes, quoique douées naturellement de plus de vivacité d'esprit que les hommes, ont cependant quelque infériorité au dessous d'eux, en matière de jugement. Le genre d'éducation qu'on leur donne ordinairement ne porte pas à la réflexion ou à la combinaison; ou n'y porte que sur des choses communes & inutiles à la formation du bon sens. En sorte qu'à mesure qu'elles avancent en âge, elles ne sont que plus obéissantes dans les préjugés & dans les préventions, ennemies décidées du bon sens. Mais en même-temps que je leur accorde des avantages du côté des dons de la nature, il ne seroit pas juste de vouloir les rendre responsables de ce qui peut leur manquer d'ailleurs, & qu'elles auroient peut-être supérieurement aux hommes mêmes, si leur éducation étoit dirigée à cet objet. La preuve en est, qu'il y a eu dans tous les temps des femmes illustres, & capables des plus grandes choses, & que même, pour peu que l'on soit répandu dans le monde, il n'est personne qui n'en connoisse de respectables par le jugement & le bon sens. Qu'elles emploient donc l'autorité qu'elles ont dans le monde à faire chan-

ger l'injuste méthode dans laquelle est renfermé leur éducation; elles seront sûres de leurs avantages.

XC VII. Ainsi, en suivant les principes ci-dessus établis, la première condition nécessaire pour raisonner selon les règles du bon sens, est d'être dans toutes les occasions tellement libre des préjugés & des passions, qu'ils ne puissent point obscurcir le raisonnement. Examinant d'abord les choses, parce qu'elles sont en elles-mêmes, & indépendamment des causes secondes; & les rejoignant ensuite pour combiner l'une par l'autre, & développer ce qu'elles peuvent avoir d'analogie ou d'opposé entr'elles; mais on peut raisonner sentiemment, sans pour cela raisonner utilement. Or, pour acquiescer ce second degré de perfection, il faut joindre les lumières & les connoissances à ce dépouillement des préjugés dont on vient de parler. C'est une suite nécessaire de ce que l'on a dit au 96^e. paragraphe. Et réellement l'on peut raisonner fort juste relativement à ce qu'on fait, & cependant ne pas embrasser toute l'étendue de son sujet. Il faut, pour raisonner utilement pour soi, ou pour les autres, dans les occasions où l'on est consulté, être instruit. Voilà ce qui constitue la différence entre les grands hommes, & ces hommes communs, destinés à rester au second rang, & à se voir successivement primés par ceux qui joignent les lumières à la faculté acquise d'en faire un usage sensé & méthodique.

XC VIII. Pour résumer en peu de mots les vérités que l'on a travaillé à développer dans le cours de cet écrit, je dirai que tous les hommes naissent avec la faculté de sentir & de raisonner: que les occasions & le mode de l'éducation développent cette faculté plus ou moins dans une espèce de subordination de la disposition plus ou moins parfaite des organes: que la bonté du cœur est ce qui donne essentiellement le prix à l'humanité: que les lumières de l'esprit ajoutent un nouveau degré à ce prix: que le sentiment & le raisonnement, selon la différente nature des objets, peuvent agir indépendamment l'un de l'autre; que comme l'homme agit presque nécessairement d'après ce qu'il sent, l'esprit se joint ordinairement au cœur, pour en devenir le ministre & l'instrument; mais qu'alors l'esprit n'est acteur qu'en second, servant seulement à faire valoir le sentiment: que c'est par le ministère du bon sens, ou de la réflexion, que l'esprit a dans ses opérations une mesure juste, & que c'est par son secours qu'il fixe l'étendue, & qu'il dirige l'application du sentiment: que sans le bon sens on peut être vertueux pour soi-même, mais très-inutilement pour le bien de la société: que sans lui l'esprit ne peut être que dangereux pour soi ou pour les autres: enfin, que quiconque pêche par le bon sens ne

doit point s'en prendre à la nature, mais à la malheureuse habitude contractée prématurément d'être pressé à penser & à réfléchir. Et de ce résumé général je conclus, que comme rien n'est plus difficile que de conduire le cœur & l'esprit à l'unisson par le secours du bon sens, rien n'est moins étonnant que de voir tant d'hommes défectueux, & si peu sur qui la critique la plus modérée ne puisse pas trouver à mordre; enfin, qu'en même-temps rien n'est si ridicule & si injuste, relativement à soi-même, que de se refuser en faveur de ses pareils, aux mouvemens d'une indulgence, dont chacun a tant de besoin dans toutes les occasions qui intéressent le cœur & l'esprit. (*Parallèle du cœur, de l'esprit & du bon sens.*)

COLERE, f. f. Vous avez exigé que je vous indiquasse les moyens du réprimer la *colère*. Ce n'est pas sans raison que vous craignez cette passion, plus cruelle & plus forcée que toutes les autres. En effet, les autres ont au moins une sorte de calme & de sang-froid; celle-ci est entièrement foudroyante; c'est la crise du ressentiment; sourde à la voix de l'humanité, elle ne respire que le sang, le meurtre & le carnage; elle s'expose elle-même, pour nuire aux autres; elle se jette au milieu des traits, & poursuit sa vengeance, dût-elle y succomber. Aussi quelques sages l'ont dénommée *folie passagère*. En effet, elle ne se possède pas plus que la folie; elle oublie, comme elle, toute décence, & même les liens du sang; uniquement acharnée sur son objet, elle n'écoute ni raisons ni conseils; elle s'empare pour les moindres causes; incapable de discerner le juste & le vrai; elle ressemble à ces ruines qui se brisent sur ce qu'elles écrasent.

Pour être convaincu que l'homme, dominé par la colère, a perdu la raison, examinez son extérieur. Les marques de la folie sont un air audacieux & menaçant, un front rebuleux, des regards farouches, une démarche précipitée, des mains toujours en mouvement, un teint altéré, des soupirs fréquents & poussés avec effort. L'homme colère offre les mêmes symptômes; ses yeux sont enflammés, étincelans; son visage est rougi par l'effervescence intérieure du sang; ses lèvres sont tremblantes, ses dents se serrent, ses cheveux se dressent & se hérissent; sa respiration gênée ne s'échappe que par des sifflemens; on entend craquer ses jointures, il gemit, il mugit; ses paroles mal articulées, ses discours entrecoupés, ses mains qui se frappent, ses pieds qui trépident, tout son corps qui s'agite, ses menaces effrayantes, ses traits défigurés, son visage bouffi, quel affreux tableau! quel horrible spectacle!

Oui, j'ose le dire, la *colère* est encore plus difforme, qu'elle n'est détestable. Les autres

passions peuvent se cacher, se nourrir en secret; la *colère* se montre au-dehors, elle se peint sur le visage: plus elle est exaltée, plus son effervescence se manifeste. Ne voyez-vous pas les marques extérieures que l'envie de nuire imprime sur les corps des bêtes mêmes; comme tous leurs membres sortent de leur assise ordinaire, comme ils semblent redoubler leur férocité naturelle? Le grouin du sanglier se remplit d'écume, il trotte ses défenses pour les aiguïser; le taureau frappe l'air de ses cornes, fait voler la poussière sous ses pieds: le lion semble frémir; le col de la vipère se gonfle; l'aspect seul du chien enragé fait horreur.

En un mot, il n'y a pas d'animal si horrible & si cruel, qui, dans l'accès de la fureur, n'acquiesce un nouveau degré de férocité. Je n'ignore pas que les autres passions ne se cachent pas non plus sans peine; la luxure, la peur, la témérité ont des symptômes qui les font pressentir; il n'y a pas d'affection intérieure un peu vive, qui ne cause de l'altération sur le visage. Quelle est donc la différence? Les autres passions se montrent, la *colère* éclate.

Considérez maintenant ses effets & ses ravages: nul fléau n'a plus coûté au genre humain: vous verrez des meurtres, des empoisonnemens, des délations réciproques, des états ruinés, des nations entières détruites, des monarques vendus à l'encan; des peuples réduits en cendres; des incendies, dont les flammes ne se bornent pas à l'enceinte d'une ville, mais éclairent au loin des étendues immenses. A peine, en regardant, vous retrouverez la place des cités les plus fameuses; c'est la *colère* qui les a renversées. Voyez ces solitudes qui règnent dans l'espace de plusieurs milles; c'est la *colère* qui les a dépeuplées d'habitans. Regardez ces hommes ruissans que l'histoire nous cite comme des exemples d'infortunes; c'est la *colère* qui a fait égorgé, l'un dans son lit, frapper l'autre dans la solennité d'un festin; assassiner celui là au milieu de la place publique, avec tout l'appareil de la justice: elle a forcé un père à livrer son propre sang au glaive d'un fils patricide; un roi à présenter la gorge aux coups d'un esclave; un autre à mourir étendu sur croix. Je ne vous parle encore que des supplices particuliers: que fera-ce, si, laissant ces victimes isolées de la *colère*, vous jetez les yeux sur des assemblées entières passées au fil de l'épée, sur des peuples abandonnés à la fureur des soldats, sur des nations condamnées à un massacre général, soit pour avoir voulu se soustraire à notre gouvernement, soit pour avoir méprisé notre autorité....! Pourquoi le peuple entre-t-il en colère contre les gladiateurs? pourquoi est-il assez injuste pour se croire outragé, quand ils ne périssent pas avec gaieté? Il pense qu'on le méprise; & du moins par son air, ses gestes,

H h 2

son acharnement, de spectateur il se transforme en adversaire. Quoi qu'il en soit, ce n'est pas là de la *colère*, ce n'en est que la ressemblance : elle n'a pas plus de réalité que celle des enfans, qui veulent qu'on batte la terre quand ils sont tombés : ils ne savent bien souvent à qui se prendre, néanmoins ils se fâchent ; c'est, à la vérité, sans motifs & sans avoir été offensés, mais ils y trouvent une apparence d'injure, ce qui fait naître le desir de se venger : aussi les trompe-t-on par de faux coups ; des larmes feintes suffisent pour les fléchir ; une vengeance simulée leur fait oublier un ressentiment peu réel.

Souvent, d'erez-vous, nous nous mettons en *colère* contre des gens qui ne nous ont pas offensés, mais qui peuvent le faire ; la *colère* ne procède donc pas uniquement de l'injure. Il est vrai que la simple disposition à nous offenser excite notre *colère*, c'est que dans notre idée on nous offense déjà, & vouloir nous faire du mal, c'est nous en faire effectivement. Du moins, ajoutez-on, la *colère* n'est pas le desir de se venger, puisque les plus foibles la ressentent contre les plus forts ; or ils ne desireront pas une vengeance, dont ils ne peuvent même se flatter.

Je réponds d'abord que nous entendons par *colère*, le desir, & non la faculté de se venger : or souvent les hommes desireront ce qui leur est impossible ; ensuite il n'y a point de condition si abjecte, qui ne l'aisse l'espérance de se venger de l'homme même le plus élevé en dignité ; on est toujours assez puissant pour nuire.

La définition d'Aristote diffère peu de la nôtre. Il dit que la *colère* est le desir de rendre le mal qu'on nous a fait. Les différences imperceptibles, qui se trouvent entre cette définition & la nôtre, sembleraient trop longues à détailler. On objecte, contre l'une & l'autre, que les bêtes se mettent en *colère*, sans pourtant avoir été provoquées par aucune injure, & sans desirer le mal d'autrui, qui souvent est l'effet, sans être jamais le but de leur *colère*. Il faut répondre que les bêtes sont dépourvues de *colère*, ainsi que tous les animaux, à l'exception de l'homme. Quoique contraire à la raison, la *colère* ne naît pourtant que dans les âmes susceptibles de raison. Les bêtes ont de l'impétuosité, de la rage, de la sévérité, de la fougue ; elles ne connoissent pas plus la *colère* que la luxure, quoique souvent elles se livrent à la volupté avec moins de retenue que l'homme. Ne croyez pas le poète qui dit : *Le sanglier ne se souvient point de la colère ; la biche ne se confie pas à sa course légère ; l'auro ne se jette pas sur les troupeaux de bœufs*.

Cette prétendue *colère* n'est qu'une fougue, un élan. Les bêtes ne savent pas plus se mettre en *colère* que pardonner ; toutes les passions humaines leur sont inconnues ; elles n'ont que des impulsions qui y ressemblent : autrement elles ne

pourroient connoître l'amour, sans connoître aussi la haine ; l'amitié, sans l'animosité ; la discorde, sans la concorde. On trouve bien chez les animaux d'raisonnables quelques traces de ces affections ; mais elles sont propres à l'ame humaine, dont elles constituent le bonheur ou le malheur. La prévoyance, le discernement, la pensée, ont été accordés à l'homme seul ; les animaux sont privés, non-seulement des vertus, mais même des vices de l'humanité. Leur conformation ne ressemble pas plus à la nôtre, à l'intérieur qu'au dehors. Ils ont une voix, mais inarticulée, confuse, incapable de prononcer des mots ; ils ont une langue, mais pesante, & inhabile aux mouvemens variés que la nôtre exécute ; de même la partie dominante de leur ame, est grossière & imparfaite ; ils reçoivent la perception & l'image des objets qui excitent leur impétuosité ; mais ces images sont troubles & confuses ; de là vient la véhémence & la fougue de leurs impulsions. Mais ce n'est pas en eua de la crainte, de l'inquiétude, de la tristesse, de la *colère* ; ce n'en est que la ressemblance. Aussi voyez-ou leurs affections, en un moment, ou se dissiper, ou se convertir en affections contraires : après un accès violent de fureur ou d'effroi ils se remettent à paître ; leurs sifflemens & leur rage sont suivis en un instant du calme & du repos.

C'est assez expliquer ce que c'est que la *colère* : elle diffère du ressentiment, comme l'ivresse de l'ivrognerie, & la peur de la timidité. Un homme en *colère* peut n'être pas *colère*, & un homme *colère*, n'être pas en *colère*. Je ne paierai point des différentes espèces de *colère*, auxquelles les grecs ont donné des noms particuliers, parce que ces noms manquent dans notre langue ; quoique nous ayons pourtant ceux de *amarus*, de *acerbus*, de *stomachosus*, de *rabiosus*, de *clamorosus*, de *difficilis*, de *asper*, qui ne sont que des différentes nuances de la *colère*. Vous pouvez y ajouter encore le caractère chagrin, ou l'*ameur*, qui n'est qu'un raffinement de *colère*. Il y a des *colères* qui se soulagent en criant ; il y en a qui ne sont pas moins opiniâtres que fréquentes : les uns prennent directement les voies de fait, & sont chiches de paroles : les autres s'exhalent en injures & en reproches amers : celles-ci se boment aux plaintes & aux récriminations : celles-là se gravent plus profondément & se fixent dans l'intérieur même de l'ame. On peut compter encore mille autres variétés de cette passion, dont les formes sont infinies.

Nous avons examiné ce que c'est que la *colère*, si d'autres animaux que l'homme en sont susceptibles, en quoi elle diffère du penchant à la *colère*, & quelles en sont les espèces : voyons maintenant si elle est conforme à la nature ; si elle est utile ; s'il faut en laisser subsister quelque chose.

Pour décider si la *colère* est conforme à la nature, il suffit de regarder l'homme. Quoi de plus doux que lui ? la *colère* est cruelle. Quoi de plus aimant que lui ? la *colère* fait haïr tout le monde. L'homme est né pour le bien-être de ses semblables, la *colère* pour leur perte ; il amale la société, elle en brise les liens ; il cherche à être utile, elle ne veut que nuire ; il secourt même les inconnus, elle le jette sur ceux même qui lui sont les plus chers ; il est prêt à se sacrifier pour les intérêts d'autrui, elle est disposée à se précipiter dans le péril, pourvu qu'elle y entraîne. C'est donc méconnoître la nature que d'attribuer au plus beau & au plus parfait de ses ouvrages, un vice aussi farouche & aussi pernicieux.

La *colère*, comme nous l'avons dit, est avide de vengeance, disposition peu conforme à la nature paisible du cœur humain. Les bienfaits & la concorde sont la base de la vie humaine ; ce n'est pas la terreur, mais l'affection & les secours mutuels qui forment l'association générale.

Quoi ! direz-vous, les châtimens ne sont-ils pas quelquefois nécessaires ? oui, sans doute, mais il faut qu'ils soient administrés par la raison, & non par la passion. Alors ils ne sont point des maux, ils n'en ont que l'apparence, ce sont de vrais remèdes. De même qu'on expose au feu un bâton tortu, afin de le redresser ; & qu'on le met en presse avec des coins, pour l'étendre, & non pour le briser : il faut de même corriger ; par la douleur physique & morale, les âmes que le vice a dépravées. Un médecin, quand la maladie qu'il traite est légère, commence par changes peu de chose au régime journalier ; si le content de réformer l'ordre du boire, du manger & des exercices, & de fortifier la santé par un plan de vie plus régulier. Sa seconde méthode est de diminuer la quantité : si ces deux moyens ne réussissent pas, il retranche encore quelque chose : si cette ressource est encore inefficace, il interdit toute nourriture, & débarrasse le corps par la diète. Enfin, si ces traitemens doux n'ont pas de succès, il ouvre la veine, il va jusqu'à détacher, des membres, les choses nuisibles & capables de les infecter. Ce traitement ne parait jamais dur, quand l'effet en est salutaire. De même le dépositaire des loix, & le souverain d'un état doivent, auran qu'il est possible, n'employer pour la guérison des âmes, que des paroles, & même les accompagner de douceur, en montrant à chacun son devoir, en inspirant aux citoyens l'amour des choses honnêtes, de la justice, & la haine du vice ; en leur faisant sentir le prix de la vertu ; ils peuvent ensuite parler d'un ton plus sévère, sans aller au-delà des remontrances & des reproches ; puis il pourra recourir à des châtimens, qui doivent être légers & faciles à révoquer. Les supplices les plus rigoureux doivent être réservés

pour les crimes les plus affreux ; l'on ne doit faire périr un homme, que quand son propre intérêt demande qu'il périsse.

La seule différence entre le médecin & le magistrat, c'est que le premier procure une mort douce à ceux dont il ne peut prolonger les jours ; le second au contraire fait sortir de la vie le coupable avec honneur & ignominie ; ce n'est pas que le châtimement d'autrui, ait pour lui des charmes (loin du sage une pareille férocité) mais c'est afin qu'il devienne un exemple pour le public, & que ceux qui n'ont pas voulu se rendre utiles à la société par leur vie, lui soient au moins utiles par leur mort.

L'homme ne désire donc pas naturellement la vengeance : par conséquent la *colère* n'est pas conforme à la nature, puisqu'elle n'est que le désir de la vengeance. J'emploierai même l'argument de Platon : en effet, qui nous empêche d'user des raisonnemens des autres, sous le poir de vue qui s'accorde avec nos principes ? L'homme de bien, dit-il, ne se fait personne ; la vengeance est une lésion ; elle ne convient donc pas à l'homme de bien ; ni par conséquent la *colère* qui n'est qu'une vengeance. Si l'homme de bien ne se plait point à la vengeance, il ne se livrera pas non plus à une passion qui en fait ses délices. La *colère* n'est donc pas conforme à la nature de l'homme.

Quoique la *colère* ne soit pas conforme à la nature, ne faut-il pas la laisser subsister, en vertu des avantages qu'elle a souvent procurés ? Elle élève l'âme, & l'âme : le courage ne fait rien de grand dans les combats, si la *colère* ne l'échauffe, si ses aiguillons ne le éveillent, ne lui inspirent cette audace qui brave les dangers. Conséquemment, quelques philosophes croient que le parti le plus sage est de modérer la *colère* sans l'anéantir, d'en retrancher l'excès, de la réduire à sa juste mesure ; mais d'en conserver le germe, sans lequel l'action languit, & l'âme perd sa force & son ressort.

Je réponds d'abord qu'il est plus facile de fermer la porte au vice, que de le régler ; de ne pas le recevoir, que de s'en rendre maître quand il est une fois entré. Lorsque les vices sont en possession de l'âme, ils deviennent plus puissans qu'elle ; ils ne souffrent ni retranchemens ni diminution. En second lieu, la raison elle-même qui doit tenir les rênes, n'est puissante qu'autant qu'elle est sans passions : quand elle se combine avec elles, & s'en laisse infecter, elle n'est plus en état de contenir des vices qu'elle aurait pu écarter. L'âme une fois ébranlée & hors de son assise, devient l'esclave de la passion qui la meut. Il est des vices dont les commencemens dépendent de nous ; mais qui, après le premier pas, nous entraînent, nous maîtrisent, nous empêchent de revenir en arrière. Le corps humain

une fois abandonné à lui-même, n'est plus maître de sa direction, ne peut ni arrêter ni retarder sa chute; l'irrévocable loi de la pesanteur rend inutiles & la prudence & le repentir: il faut parvenir au terme vers lequel on étoit libre de ne pas tendre. Il en est de même de l'ame: si elle se laisse emporter à la *colère*, à l'amour, aux autres passions, il ne lui est plus possible de réprimer leur impétuosité: Il faut qu'elle soit entraînée; il faut que sa propre pesanteur & la pente naturelle des vices la précipitent au fond de l'abîme.

Le parti le plus sage est donc de repousser les premières atteintes de la *colère*, d'en étouffer les germes, de résister de toute sa force à son impulsion: une fois entraîné, il n'est plus possible de revenir sur ses pas. Comme il n'y a plus de raison, lorsque la passion s'est emparée de l'ame, & s'y est fait des droits de notre propre aveu; elle finit par agir arbitrairement, sans attendre notre consentement.

Je le répète; c'est sur la frontière qu'il faut arrêter l'ennemi: une fois maître des portes, & entré dans la ville, il ne reçoit plus la loi du vaincu. En effet, ne vous figurez pas que l'ame soit d'un côté, & les passions de l'autre; que placée en sentinelle hors de leur tourbillon, elle les observe, les empêche de trop s'avancer; elle se change elle-même en passion: voilà pourquoi elle n'est pas maîtresse de rappeler cette sagesse utile & salutaire qu'elle a une fois trahie, & qu'elle a laissée s'affaiblir. La raison & la passion n'ont pas, comme je le disois, des demeures distinctes & séparées; elles ne sont l'une & l'autre qu'un changement de l'ame en mieux ou en pis. Attaquée, assaillie par les vices, comment la raison se relevera-t-elle, quand elle aura cédé à la *colère*? comment se dégagera-t-elle de ce mélange confus, quand la dose des vices est prédominante?

Mais, direz-vous, il y a des gens qui savent se contenir dans la *colère*: comment s'y prennent-ils? est-ce en ne faisant rien du tout, ou en ne faisant qu'une partie de ce qu'elle leur prescrit? S'ils ne font rien, il est évident que la *colère* n'est pas nécessaire dans l'action, quoique vous ayez recours à elle, comme ayant plus d'énergie que la raison. Enfin, répondez-moi: la *colère* est-elle plus forte ou plus faible que la raison? Si elle est plus forte, comment la raison pourra-t-elle lui faire la loi? c'est ordinairement le plus faible qui obéit: si elle est plus faible, la raison seule suffit pour agir; & n'a pas besoin d'une force inférieure à la sienne.

Mais on voit des gens irrités se contenir, & rester dans leur assiette: comment? C'est lorsque la *colère* commence à se dissiper, & se ralentit d'elle-même, & non pas lorsqu'elle est dans toute sa vigueur: car alors elle est la plus

forte. Ne voit-on pas aussi quelquefois des hommes en *colère* laisser aller leur ennemi sans le blesser, & s'abstenir de lui faire aucun mal? Comment cela? c'est que la *colère* est alors repoussée par une autre passion: c'est que la crainte ou le désir ont fait trouver grâce au coupable. Ce n'est point là une paix dont la raison soit la base; ce n'est qu'une trêve peu sûre & peu durable entre les passions.

Enfin, la *colère* n'a rien d'utile; elle n'est pas un aiguillon pour la bravoure militaire. La vertu n'a pas besoin du secours du vice; elle se suffit à elle-même. Est-il besoin d'élan? elle ne se met pas en *colère*, mais s'élève au-dessus d'elle-même, & accélère ou ralentit son impétuosité, selon que les circonstances le demandent. Les traits décochés des machines dépendent de celui qui les lance, pour la force de leur mouvement.

La *colère*, suivant Aristote, est nécessaire; il est impossible d'exécuter rien de difficile, si elle ne remplit l'ame, & n'échauffe le courage; mais il faut la réduire aux fonctions de soldat, & lui interdire celle de Général. La proposition est fautive: car si elle écoure la raison, si elle s'abandonne à sa conduite, ce n'est plus de la *colère*, dont l'indocilité constitue le caractère: si au contraire, elle se réveille, si elle ne s'arrête point quand elle en reçoit l'ordre, mais s'élance toujours au gré de la passion & de sa férocité, son ministère devient aussi inutile à l'ame, que celui d'un soldat qui ne tiendrait nul compte du signal de la retraite. Ainsi de deux choses l'une: ou elle se laisse maîtriser; & pour lors il faut lui donner un autre nom; ce n'est plus cette passion effrénée & indomptable que nous désignons par la *colère*: ou elle ne se laisse pas gouverner: & alors elle est pernicieuse, & ne doit pas être regardée comme un secours. En un mot, ou elle n'est pas *colère*, ou elle est inutile. En effet, celui qui punit, non pour satisfaire sa vengeance, mais parce que la nécessité l'exige, ne doit pas être mis au rang des gens en *colère*. Un soldat utile est celui qui sait obéir à la raison: les passions sont aussi peu propres à l'exécution, qu'au commandement.

Cela posé, la raison n'appellera jamais à son secours ces mouvements aveugles & fougereux sur lesquels elle n'auroit jamais d'empire, qu'elle ne pourroit jamais repriquer qu'en leur opposant des passions d'égale force, comme la crainte à la *colère*, la *colère* à la paresse, & le désir à la crainte.

La vertu seroit bien malheureuse, si la raison avoit jamais besoin du secours des vices. Il n'y a plus de calme durable à espérer; on est exposé à des commotions & à des rempêtes continuelles; quand on n'établit sa sûreté que sur les vices; quand on ne peut être courageux, si l'on n'est en *colère*; laborieux, si l'on ne forme des desirs,

tranquille, si l'on a peur. Il faut consentir à vivre sous la tyrannie, quand on s'est rendu l'esclave de quelque passion. Ne tougnez-vous pas de rabaisser la vertu, jusqu'à la mettre sous la protection des vices.

Ajoutez encore que la raison n'a plus de pouvoir quand elle dépend des passions : pour lors elle s'assimile entièrement à elles. Si les passions sont aveugles sans la raison ; la raison n'a point de force sans les passions : où est la différence ? Leur condition est la même, puisqu'elles ne peuvent exister l'une sans l'autre : or, comment souffrir qu'on égale les passions à la raison ? La *colère* dit-on, est utile si elle est modérée : je le nie ; il faudrait pour cela qu'elle fût utile par sa nature : si au contraire elle secoue le joug de la raison ; en la modérant on ne parviendra jamais qu'à la rendre moins nuisible : une passion modérée n'est qu'un mal modéré.

On prétend que la *colère* est nécessaire dans les combats. Nulle part elle n'est moins nécessaire : c'est sur-tout à la guerre, que l'impétuosité doit être non pas fongueuse, mais réglée & soumise à des loix. Quelle cause a produit la défaite de tant de barbares si supérieurs à nous par les forces du corps & par la patience à supporter les travaux ? c'est la *colère*, qui se détruit elle-même. L'adresse confisque les gladiateurs ; la *colère* les expose aux coups d'ailleurs, qu'est-il besoin de *colère*, quand la raison peut produire les mêmes effets ?

Croyez-vous qu'un chasseur soit en *colère* contre le gibier ? cependant il attend de pied ferme les bêtes féroces, ou il les poursuit dans leur fuite ; c'est la raison seule qui le guide, sans le secours de la *colère*. Pourquoi tant de milliers de cimbres & de teutons, qui couvroient les sommets des Alpes, ont-ils été exterminés au point que la renommée seule, au défaut de courriers, porta dans leur pays la nouvelle de leur défaite ? ce fut parce que la *colère* leur tenoit lieu de bravoure. Cette passion quelquefois renverse & terrasse tout sur son passage ; mais plus souvent elle tourne tous ses efforts contre elle-même. Quelle nation plus courageuse que les germains ? quel peuple plus furieux dans l'attaque, & plus amoureux des armes au milieu desquels ils naissent & sont élevés ? où trouver des corps plus endurcis à la fatigue ? la plupart d'entr'eux n'ont point de vêtements pour se couvrir, ni d'abri contre les intempéries continuelles d'un climat rigoureux : cependant les gaulois, les espagnols, les soldats effeminés de l'Asie & de la Syrie les taillent en pièces, avant même que les légions se soient montrées. La cause unique de leur défaite est la *colère* qui les transpote. A ces corps si robustes, à ces ames qui ne connoissent ni les délices, ni le luxe, ni les richesses, donnez du sang-froid & de la discipline, alors nous serons forcés (pour ne rien dire de plus) de recourir aux mœurs de l'ancienne Rome.

Comment Fabius vint-il à bout de relever les forces abattues de notre empire ? ce fut en disant, en temporisant, en traînant la guerre en longueur ; moyens incompatibles avec la *colère*. C'en étoit fait de l'état qui touchoit alors à sa ruine, si Fabius eût pris conseil de cette passion. Il se pénétra vivement de la situation de la république ; il en calcula les forces : il vit qu'elle ne pouvoit rien perdre sans se ruiner totalement ; il imposa silence à la vengeance & au ressentiment attentif à guetter un moment favorable, il commença par vaincre sa *colère*, avant de vaincre Annibal.

Et Scipion ? ne laissa-t-il pas & Annibal & l'armée carthaginoise & tous les autres objets de sa *colère*, pour transporter la guerre en Afrique ? sa lenteur ne l'exposa-t-elle pas même à des reproches de mollesse, de lâcheté de la part des mal-intentionnés ? Et l'autre Scipion ? combien de tems ne passa-t-il pas autour de Numance à dévorer son ressentiment particulier & celui de Rome, contre cette ville plus longue à réduire que Carthage ? Le blocus & les lignes de circonvallation forcèrent enfin l'ennemi à tourner les armes contre lui-même.

La *colère* n'est donc pas utile, même à la guerre & dans les combats : elle est toujours accompagnée de la témérité ; le désir de jeter les autres dans le péril, l'empêche de s'en garantir elle-même. Le courage le plus sûr est celui qui regarde long-tems autour de soi, qui se met à couvert, qui ne s'avance que lentement & de dessein prémédité.

Quoi ! direz-vous, l'homme de bien ne se mettra pas en *colère* s'il voit tuer son père, ou enlever sa mère ? Non : il vengera l'un, il défendra l'autre. Craignez-vous donc que la tendresse filiale fût un aiguillon trop foible, si la *colère* ne s'y joignoit ? Sur ce pied, vous direz aussi : Quoi ! l'homme de bien, s'il voit couper en morceaux son père ou son fils, ne pleurera-t-il pas, ne tombera-t-il pas en défaillance, comme nous voyons les femmes y tomber au moindre soupçon du plus léger péril ? L'homme de bien fait son devoir sans trouble & sans émotion : s'il se conduit en homme de bien, il se conduira toujours en homme. On veut tuer mon père ? je le défendrai : on l'a tué ? je le vengerai, parce que je le dois, & non parce que je souffre de sa perte.

Par ces objections, vous cherchez à prévenir les esprits contre les préceptes d'une morale sévère ; vous laissez-là le juge pour capter la bienveillance de l'auditoire : comme tout le monde témoigne de la *colère* dans de pareils accidens arrivés à sa famille, vous ne doutez pas que tous les hommes ne jugent qu'on doit faire comme eux. En effet, on regarde ordinairement comme justes les passions qu'on reconnoît en soi. Les gens de bien, il est vrai, se mettent en *colère* pour les outrages faits à leurs proches ; mais

ils en font autant si l'on ne leur apporte pas à tems de l'eau chaude, si l'on casse un verre, si l'on éclabouffe leur brodequin. Ce n'est plus alors la tendresse filiale, mais la foiblesse humaine qui excite cette *colère*; ils font comme les enfans qui pleurent plus pour la perte de leurs noix, que pour celle de leurs parens. S'emporter pour ses proches, n'est pas de la pitié, mais de la foiblesse. Ce qui est vraiment beau & digne de l'homme, c'est de se rendre le défenseur de ses parens, de ses enfans, de ses amis, de ses concitoyens, uniquement pour remplir son devoir, de plein gré, avec jugement, avec prudence, & non par l'impulsion d'un emportement frénétique. Il n'y a pas de passion plus avide de vengeance que la *colère*; & par-là même, il n'y en a pas de moins propre à se venger, vu son impétuosité & son trouble: en général, toutes les passions se font obstacle par l'excès de leur emportement.

La *colère* n'est donc bonne à rien, ni pendant la paix, ni pendant la guerre: elle rend la paix semblable à la guerre; & pendant la guerre, elle oublie que la fortune est incertaine, & fautive d'avoir été maîtresse d'elle-même, tombe au pouvoir des autres. D'ailleurs, il ne faut pas adopter des vices, parce qu'ils ont quelquefois produit de bons effets: la fièvre a quelquefois guéri des maladies; mais ce n'est pas une raison pour ne pas préférer de ne l'avoir jamais: c'est le plus triste des remèdes, que de devoir la santé à la maladie. De même, quand la *colère* aurait quelquefois procuré des avantages imprévus, ainsi que peuvent le faire le poison, les chûtes, les naufrages, il ne faut pas la regarder comme salutaire, puisque les choses les plus dangereuses peuvent l'être quelquefois.

De plus, un bien est d'autant meilleur & plus désirable, qu'il est plus grand. Si la justice est un bien, on ne dira pas qu'elle vaudra mieux, en lui retranchant quelque chose: si le courage est un bien, personne ne souhaitera qu'on lui en ôte une partie. De même la *colère* devrait être d'autant meilleure, qu'elle est plus forte: car comment refuser l'augmentation d'un bien? or, l'accroissement de la *colère* est un mal; c'est donc un mal qu'elle existe: l'augmentation d'un bien ne peut en faire un mal.

— La *colère*, dit-on, est utile, parce qu'elle rend les guerriers plus braves: sur ce pied, l'ivresse est aussi très-utile, vu qu'elle inspire de la pénétrance & de l'audace; beaucoup de gens se font bien trouvés de l'intemperance avant le combat. Vous pouvez dire pareillement que la phrénésie & la folie sont nécessaires pour fortifier le corps, vu que souvent le délire rend l'homme plus vigoureux. Allons plus loin encore: la peur par un effet contraire, n'a-t-elle pas fait naître la hardiesse? la crainte de la mort n'excite-t-elle pas les plus lâches

au combat? mais la *colère*, comme l'ivresse, la crainte & les autres passions, sont des aiguillons bien faibles & bien honteux; elles n'animent point la vertu qui n'a nul besoin de l'appui des vices: elles ne font que relever un peu une ame abattue & languissante. Celui que la *colère* rend plus courageux, ne le seroit plus sans elle. Ainsi, elle n'aide pas le courage, mais elle en tient lieu. En un mot, si la *colère* étoit un bien, on la trouveroit dans les hommes les plus parfaits: au contraire, les enfans, les vieillards, les malades sont les plus *colères*; & en général l'homme chagrin est le partage de la foiblesse.

Mais il est impossible, dit Théophraste, que l'homme de bien ne se mette pas en *colère* contre les méchans. Ainsi l'on devoit être d'autant plus *colère*, qu'on sera plus vertueux: cependant nous voyons au contraire que l'homme vertueux est le plus calme, le plus dégagé de passions; il ne hait personne: eh! pourquoi haïroit-il ceux qui font mal? c'est l'erreur qui les entraîne dans le vice: c'est manquer de prudence que de haïr ceux qui sont dans l'erreur; autrement on se haïroit soi-même, lorsqu'on viendrait à songer combien de fois on s'est écarté des règles, combien de ses propres actions ont besoin d'indulgence: on finiroit alors par se mettre en *colère* contre soi-même; un juge équitable n'a pas deux balancés, une pour lui, & l'autre pour les autres.

Je le répète: il n'y a personne qui puisse totalement s'absoudre; si l'on se dir irrécusable, c'est relativement aux témoins, & non à la propre conscience. N'est-il pas plus humain de montrer des sentimens doux & paternels à ceux qui pèchent, & de les ramener, au lieu de les poursuivre? Il vaut mieux remettre dans sa route un homme qui s'égare, que de le chasser avec brutalité. Il faut donc corriger celui qui pèche, soit par des remontrances, soit par la force, soit avec douceur, soit avec sévérité; il faut le rendre plus utile pour lui-même & pour les autres, je ne dis pas sans châtiment, mais sans passion. Un médecin se met il en *colère* contre son malade?

Mais, dit-on, ils sont incorrigibles; ils n'ont pas de vices médiocres; ils ne laissent aucune espérance: eh bien! retranchez-les de la société, puisqu'ils ne seroient que la pervertir; qu'ils cessent d'être méchans de la seule manière dont ils le puissent; mais cela doit se faire sans haine. Pourquoi haïrois-je un homme à qui je rends service, en l'attachant à lui-même? haït-on ses membres quand on les fait couper? ce n'est point de la *colère*; c'est une dure extrémité. On assomme les chiens enragés; on tue les bœufs farouches & indomptables; on égorgé les brebis malades, de peur qu'elles n'infectent le troupeau; on étouffe les monstres.

Ce n'est pas la *colère*, mais la raison, qui nous prescrit de retrancher de la société un membre dangereux.

dangereux. Rien ne convient moins que la *colère* à l'homme qui punit, puisque la punition n'est utile qu'autant qu'elle est décernée avec jugement : de là ce mot de Socrate à son esclave : *Je te battois, si je n'étois en colère*. Il remit à un tems plus calme la correction de son esclave, & pour lors il se la fit à lui-même. Qui pourra se flatter de modérer les passions, tandis que Socrate lui-même n'a pas osé se fier à sa *colère* ! Ainsi, pour punir les délits & les crimes, il ne faut pas un juge irrité : la *colère* étant elle-même un vice, il ne convient pas qu'un homme vicieux se mêle de corriger les vices.

Quoi ! direz-vous, je ne me mettrai pas en *colère* contre un volur ! je ne m'emporterai pas contre un empoisonneur ! Non, je ne me mets pas en *colère* quand je me fais tirer du fagz ; les châtimens ne font mes yeux que des remèdes : vos égaremens ne font encore que commencer ; vos chûtes ne font pas graves, mais fréquentes ; j'élèverai d'abord avec vous des réprimandes particulières, ensuite des reproches publics. Mais votre mal est trop invétéré, pour pouvoir être guéri par des discours : l'ignominie vous contiendra. Il vous faut un châtimen plus fort & plus sensible ; vous serez exilé dans des lieux inconnus. Votre méchanceté endurcie demande des remèdes plus forts : on emploiera contre vous les chaînes & la prison. Mais votre ame est incurable, votre vie n'est qu'un tissu de crimes ; ce ne sont plus des motifs (& l'on n'en manque jamais) qui vous déterminent à pécher ; votre unique motif pour faire le mal, est le plaisir de le faire ; vous avez bu jusqu'à la lie la coupe de la méchanceté, & la corruption s'est tellement enracinée en vous, qu'elle n'en peut plus sortir sans vous. Il y a long-tems, malheureux, que vous cherchez à périr. Eh ! bien, je vous rendrai ce service ; je vous déferai de la folie qui vous tourmente ; après avoir fait le malheur des autres & le vôtre, vous obtiendrez de moi la mort devenue le seul bien qui dans le moment même où je me rends service ? Tuer un malheureux est quelquefois la plus grande marque de pitié qu'on puisse lui donner.

Si conformedans l'art de guérir, j'entrois dans un hôpital ou dans l'infirmerie d'un riche, je ne prescrirois pas le même remède pour toutes les différentes maladies. Je suis le médecin général de l'état ; je vois dans un nombre infini d'ames que j'ai à traiter des vices de différentes espèces ; je cherche des remèdes conveables à chaque maladie : l'un s'era guéri par la honte, l'autre, par le bannissement ; celui-ci par la douleur, celui-là par l'indigence ; cet autre enfin par le fer. Lors donc qu'il faudra prendre la robe de juge, & assembler le peuple au son de la trompette, je m'avancerai vers le tribunal, non avec un air furieux & irrité, mais tranquille comme la loi ; je prononcerai la for-

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

mule solennelle plutôt avec douceur & gravité, qu'avec le ton de la *colère*, je ferai conduire le criminel au supplice sans fureur, mais avec sévérité ; & quand je ferai trancher la tête à un coupable, coudre dans un sac un parricide, suspendre un soldat, monter sur la roche tarpeenne un traître ou un ennemi public, je ne témoignerais point d'emportement ; j'aurai l'air & les sentimens d'un homme qui érase un serpent ou un animal venimeux.

Il faut, dit-on, de la *colère* pour punir ! Et quoi ? la loi se met-elle en *colère* contre des hommes qu'elle ne connoît pas, qu'elle n'a pas vus, qu'elle suppose ne devoir jamais exister. Il faut prendre les mêmes sentimens, & comme elle, ne point s'emporter, mais décerner des peines : en effet, si l'homme de bien doit montrer de la *colère* contre les crimes, il doit aussi montrer de la jalousie pour les succès des méchans. Quoi de plus fait pour indigner, que de voir prospérer, & abuser des taveurs de la fortune, des hommes pour qui on ne pourroit trouver d'avertissemens assez accablans ! L'homme de bien voit leur prospérité sans envie, comme il voit leurs crimes sans *colère*. Un bon juge condamne & ne hait pas.

Quoi donc ! le sage ne sera-t-il pas touché à la vue d'une de ces scènes tragiques ? n'éprouvera-t-il pas quelque émotion extraordinaire ? Je l'avoue ; il sentira quelque mouvement foible & léger : car, comme dit Zénon, « il reste dans l'ame du sage une cicatrice, lorsque la plaie est guérie ». Il éprouvera donc quelque soupçon, quelque ombre de passions ; mais il n'aura pas de passions véritables. Aristote dit « qu'il y a des passions qui tiennent lieu d'armes, pourvu qu'on sache les employer ». Cela seroit vrai, si, comme les armes militaires, on pouvoit les prendre ou les quitter à volonté. Ces armes qu'Aristote donne à la vertu, combattent d'elles-mêmes, sans attendre un bras qui les mette en jeu ; elles n'appartiennent pas à l'ame, c'est l'ame qui leur appartient.

Nous n'avons pas besoin d'autre armure ; la nature nous en a donné une assez forte en nous donnant la raison : c'est une arme solide, durable, maniable, sûre, & qui ne se tourne jamais contre celui qui la porte. La raison est utile non-seulement pour le conseil, mais encore pour l'exécution : cependant vous voulez qu'elle emprunte le secours de la *colère*, c'est-à-dire, de la passion la plus incertaine, la plus fantasque, la plus irrégulière ; elle qui est la stabilité, la constance, la régularité même.

Ajoutons que même dans la pratique, pour laquelle seule on veut exiger le secours de la *colère*, la raison abandonnée à elle-même, a plus de force ; lorsqu'elle a jugé qu'elle devoit faire une chose, elle y persévère. Pour changer, il faudroit qu'elle trouvât mieux qu'elle-même, ce

Tome II,

II

qui est impossible : voilà pourquoi elle s'en tient à ce qu'elle a une fois décidé. La *colère* est souvent déarmée par la compassion ; sa force n'a pas de consistance, ce n'est qu'une vaine enflure ; ses accès sont terribles : semblable à ces vents de terre enflantés par les émanations des fleuves & des marais, qui ont de la violence, mais point de tenue ; elle débute avec impétuosité, & sa propre fatigue l'émancipe bientôt : elle n'avait que des idées de sang & de carnage, elle ne songeait qu'à imaginer des supplices d'une nouvelle espèce ; mais lorsqu'il faut punir, on la voit amortie.

La passion se dissipe en un moment, au lieu que la raison se soutient. Au reste, quand même la *colère* aurait de la persévérance, si le nombre des coupables est considérable, elle verse le sang de deux ou trois, & cesse ensuite de frapper ; ses premiers coups sont terribles, de même que le poison de la vipère est mortel quand elle sort de son trou, & n'est plus malfaisant quand ses dents sont épuisées par de fréquentes morsures. Elle ne proportionne donc pas les peines aux délits ; souvent le moins coupable se trouve le plus puni, pour avoir été exposé au premier accès de la *colère*. En général, cette passion est inégale ; tantôt elle passe les bornes, tantôt elle s'arrête en dedans ; elle se complait dans ses excès ; elle ne juge que d'après son caprice ; elle ne veut pas écouter ; elle ne souffre point qu'on se justifie ; elle persiste dans ses préconceptions, & ne se dessaisit point de ses préjugés. Au contraire, la raison écoute les deux parties ; elle accorde du temps ; elle se prescrit à elle-même de plus en plus les informations pour discuter la vérité : la *colère* est pressive. La raison n'a d'autre règle de ses jugemens, que la vérité : la *colère* n'a d'autre règle de la vérité, que ses jugemens. La raison ne considère que l'objet même dont il s'agit : la *colère* est préoccupée de mille circonstances vaines & étrangères ; un air trop assuré, une voix trop ferme, des discours trop libres, un habillement trop recherché, des sollicitations trop puissantes, la faveur populaire, sont autant d'outrages à ses yeux : souvent elle condamne l'accusé par haine pour le protecteur ; lors même que la vérité la frappe, elle chérit & soutient son erreur ; elle ne veut pas être convaincue, & trouve plus beau de persister dans ses torts, que de s'en repentir.

Nous avons vu de notre tems C. Pison, homme irréprochable à bien des égards, mais esprit faux, qui prenoit l'obstination pour de la fermeté. Dans un accès de *colère*, il fit conduire au supplice un soldat, pour être revenu du fourrage sans son camarade, comme coupable de la mort de celui qu'il ne pouvoit représenter ; il lui refusa même le tems qu'il demandoit pour en faire la recherche : le condamné fut donc conduit hors du retranchement, & déjà il présentait la gorge, lorsque tout-à-coup parut le compagnon qu'on

crovoit tué. Alors le centurion chargé de présider au supplice, ordonne à l'exécuteur de remettre son épée dans le fourreau, & remène le condamné à Pison, voulant rendre au général son innocence, comme la fortune l'avait rendue au soldat. Les deux camarades sont reconduits, en s'embrassant l'un l'autre, au milieu des acclamations de tout le camp qui les accompagne. Pison monte en fureur sur son tribunal, & fait mener au supplice & le soldat qui n'avait pas tué son camarade, & le camarade qui n'avait pas été tué. Est-il rien de plus affreux ! parce qu'il découvre l'innocence d'un homme, il en fait périr deux : il en ajoute même un troisième ; il porta peine de mort contre le centurion qui lui avait ramené le condamné. On les conduisit tous trois dans le même lieu, pour expier par leur mort l'innocence de l'un d'entre eux. Que la *colère* est ingénieuse à trouver des motifs ! Tu mourras, dit-il, toi, parce que tu as été condamné ; toi, parce que tu as été cause de la condamnation de ton camarade ; & toi, parce que tu n'as pas exécuté les ordres de ton général. De cette manière il trouva le moyen de faire trois coupables, parce qu'il n'en trouvoit pas un.

Je le répète, le grand vice de la *colère* est de ne pas connoître de frein : elle s'emporte contre la vérité même, quand elle se montre contre son gré ; ce n'est que par des cris, du tumulte, des convulsions, des injures & des outrages, qu'elle poursuit sa vengeance. La raison n'agit pas ainsi : si la nécessité l'ordonne, elle détruit paisiblement & en silence des maisons entières, elle étend des familles contagieuses pour l'état avec les femmes & les enfans, elle renverse & rase les édifices même, elle anéantit des noms ennemis de la liberté ; elle fait tout cela sans grincer des dents, sans secouer la tête, sans blesser la dignité du juge, dont le visage ne doit jamais être plus calme & plus composé, que lorsqu'il prononce une sentence importante.

Qu'est-il besoin, dit Hieronime, quand vous voulez frapper quelqu'un, de commencer par vous mordre les lèvres ? Qu'est-il dit, s'il eût vu un proconsul se précipiter de son tribunal, arracher au liéteur ses faisceaux, se déchirer les vêtemens, parce qu'on ne déchiroit pas assez vite ceux du condamné. Qu'est-il besoin de renverser la table, de casser les coupes, de donner de la tête contre les colonnes, de s'arracher les cheveux, de se frapper les cuisses & la poitrine ? quelle passion, qu'une *colère* qui revient contre elle-même, parce qu'elle ne peut s'élever sur les autres aussi promptement qu'elle le voudroit ? Aussi l'homme en fureur est retenu par les assistants ; on le prie de s'épargner lui-même.

Ce sont-là des transports dont est incapable l'homme dépourvu de *colère* ; il inflige à chacun

la peine qu'il mérite ; il renvoie souvent le coupable même surpris en flagrant délit , quand son repentir fait espérer qu'il le corrigera ; quand il voit que la méchanceté ne vient , pour ainsi dire , que de la surface de l'ame , & n'y a point jeté de profondes racines : il accorde l'impunité , lorsqu'elle ne doit nuire ni à celui qui la reçoit ni à celui qui la donne. Quelquefois il punit de plus grands crimes avec moins de sévérité , que des fautes plus légères , ou ceux-là ont été commis par foiblesse plutôt que par corruption , tandis que celle-ci cachent une dépravation profonde & invétérée. Le même délit ne sera pas châtié de la même manière , s'il est dans l'un l'effet de l'inadvertance , & dans l'autre la suite du projet de mal faire. Il saura que toutes les punitions sont employées , ou pour corriger les méchants ou pour les faire disparaître de la société ; dans l'un & l'autre cas il ne songera pas au passé , mais à l'avenir. En effet , comme dit Platon , « le sage ne punit pas parce qu'on a péché , mais pour qu'on ne pèche pas ». On ne sauroit rappeler le passé ; l'on peut prévenir le futur. Ceux qu'il voudra faire servir d'exemple , il les immolera publiquement , non seulement pour qu'ils périssent , mais pour que leur mort épouvante les autres.

Quand on a de pareils intérêts à peser , des calculs aussi importants à faire , vous voyez combien on doit être exempt de passions , afin d'user avec équité du droit terrible de vie & de mort. Il ne faut pas mettre le glaive entre les mains d'un furieux.

Ne croyez pas non plus que la *colère* contribue à la grandeur d'ame : ce n'est pas là de la grandeur , c'est de la bouffissure ; c'est l'enflure d'un hydropique que vous ne confondrez pas avec de l'embonpoint. Tous ces hommes que la frénésie élève au dessus de la manière ordinaire de penser , paroissent remplis d'idées grandes & sublimes , mais elles n'ont pas de solidité : une maison touche à sa ruine , quand elle pèche par les fondemens. La *colère* n'a point de consistance ; point de base ferme & durable ; ce n'est que de l'air & du vent ; elle diffère de la grandeur d'ame , comme l'audace du courage , l'insolence de la confiance , la dureté de l'austérité , la cruauté de la sévérité. Je le répète , il y a bien de la différence entre la grandeur d'ame & l'orgueil. La *colère* n'a point de vues nobles & vastes : au contraire , les plaintes continuelles paroissent la preuve d'une ame faible , malheureusement née , & qui sent sa foiblesse ; les corps infirmes & ulcérés sont blessés du moindre tact ; aussi la *colère* n'est qu'un vice de femmes & d'enfans , mais les hommes mêmes en sont susceptibles. C'est que les hommes ont souvent le caractère des femmes & des enfans. Souvent les gens en *colère* , trompés par de fausses idées de grandeur , profèrent des mots qui ont une apparence de sublimité , tels que cette maxime farouche & abominable ,

« qu'on me haïsse pourvu qu'on me craigne ». Une telle pensée n'a pu être enfantée que dans le siècle de Sylla. Je ne fais pourtant pas le quel de ces deux souhaits étoit le plus dangereux pour un tyran , d'être haï ou d'être craint. Qu'on me haïsse ! c'est à-dire que je devienne un objet d'exécration , qu'on m'environne de pièges , qu'on m'accable de trahisons. Mais qu'ajoute-t-il ? grands dieux ! peut-on trouver un pareil remède à la haine ! Qu'on me haïsse eh bien ! est-ce pourvu qu'on m'obéisse ? non. Pourvu qu'on m'approuve ? non plus. Quoi donc ? pourvu qu'on me craigne. A ce prix je ne voudrois pas même être aimé.

Vous regardez peut-être ce mot comme l'effet d'un grand courage ; vous vous trompez : ce n'est pas-là de la grandeur , c'est de la féroacité. N'en croyez pas les discours des gens en *colère* : ils font beaucoup de bruit , beaucoup de menaces , tandis qu'intérieurement ils tremblent. Ne croyez pas non plus ce que dit l'éloquent Tite-Live : « c'étoit une ame plutôt grande que vertueuse ». Ces deux qualités sont inséparables. Il faut ou être vertueux , ou renoncer à être grand : je parle de cette grandeur inébranlable qui a sa base dans l'ame même , dont la fondation est aussi solide que le faire ; de cette grandeur , en un mot , qui ne peut être le partage du méchant. Le méchant peut être redoutable , bruyant , dangereux , mais il n'aura jamais la vraie grandeur , celle qui a pour appui la force & la vertu. Néanmoins il est des gens dont les discours , les efforts , l'extérieur , auront l'apparence de la grandeur ; ils diront des mots que vous trouverez sublimes , comme celui de C. César qui , irrité de ce que le tonnerre troubloit les pantomimes qu'il imitoit encore mieux qu'il ne les regardoit , & de ce que la foudre trop mal dirigée effrayoit les compagnons de ses debauches , osa dénier Jupiter , & même sans lui demander quartier , en lui criant ce vers d'Homère :

Tue moi , ou je te tue.

Quelle démenée ! il croyoit ou que Jupiter ne pouvoit lui faire du mal , ou qu'il en pouvoit faire à Jupiter. Pour moi , je pense que ce mot du tyran ne contribua pas peu à exciter contre lui les bras des conjurés : il eût été trop lâche d'obéir à un homme qui n'obéissoit pas même à Jupiter.

La *colère* n'est donc jamais ni grandeur ni noblesse , lors même qu'elle est à son dernier excès ; lorsqu'elle brave également les hommes & les dieux ; ou bien si l'on croit que la *colère* élève l'ame , il faut croire que le luxe en fait autant ; il veut se reposer sur l'ivoire , se vêtir de pourpre , se couvrir d'or , faire avancer la terre jusqu'au milieu des flots , resserrer la mer dans son lit , accélérer le cours des fleuves , suspendre des forêts dans les airs. Il faudra croire que l'avarice inspire de la grandeur d'ame , vu qu'elle se cou-

che sur des monceaux d'or & d'argent, que ses terres sont des provinces, que ses fermes sont plus étendues que les gouvernemens des anciens consuls. Il faut-à croire que la débauche inspire de la grandeur d'âme, puisqu'elle traverse les mers, elle mutile des troupes d'esclaves, elle détermine la femme à braver le glaive de son mari & la mort la plus honteuse. Il faudra croire que l'ambition inspire de la grandeur d'âme, attendu qu'elle ne se contente pas des magistratures annuelles; elle voudroit, s'il étoit possible, que son nom seul occupât tous les fastes, & que ses titres remplissent la terre entière. Qu'importe l'espace qu'occupent ces passions, elles sont en elles-mêmes étroites, basses & misérables. Il n'y a de sublime & d'élevé, que la vertu: point de vraie grandeur sans la tranquillité de l'âme.

Rien de plus facile que de courir sur la pente des vices. Maintenant il faut entrer dans des discussions plus subtiles, je me propose d'examiner si la *colère* commence par la réflexion, ou par l'instinct; c'est-à-dire, si c'est un mouvement volontaire, ou si elle ressemble à la plupart de nos affections intérieures, qui naissent à notre insu. Il est nécessaire de descendre dans ces détails pour pouvoir de là remonter à des considérations plus relevées. Ainsi dans la formation du corps humain la nature commence par les os, les nerfs & les articulations, qui sont la base du tout & les principes de la vie, quoique les moins agréables à la vue; de là elle passe aux parties d'où résulte la grace & la beauté, enfin le teint, ce brillant coloris qui charme tous les regards, n'est répandu sur le corps qu'après que toutes ces parties sont complétées.

Que la *colère* soit excitée par l'apparence d'une injure, cela est incontestable; mais suit-elle aveuglément cette impulsion? s'élance-t-elle sans la participation de l'intelligence, ou ne s'empporte-t-elle, que de son aveu? c'est la question que je vais examiner. Nous pensons que la *colère* n'ose rien par elle-même, mais qu'elle attend le consentement de l'âme. Pour avoir la perception d'une injure reçue, pour en désirer la vengeance, pour lier ces deux choses, qu'on ne devoit pas nous offenser & que nous devons nous venger, il faut plus qu'un instinct indépendant de la volonté. L'instinct est simple; la *colère* est composée & renferme plusieurs élémens. On sent, on s'indigne, on condamne, on se venge: tant d'opérations ne peuvent se faire, si l'âme ne consent aux diverses impressions qu'elle éprouve.

A quoi, direz-vous, tend cette question? C'est à nous faire connoître à fond la nature de la *colère*. Si elle naît malgré nous, jamais la raison ne s'en rendra maîtresse, vu que tous nos mouvemens involontaires sont invincibles, inévitables; tels sont le frissonnement occasionné par l'aspersion de l'eau froide; la répugnance causée par le contact de certains corps; le hâlement des che-

veux en apprenant une mauvaise nouvelle; la rougeur du visage en entendant des discours mal-honnêtes, & le vertige en regardant un précipice à ses pieds. Comme tous ces mouvemens sont involontaires, la raison ne peut les prévenir. Au contraire, les préceptes peuvent triompher de la *colère*, elle dépend de la volonté; elle n'est pas de ces vices inhérens à la condition humaine, dont par-là le sage lui-même est susceptible, & parmi lesquels on peut compter cette première émotion de l'âme qu'excite en nous l'opinion qu'on a reçu une injure: affection involontaire qui nous surprend même au milieu de la représentation d'un drame, ou dans la lecture de l'histoire. Souvent nous éprouvons de la *colère* contre un Clodius qui fait bannir Cicéron, & contre Antoine qui le fait égorger. Qui est-ce qui ne s'indigne pas contre les guerres de Marius & les proscriptions de Sylla? qui n'éprouve p.-int de la haine contre Théodore, Achilles, & cet enfant même qui commit un crime au-dessus de son âge?

Le chant même quelquefois, & des modulations rapides suffisent pour nous animer; nos âmes sont émues par le son martial des trompettes, par la vue d'un tableau horrible, & par le triste appareil des supplices les plus mérités. De là cette sensibilité naturelle qui nous porte à rire quand on rit en notre présence, à nous affiger avec ceux qui pleurent, à nous passionner pour des combats mêmes qui nous font étrangers. Mais ce n'est pas de la *colère*, comme ce n'est pas de la tristesse qui nous fait froncer le sourcil, à la vue de la représentation d'un naufrage; comme ce n'est pas la crainte qui glace l'âme du lecteur, quand Annibal, après la bataille de Cannes, vint camper sous les murs de Rome. Tous ces mouvemens involontaires ne sont que les préludes des passions, & non des passions réelles. Ainsi les oreilles du guerrier, au milieu même de la paix, sont réveillées par les accens de la trompette; ainsi le cliquetis des armes excite l'ardeur des chevaux de bataille. On dit qu'Alexandre portoit la main sur son épée quand il entendoit chanter le musicien Xénophantes.

Aucune de ces impulsions fortuites ne mérite le nom de *passion*: l'âme n'est, pour ainsi dire, que passive & non active dans ces mouvemens. La passion consiste donc non pas à être ému par la perception des objets, mais à s'y abandonner, à continuer en soi-même ce mouvement fortuit. Si l'on regarde les larmes, la pâleur, l'irritation causée par quelque humeur impure, des soupirs profonds, des yeux ardens, & d'autres affections semblables, comme des marques de passions, comme des signes de l'état habituel de l'âme, on se trompe; on ne voit pas que ce ne sont-là que des mouvemens purement mécaniques. Aussi très-souvent le guerrier le plus courageux pâlit en prenant les armes; le soldat le plus intrépide sent trembler ses genoux au signal du combat;

le plus grand général éprouve des battemens de cœur avant que les armées s'entrechoquent ; & l'orateur le plus éloquent frissonne de peur, quand il se prépare à parler.

La *colère* ne doit pas seulement être émue, il faut qu'elle s'emporte, c'est une passion impétueuse ; or, point d'impétuosité sans l'assentiment de l'âme. Il ne peut être question de vengeance & de punition à l'insu du raisonnement. Un homme s'est cru lésé, il a voulu se venger, il en a été détourné par quelque motif, il s'est apaisé sur-le-champ : ce n'est pas là ce que j'appelle de la *colère* ; c'est une émotion de l'âme soumise à la raison. La *colère* franchit les bornes de la raison & l'entraîne avec elle ; ainsi cette première agitation de l'âme, causée par la perception d'une injure, n'est pas plus de la *colère*, que ne l'est la perception même de l'injure. La *colère* consiste dans l'emportement qui succède à cette première émotion, & qui n'est plus simplement la perception de l'injure, mais l'assentiment de l'âme à cette perception. La *colère* est une émotion violente de l'âme qui, volontairement & par choix, se porte à la vengeance. Dourez-vous que l'emportement convienne à la *colère* comme la fuite à la peur ? voyez donc si vous croyez qu'il soit possible, sans l'assentiment de l'âme, de s'élaner contre un objet, ou de se garantir de ses atteintes,

Mais, pour vous faire sentir comment les passions naissent, croissent & s'exaltent, sachez qu'elles ont trois périodes différens. Le premier est un mouvement involontaire ; ce n'est qu'une sorte de préparation, une espèce de menace de la passion. Le second est un mouvement volontaire, mais non rebelle à la raison ; il se borne à dire : il faut que je me venge, puisqu'on m'a offensé : il faut que tel homme soit puni, puisqu'il a commis un crime. Le troisième ne connoît plus de frein ; ce n'est plus parce que la vengeance est nécessaire qu'on veut se venger, c'est qu'on a foulé la raison aux pieds. La raison ne peut vaincre la première émotion, elle ne peut, comme nous l'avons dit, empêcher certains mouvemens machinaux du corps, comme de bailler quand on y est excité par le babillement des autres, ou de fermer les yeux quand une main étrangère s'y présente brusquement. La raison, dis-je, ne peut rien sur ces affections momentanées : l'habitude & la réflexion parviennent tout au plus à les diminuer. Le second mouvement, produit par la réflexion, peut être détruit par elle. . .

On demande encore si des monstres tels qu'un Apollodore ou un Phalaris, qui exercent leur fureur contre tout le genre humain, qui aiment à voir couler le sang, sont en *colère*, quand ils font mourir des gens dont ils n'ont reçu aucune injure, dont ils ne croient pas même en avoir reçu ; ce n'est pas, continue-t-on, de la *colère*,

c'est de la férocité : la *colère* nait pour se venger d'une injure ; la férocité consentirait à en recevoir pour avoir le plaisir de nuire : les coups & les blessures ne sont pas pour elle un moyen de vengeance, mais un objet de volupté.

Réfléchissez-y bien, & vous verrez que cette barbarie est la suite de la *colère*. Quand la *colère*, à force de s'exercer & de se satisfaire, est parvenue à oublier la clémence & à rompre tous les liens de l'humanité, elle dégénère en cruauté : alors on rit, en se réjouit, on nage dans la joie, on est bien éloigné de l'air de la *colère*, parce que la cruauté se trouve à l'aise.

Annibal, voyant un fossé rempli de sang humain, s'écria : le beau spectacle ! Il l'eût trouvé bien plus beau, si c'eût été ou un fleuve ou un lac. Est-il surprenant qu'un pareil spectacle ait des charmes pour toi, monstre né dans le sang, & familiarisé dès l'enfance avec le carnage ? La fortune seconda ta cruauté pendant vingt ans, & te repaîtra par-tout tes yeux de ce charmant spectacle ; tu verras le sang couler à Trasmène, à Cannes, & enfin sous les murs même de ta patrie.

Voléus, autrefois proconsul d'Asie sous Auguste, après avoir fait trancher la tête à trois cents hommes, en un seul jour, se promenoit tout fier au milieu des cadavres, comme s'il eût fait l'action la plus belle & la plus mémorable, & s'écrioit en grec, « ô expédition vraiment digne d'un roi » ! Qu'eût-il donc fait, s'il eût été roi ? Ce n'étoit pas là de la *colère*, c'étoit un vice plus affreux, c'étoit une maladie incurable.

La vertu, nous dit-on, doit s'irriter contre les actions criminelles, comme elle applaudit aux actions honnêtes. Que diriez-vous d'un homme qui prétendrait que la vertu doit avoir de la hauteur & de la bassesse ? Eh bien ! vous êtes cet homme-là : vous relevez & vous rabaissez en même tems la vertu ; vous la relevez, parce que la joie, causée par une bonne action, est noble ; vous la rabaissez, parce que la *colère*, excitée par les fautes des autres, marque une âme abjecte & rétrocie. La vertu ne s'exposera jamais à imiter les vices, en voulant les réformer ; elle s'engage à réprimer la *colère* même, qui ne vaut pas mieux, & qui souvent est pire que les fautes contre lesquelles elle s'emporte.

Le contentement & la joie sont les attributs naturels de la vertu ; la *colère* ne convient pas plus à sa dignité que la tristesse. Or, la *colère* est toujours accompagnée de tristesse ; elle s'y termine toujours, soit par le repentir, soit par le défaut de succès. D'ailleurs, si le sage doit s'irriter contre les fautes, il s'emportera davantage contre les plus graves, & il le fera très-souvent ; d'où il résulte que le sage sera non-seulement irrité, mais deviendra *colère*. Or, vous n'admettez

jamais dans l'ame du sage, ni une *colère* violente, ni de fréquens accès de cette passion : pourquoi donc ne l'en pas dépouiller entièrement.

Je le répète, la *colère* ne peut être modérée, si elle doit se proportionner aux actions qui la font naître. En effet, de deux choses l'une : ou le sage sera injuste, s'il s'irrite également contre des fautes inégales ; ou il sera le plus *colère* des hommes, s'il s'emporte aussi souvent que les fautes l'exigeront. Quoi de plus indigne que de faire dépendre les affections du sage de la méchanceté d'autrui ? Dès-lors Socrate cessa de pouvoir rapporter dans sa maison le même visage avec lequel il en étoit sorti.

Mais, si le sage doit s'irriter contre les actions déshonnêtes, s'emporter & s'affliger à la vue des crimes, il n'aura pas un seul moment qui ne lui offre quelque sujet de blâme. Il ne pourra sortir de sa maison, sans rencontrer sur la route des scélérats, des avarés, des prodigues, des imprudens, qui tous devront leur bonheur à ces vices mêmes : il ne portera nulle part ses yeux, sans y trouver de quoi s'indigner ; en un mot, la *colère* lui manquera, s'il en use aussi souvent que les circonstances l'exigeront. Tous ces milliers d'hommes qui courent avant l'aurore à la place publique, combien de procès infâmes, combien d'avocats encore plus infâmes ne lui offriront-ils pas ! L'un réclame contre les dispositions testamentaires de son père, que c'étoit déjà trop d'avoir méritées ; l'autre plaide contre sa mère : celui-ci se rend délateur d'un crime dont il est bien plus évidemment coupable ; celui-là est choisi pour prononcer une peine contre l'action même qu'il a commise : une assemblée entière est corrompue par l'éloquence d'un avocat, en faveur d'une mauvaise cause. Je n'aurois jamais fini les détails de tant d'horreurs. En un mot, quand vous verrez le Barreau regorger de peuple, le champ de Mars rempli d'une multitude nombreuse, & le cirque où se rassemble la plus grande partie de la nation, sachez qu'il y a dans tous ces lieux autant de vices que d'hommes. Quoique vêtus de la toge, ils ne sont point en paix ; le moindre appât de gain les détermineroit à s'égorger les uns les autres.

On ne s'enrichit que par la ruine d'autrui. L'on hait les gens fortunés, & l'on méprise les malheureux : opprimé par les grands, on s'en venge sur les petits ; la même ame est la proie de mille passions diverses ; & l'on sacrifieroit l'état entier au moindre profit, au plaisir le plus léger. La société ressemble à une école de gladiateurs ; on se bat contre ceux avec lesquels on passe la vie : c'est une association de bêtes féroces ; encore celles-ci vivent paisiblement avec elles, & respectent leurs femblables : les hommes se plaisent à se déchirer les uns les autres ; elles s'approprient avec ceux qui leur donnent à manger ; la

tage des hommes dévore le sein même qui les nourrit.

Le sage ne cessera plus de s'irriter, s'il commence une fois. Le monde est plein de vices & de crimes, les châtimens ne peuvent plus y suffire, c'est une émulation générale de perversité ; l'audace s'accroît de jour en jour, & la honte diminue dans la même proportion. Sans égard pour la justice & la vertu, la passion brise les barrières les plus sacrées ; les crimes ne sont plus secrets, ils bravent les regards ; la méchanceté est devenue si générale, elle domine avec tant d'empire sur tous les cœurs, qu'on ne peut plus dire que l'innocence est rare, mais qu'elle n'existe plus. Sont-ce en effet des particuliers ou des associations peu nombreuses qui soulent aux pieds les loix ? On dirait que le signal est donné, & que de tous les points de la terre, tout le genre humain se soulève pour confondre le juste & l'injuste. On peut dire avec le poète : « l'horre n'est point en sûreté contre celui à qui il donne l'hospitalité ; le beau-père contre son gendre ; rien de plus rare que des frères bien unis, le mari cherche à faire périr sa femme, celle-ci conspire contre son mari : les belles-mères sont occupées d'empoisonnemens ; le fils attende aux jours de son père dont il ne veut pas attendre la mort ». Eh ! ce n'est encore là que la moindre partie des crimes. Le poète n'a pas représenté deux camps ennemis composés des citoyens d'un même état ; les fils s'enrôlant pour combattre leurs pères ; un citoyen portant le flambeau contre sa patrie ; des cohortes de cavaliers répandues çà & là pour découvrir les retraites des proscrits ; les fontaines publiques empoisonnées ; la peste enfanlée par les guerres ; des lignes de circonvallation tracées par les fils autour de leurs pères assiégés ; les prisons remplies de malheureux ; des incendies qui consomment des villes entières ; des tyrannies sanglantes, des délibérations secrètes pour usurper le trône ou détruire les nations ; des éloges prodigués à des actions qui sont des crimes, lorsqu'on peut les punir, en un mot, des raptes, des adultères & les inventions horribles de la plus infâme débauche.

Ajoutez à ces forfaits les parjures publics des nations, la violation des traités ; les peuples les plus foibles devenus la proie des plus forts ; les tromperies, les larcins, les fraudes, les dépôts niés, & mille autres crimes auxquels nos trois tribunaux ne pourrions suffire. Si vous voulez que le sage se mette en *colère*, à proportion de tant d'indignités, la *colère* sera trop foible, il faudra de la fureur & de la rage. Songez plutôt que des erreurs ne méritent point de *colère*. Vous emporteriez-vous contre un homme qui seroit des faux pas dans l'obscurité ? contre un sourd qui n'entendrait pas vos ordres, contre un enfant qui préfèteroit à ses devoirs le plaisir de

jouer avec ses camarades ? En un mot, vous fâchez-vous contre un homme, parce qu'il est malade, parce qu'il est vieux, parce qu'il est épuisé ?

L'aveuglement de l'ame est un des maux attachés à la nature humaine : non-seulement il est nécessaire de s'égare, mais même de chérir ses égaremens. Pour ne pas vous irriter contre les individus, pardonnez à l'espèce ; accordez la grâce au genre humain, ou si vous vous emportez contre les jeunes gens & les vieillards, parce qu'ils pèchent, emportez-vous donc aussi contre les enfans, parce qu'ils pécheront un jour : cependant vous n'entrez point en *colère* contre ceux-ci ; vous savez que leur âge les empêche de distinguer les choses : eh bien ! le titre d'homme est une excuse encore plus valable que celui d'un enfant. Nous naissons pour devenir la proie d'un aussi grand nombre de vices, que de maladies ; non que nos esprits soient pesans & obtus, mais parce que nous usons mal de notre pénétration en nous donnant réciproquement l'exemple du vice, en nous laissant conduire par celui qui nous précède & qui se trompe de route. N'est-ce pas excusable, quand on s'égare en suivant le grand chemin ?

La sévérité d'un général ne s'exerce que sur les fautes des particuliers : la clémence devient indispensable, quand l'armée toute entière est coupable. Quel est donc le motif qui réprime la *colère* du sage ? c'est la multitude des coupables. Il sent combien il seroit injuste & dangereux de s'emporter contre des vices généraux.

Toutes les fois qu'Héraclite paroïsoit en public, à la vue de cette foule qui vivoit ou plutôt qui se perdoit si misérablement, il pleuroit, il gémissoit sur le sort de ces hommes qui se présentoient à lui avec un air heureux & satisfait ; c'étoient les larmes d'une ame sensible, mais foible : il méritoit qu'on pleurât sur lui-même. Démocrite, au contraire, ne se monroit jamais sans rire ; il ne voyoit rien qui méritât le sérieux que l'on y mettoit.

Où trouver donc à placer la *colère*, puisque tout est ridicule ou déplorable ? Le sage ne prendra point d'humeur contre ceux qui pèchent ; pourquoi ? parce qu'il sait qu'on ne naît pas sage ; mais qu'on le devient : il sait que chaque siècle n'en produit qu'un petit nombre ; il connoit la condition de la nature humaine ; & un homme sensé ne se fâche point contre la nature. Il faudroit donc être surpris aussi de ce que les buissons ne sont pas couverts de fruits, de ce que les ronces & les épines n'offrent point quelques productions utiles à l'homme. On ne se met pas en *colère* contre des vices qui sont justifiés par la nature même.

Ainsi le sage, toujours paisible, toujours indulgent pour les erreurs ; le sage, fait pour ré-

former, & non pour être l'ennemi des vices, se dit, en sortant de sa maison : je vais rencontrer bien des ivrognes, bien des débauchés, bien des ingrats, bien des avarés, bien des ambitieux, &c. il regardera tous ces infortunés avec l'indulgence d'un médecin pour ses malades. Un pilote, dont le vaisseau fracassé fait eau de toute part, se met-il en *colère* contre les matelots & le navire ? au contraire, il remédie au mal, il empêche l'eau d'entrer d'un côté, il la pompe de l'autre, il bouche les ouvertures visibles, il prévient par un travail continu l'effet de celles qui attirent l'eau imperceptiblement, il n'interrompt point ses efforts, quoique l'onde revienne à mesure qu'on la vide. Il faut des secours lents contre des maux continus & qui se reproduisent sans cesse, non pour les faire finir, mais pour les empêcher de prendre les dessus.

La *colère* est utile, dira-t-on, c'est une sauvegarde contre le mépris, un épouvantail pour les méchans. Je réponds d'abord : quand même les forces de la *colère* répondroient à ses menaces, elle seroit odieuse par là même qu'elle seroit terrible : il y a plus de risque à être craint qu'à être méprisé ; mais, si elle manque de force, elle n'en est que plus exposée au mépris, & n'échappe point à la raillerie. Quoi de plus ridicule, en effet, que le vain bruit d'une *colère* impuissante !

En second lieu, la *colère* en vaut-elle mieux pour se faire craindre ? La crainte est l'arme des bêtes féroces : en voulez-vous faire l'arme du sage ? De plus, ne craignons-nous pas la fièvre, la goutte, les ulcères ? ces maladies en sont-elles meilleures pour cela ? au contraire. La crainte n'est-elle pas la source du mépris, de l'averfion, de la répugnance que nous inspirent certains objets ? La *colère* n'est par elle-même que hideuse, & nullement redoutable. Mais il y a, dit-on, des gens à qui elle fait peur ; oui, comme un masque difforme fait peur aux petits enfans.

Ajoutons que la crainte reflue toujours sur celui qui la cause : il n'y a point de sécurité pour qui se fait craindre. Rappelez-vous à ce sujet un vers de Labérius prononcé sur le théâtre au milieu de la guerre civile, & qui frappa tout le peuple, comme étant l'expression de sentimens publics : « Celui qui se fait craindre par bien des gens, a nécessairement bien des gens à craindre ».

Neesse est multos timeat quem multi timant.

C'est une loi de la nature, que ce qui n'est grand que par la crainte ne soit pas à son tour exempt de crainte. Un foible cri met le lion en fuite ; les bêtes les plus féroces sont épouvantées par un ombre, par un son, par une odeur extraordinaire. Tout ce qui effraie doit trembler. Le sage n'a donc pas de raison pour désirer de se faire craindre.

Ne regardez pas la *colère* comme une chose importante, parce qu'elle fait peur. Combien d'objets méprisables qu'on redoute néanmoins, comme le venin, les morsures, les viandes empoisonnées ? Une longue corde garnie de plumes suffit pour enfermer dans leurs bois de faire tomber dans le piège un troupeau nombreux de bêtes féroces ; l'effet de cette machine lui a fait donner le nom d'*épouvantail*. L'objet le plus frivole devient effrayant pour des êtres faibles. Le mouvement d'un cliquetis, la révolution d'une roue, fait rentrer les lions dans leurs cavernes ; le cri du porc effraie l'éléphant. La *colère* est donc redoutable, comme les ténèbres pour les enfans, & les plumes rouges pour les bêtes féroces ; dépourvue de force & de consistance, elle n'en impose qu'àux faibles.

Pour anéantir la *colère*, dites-vous, il faudroit bannir la méchanceté du monde entier, ce qui est impossible. Je réponds d'abord qu'on peut n'avoir pas froid, sans bannir l'hiver de la nature, & n'être pas incommodé de la chaleur, sans anéantir les mois de l'été, soit en se procurant des abris contre l'intempérie de ces deux saisons, soit en rendant leur sensation moins vive par l'habitude de les supporter.

Mais rétorquons votre objection. Il faut que vous chassiez de l'âme la vertu, avant d'y recevoir la *colère*, parce que les vices ne peuvent habiter avec les vertus, & il n'est pas plus possible d'être en même temps homme de bien & *colère*, que d'être à la fois malade & bien portant. Mais, ajoutez-vous, on ne peut déraciner entièrement la *colère* ; c'est une perfection incompatible avec la nature humaine. Il n'est rien de difficile dont l'homme ne vienne à bout, rien de si pénible que la méditation ne rende familier à la longue, point de passion si farouche & si indépendante, que les préceptes ne puissent apprivoiser. L'âme humaine vient à bout de toutes les tâches qu'elle s'impose. Quelques hommes ont gagné sur eux de ne jamais rire ; d'autres se sont interdit le vin, les femmes, l'eau même : quelques-uns, se réduisant à dormir fort peu, se sont prescrit une veille insatiable : ceux-ci ont appris à courir sur les cordes les plus déliées ; ceux-là à porter des fardeaux qui excèdent les forces humaines ; d'autres enfin à plonger dans la mer à des profondeurs considérables, sans se donner aucun intervalle pour reprendre haleine.

Mille exemples de cette nature prouvent que la persévérance franchit tous les obstacles, & qu'il n'y a rien de difficile, quand l'âme veut fortement. Ces hommes, dont je parlois tout à l'heure, ou n'ont rien gagné à leur persévérance, ou n'en ont obtenu qu'un prix peu digne de leurs efforts. La belle gloire, en effet, de marcher sur une corde tendue, de porter sur ses épaules des fardeaux énormes, de ne point laisser

vaincre ses yeux par le sommeil, de pénétrer au fond de la mer ! cependant, malgré la modicité de la récompense, le travail les a conduits à leur but.

Et nous n'appellerions pas à notre secours la persévérance, nous qu'attend un prix ineffable ! l'inébranlable tranquillité d'une âme à jamais heureuse ! Quel bonheur de se soustraire au plus grand de tous les vices, à la *colère*, & avec elle, à la fureur, à l'inhumanité, à la cruauté, à toutes les passions qui l'accompagnent ! Ne cherchons pas à plaider notre cause, & à excuser nos écarts, en disant que la *colère* est utile ou inévitable. Quel vice a jamais manqué d'avocat ? Ne dites pas non plus qu'elle est indétructible ; nous : ce n'est pas une maladie incurable. La nature qui nous a fait naître pour la vertu secourra nos efforts, si nous voulons nous reformer. Le chemin de la vertu n'est pas, comme on l'a dit, rude & escarpé, c'est une plaine unie. Je ne viens pas vous repaître de vaines espérances ; oui, le chemin du bonheur est facile ; puisse seulement la faveur des dieux vous y faire entrer ! Il est bien plus difficile de faire ce que vous faites. Quoi de plus reposé que le calme de l'âme, & de plus pénible que la *colère* ? Quoi de plus tranquille que la clémence, & de plus occupé que la cruauté ? La chasteté n'a rien à faire, la débauche est faite celle en mouvement. En un mot, la mesure de toutes les vertus est aisée ; la pratique des vices est fort coûteuse. Il faut écarter la *colère*, c'est ce dont conviennent en partie ceux qui veulent qu'on la modère. Eh bien ! proferivons la tout-à-fait : elle n'est bonne à rien. Sans elle, on peut, avec plus de succès & de facilité, prévenir les crimes, châtier les méchans, ou les rendre à la vertu.

Le sage fera son devoir sans le ministère d'aucun vice ; il n'emploiera point d'agent dont il soit obligé de mesurer la dose. Il ne faut donc jamais donner accès à la *colère* : on peut quelquefois la feindre pour réveiller l'inertie de ses auditeurs, comme on use du fouet ou d'une torche allumée pour mettre au galop un cheval trop paresseux. Quelquefois on peut employer la crainte, quand la raison est sans effet ; mais, pour la *colère*, elle n'est pas plus utile que l'astice ou la peur.

Mais quoi ! n'y a-t-il pas des circonstances qui sollicitent à la *colère* ? Sans doute ; & c'est surtout alors qu'il faut se contenir. Est-il donc si difficile de se vaincre soi-même, quand on voit des athlètes, des hommes occupés de la plus vile partie de leur être, supporter les coups & la douleur pour épuiser les forces de leurs adversaires, & prendre conseil non de la *colère*, mais de l'occasion pour frapper. Pyrrhus, le plus grand maître de gymnastique, recommandoit surtout aux athlètes qu'il exerçoit, de ne point se

fâcher :

fâcher : « la colère, disoit-il, rend l'adresse inutile ; elle ne songe qu'à frapper, & non pas à parer ». Souvent la raison conseille de souffrir, & la colère de se venger. On auroit pu en être quitte pour la première injure, on se précipite soi-même dans de plus grands inconvénients. On a vu des gens envoyés en exil, pour n'avoir pu supporter de sang-froid un seul mot injurieux ; au lieu de souffrir en silence une insulte légère, ils se sont plongés dans les malheurs les plus graves, & pour s'être indignés d'une faible entreprise contre leur liberté, ils ont attiré sur eux le joug de la servitude.

Pour être convaincu, dit-on, que la colère a quelque chose de grand, considérez tous les peuples libres qui sont en même tems les plus colères, tels que les germains & les scythes. C'est qu'elles aiment les plus fortes & les plus énergiques, avant que d'avoir été cultivées par les préceptes, sont portées à la colère. Il y a des vices qui ne naissent que dans les ames d'un certain ordre : une bonne terre abandonnée à elle-même produit des arbres ; mais, à l'aide de la culture, elle offre des productions beaucoup plus utiles : de même les ames naturellement vigoureuses engendrent la colère, & n'ont point de sentimens foibles ; c'est un feu toujours brûlant : mais cette vigueur est imparfaite, comme tout ce qui croit sans art & par la seule impulsion de la nature : bientôt même cette impétuosité, propre à former le courage, dégénère en audace & en témérité.

Mais n'y a-t-il pas aussi des vices plus paisibles, propres à des ames plus douces ? tels que la compassion, l'amour, la honte : oui ; aussi je devinerois un bon caractère, même par ses vices ; mais, pour être les indices d'un bon naturel, ils ne cessent pas d'être des vices. Ajoutez que toutes ces nations libres par férocité, comme les lions & les loups, ne savent ni obéir ni commander ; leur force n'est point celle de la raison, mais d'une brutalité farouche : or, on ne fait point commander, quand on ne sait pas obéir.

Les habitans des zones tempérées ont presque toujours été les maîtres des autres peuples : au nord & dans les pays froids, les ames sont farouches, &, comme dit un poète, semblables à leur ciel. Parmi les animaux, dit-on, les plus estimés sont les plus colères. On a tort de comparer l'homme à des bêtes auxquels l'instinct remplace lieu de la raison, tandis que l'homme a la raison en partage. D'ailleurs, tous les animaux ne sont pas doués de la même manière : si la colère est utile aux lions, la crainte ne l'est pas moins au cerf, l'impétuosité à l'oiseau de proie, la suite à la colombe. Enfin, il n'est pas même vrai que les animaux les plus estimables soient les plus colères. Je regarderois bien la colère comme une qualité essentielle dans les bêtes féroces qui se vivent que de leur chasse mais je serois cas de la

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

patience dans le bœuf, & de la docilité dans le cheval.

Pourquoi renvoyer l'homme à des modèles si méprisables, quand vous avez le monde & la divinité même dont l'homme seul peut se faire une idée, & que lui seul peut imiter ?

Les personnes colères, ajoute-t-on, sont ordinairement franches & simples. Oui, mais c'est en comparaison des hommes fourbes & dissimulés : ils paroissent simples, parce qu'ils prêtent le flanc de route parti on devroit plutôt les appeler imprudens. Nous donnons le nom de simplicité à la folie, au luxe, à la débauche, à tous les vices qui ne demandent aucune adresse.

Mais, dit-on, un orateur en vaut mieux, quand il s'échauffe, quand il est en colère ? Je le nie ; c'est quand il imite la colère. Les comédiens font impression sur le public, non lorsqu'ils sont furieux, mais lorsqu'ils jouent bien la fureur. Dans les tribunaux, dans les assemblées, dans tous les lieux où l'on veut se rendre maître des esprits, on feint tantôt la colère, tantôt la crainte, tantôt la pitié, pour faire entrer les autres dans ces sentimens divers : ce que la passion elle-même n'a pu faire, la passion bien imitée l'exécute.

L'ame languit, ajoute-t-on, quand elle est sans colère. Oui, si elle n'a rien de plus fort que la colère. Il ne faut être ni voleur, ni volé, ni compassant ni cruel ; l'un est foiblesse, l'autre dureté. Le sage sera modéré ; il montrera dans la pratique de la vigueur, & non de la colère.

Après avoir exposé la nature de la colère, passons à ses remèdes. Il y en a de deux espèces : les uns pour prévenir la colère, les autres pour la réprimer. La Médecine prescrit des recettes pour la conservation, & d'autres pour le rétablissement de la santé ; de même la Philosophie donne des préceptes différens, soit pour repousser, soit pour vaincre la colère. Quelques-uns de ses préceptes s'étendent sur toute la vie, & sont relatifs, les uns à l'éducation, les autres au tems qui suit. L'éducation demande le plus grand soin, parce qu'elle influe sur toute la vie : rien de plus facile que de façonner une ame encore tendre ; rien de plus difficile que de détacher des vices qui se sont accrues avec nous. Les ames bouillantes sont les plus susceptibles de colère. Je m'explique : les quatre éléments dont la nature est composée, le feu, l'eau, l'air & la terre, ont des qualités analogues, qui sont le froid, la chaleur, la sécheresse, l'humidité : ainsi, les variétés des climats, des hommes, des corps & des mœurs dépendent du mélange des éléments : les ames ont des penchans divers, selon que quelques-uns de ces principes y dominent : de là les noms d'humides, de froids, de chauds & de froids, que nous donnons à certaines régions. Les hommes diffèrent de même entr'eux, ainsi que tous les animaux.

Il faut donc avoir égard à la dose de chaleur

Kk

ou d'humidité de chaque homme : les mœurs penchent toujours du côté où est la prépondérance. L'excès de la chaleur rend les hommes *colères*, parce que de tous les éléments, le feu a le plus de force & d'activité. L'excès du froid rend les hommes timides, parce que le froid est le principe de l'inertie & des trépidations. Aussi quelques stoïciens ont prétendu que la *colère* s'excitait dans la poitrine par l'ébullition du sang autour du cœur, ils ont assigné ce siège à la *colère*, parce que la poitrine est la plus chaude de toutes les parties du corps. Ceux dans lesquels domine l'humidité, n'ont qu'une *colère* lente & progressive, parce que la chaleur n'est pas naturelle en eux, mais acquise par le mouvement. En conséquence, la *colère* des enfans & des femmes a plus de vivacité que de force ; elle n'est que faible en commençant : dans l'âge de la lécheresse, elle a plus de vigueur & de véhémence, mais elle n'est pas susceptible d'accroissement ; elle n'acquiesce presque rien, parce que la chaleur qui s'amortit, est remplacée par le froid. Les vieillards sont plutôt chagins & grondeurs que *colères*, de même que les malades, les convalescens & ceux dont la chaleur a été épuisée par la fatigue ou la perte de leur sang. Placez dans la même classe ceux que la faim ou la soif mettent en fureur, & ceux dont le sang appauvri ne peut se réparer sans d'alimens. Le vin allume la *colère*, parce qu'il accroît la chaleur en raison des températures.

Il est des gens que l'ivresse rend *colères* ; il y en a qui le sont à jeun : voilà encore pourquoi ceux dont le teint est jaune ou rouge, sont les plus enclins à la *colère* : ils ont naturellement le teint que la *colère* donne aux autres ; il est en eux l'effet de la mobilité & de l'agitation du sang. S'il y a des hommes qui naissent avec le penchant à la *colère*, il est aussi un grand nombre de causes accidentelles qui ont le même pouvoir que la nature. On a vu des gens que des maladies ou des blessures ont rendus *colères* ; d'autres sur qui des travaux pénibles, des insomnies continuelles, des nuits agitées, des desirs violents, des amours malheureux ont produit le même effet.

En général, tout ce qui nuit au corps ou à l'ame dispose à la plainte un cœur ulcéré ; mais ce n'est encore que la naissance & le germe de la *colère*. C'est sur-tout dans ces commencemens que l'habitude peut beaucoup : si elle est vicieuse, elle accroît la passion. Il est difficile, sans doute, de changer le naturel ; il est impossible de réformer le mélange des éléments ; mais il est à propos d'en connoître les effets, quand, par exemple, il faut retrancher le vin aux caractères bouillans : Platon l'interdit aux enfans ; il ne veut pas qu'on mette du feu sur du feu ; il ne faut pas non plus les charger d'alimens ; le corps ainsi tendu, communique à l'ame son enflure. Que le travail les exerce sans les fatiguer, qu'il diminue

leur chaleur sans l'anéantir ; qu'il les dégage de cette espèce d'écume produite par l'excès de la fermentation. Les jeux sont aussi très-utiles : des divertissemens modérés sont un calmant pour l'ame. Les caractères humides & froids n'ont pas à craindre la *colère*, mais des vices plus grands, tels que la peur, les inquiétudes, les soupçons, le désespoir.

Avec des caractères de cette nature, il faut de la douceur, des ménagemens, de la gaîté. Et comme il y a pour la *colère* & pour la tristesse des remèdes qui non-seulement sont différens, mais même opposés, nous irons toujours au-devant du vice que nous trouverons dominant. L'objet le plus important est, comme je le disois, l'institution des enfans ; mais c'est une tâche bien délicate ; il faut le garder à la fois de nourrir en eux la *colère* & d'émousser la pointe d'un heureux naturel : cette double attention demande le discernement le plus fin. En effet, les vertus qu'il faut cultiver, & les vices qu'il faut étouffer se nourrissent souvent des mêmes alimens ; avec l'attention la plus exacte, on se trompe à la ressemblance ; la licence accroît la fierté, l'esclavage la diminue : les louanges élèvent l'ame, & la remplissent de confiance ; mais elles engendrent aussi l'insolence & la *colère*.

Dans un pas si glissant, il faut employer à propos ou le frein ou l'aiguillon, & ne rien souffrir de bas & de servile dans l'ame de son élève ; qu'il n'ait jamais besoin de prier, qu'il ne gagne jamais rien à le faire, n'accordez jamais ses demandes qu'à la justice de sa cause, à sa bonne conduite passée, à celle qu'il fait espérer pour l'avenir. Dans ses combats avec ceux de son âge, ne lui pardonnez pas d'être vaincu ; ne lui pardonnez pas non plus de se mettre en *colère* : qu'il vive familièrement avec ses concurrens, afin que dans le combat il s'accoutume à vouloir vaincre sans nuire. Quand il aura vaincu, quand il aura mérité vos éloges par ses actions, qu'il s'en estime davantage, mais qu'il ne s'enorgueillisse pas ; l'orgueil est bientôt suivi de la vanité, & celle-ci de la présomption. Vous lui accorderiez quelque relâchement, mais qu'il ne tombe pas dans la paresse & l'oisiveté.

Vous l'écarterez sur-tout des approches de la mollesse ; rien ne dispose plus à la *colère*, qu'une éducation délicate & efféminée. L'indulgence qu'on a pour les fils uniques, & la liberté dont jouissent les pupilles, sont des sources inévitables de corruption. Comment pourra résister aux offenses un enfant à qui l'on n'a jamais rien refusé, dont la mère inquiète a sans cesse essuyé les larmes, & qui a toujours eu raison vis-à-vis de son maître ? Ne voyez-vous pas que la *colère* est toujours proportionnée à la fortune ? elle se montre sur-tout dans les riches, les nobles & les magnifrats, lorsque la prospérité a encore accru leur vanité naturelle. Le bien être est l'aliment de la *colère*, sur-

tout lorsqu'une foule d'adultères ne cesse de caresser vos oreilles superbes, de vous répéter que vous ne gardez pas votre rang ; que vous vous compromettez, & d'autres propos de cette nature auxquels un esprit sage & pourvu de principes, auroit peine à résister.

Il faut donc écarter des enfans la flatterie : qu'ils entendent la vérité, qu'ils connoissent quelquefois la crainte & toujours le respect : qu'ils aient de la déférence pour leurs supérieurs, qu'ils n'obtiennent rien par *colère* ; ce que vous leur avez refusé quand ils pleuroient, accordez leur quand ils seroient calmés ; qu'ils aient sous leurs yeux les richesses de leurs pères sans en avoir la disposition ; reprenez les fortement de leurs mauvaises actions.

La conséquence naturelle de ces principes est de donner aux enfans des gouverneurs & des instituteurs doux & paisibles. L'âge tendre s'attache à tous les êtres qui l'environnent, & se règle sur leurs exemples : bientôt il porte dans l'adolescence les mœurs de ses nourrices & de ses maîtres. Un enfant élevé sous les yeux de Platon, de retour dans la maison paternelle, voyant crier son père, dit : « Je n'ai jamais rien vu de tel chez Platon ». Je ne doute pas qu'il n'eût plus promptement imité son père que son maître.

Avant tout, que la vie des enfans soit frugale, leurs vêtements simples, & en tout semblables à ceux de leurs camarades. On ne s'offense point des comparaisons, quand on n'a jamais été accoutumé aux distinctions.

Mais ces préceptes regardant nos enfans : pour nous, le hazard de la naissance a déjà produit en nous son effet, & les méthodes d'éducation viendront trop tard. Occupons nous donc de l'âge mûr : c'est contre les premières causes de la *colère* que nous devons nous armer : or, la cause de la *colère* est l'opinion d'une injure reçue. Eh bien ! ne croyons pas en avoir reçu : lors même qu'elle est évidente & manifeste, ne nous y prétons pas sur le champ : combien de faussetés ont l'apparence du vrai ! prenons toujours du tems ; il découvre la vérité. N'ayons pas les oreilles ouvertes aux délateurs : défions-nous d'un vice trop ordinaire à la nature humaine, c'est de croire aisément ce qu'on entend à regret, & de se mettre en *colère* avant de juger.

Ce ne sont pas toujours des accusations qui excitent notre *colère* ; nous nous emportons sur de simples soupçons : un coup-d'œil, un sourire mal interprété a souvent été l'insulte à des personnes innocentes. Nous devrions donc plaider contre nous-mêmes la cause des absens, & tenir notre *colère* en suspens. En effet, on peut revenir à une vengeance différée, mais on ne peut la révoquer quand elle est exécutée.

On connoit l'histoire de ce tyrannicide qui ayant été arrêté avant d'avoir consommé son entreprise, dans la prison que lui fit souffrir Hippias, pour

avoir le nom de ses complices, dénonça tous les amis du tyran, qui l'environnoient, & qu'il savoit s'intéresser le plus à sa conservation. Hippias, après les avoir fait tous tuer, à mesure qu'il les nommoit, lui demanda s'il restoit encore quelqu'un : « toi seul, répondit-il, je ne t'ai laissé que toi à qui tu fusses cher ». Ce fut la *colère* qui porta le tyran à prêter son bras au tyrannicide, & à détruire lui-même les appuis de son trône.

Alexandre montra bien plus de courage : après avoir lu une lettre de sa mère qui l'avertissoit de se mettre en garde contre le poison que lui préparoit Philippe, son médecin, il but sans cesse le breuvage que celui-ci lui présenta : il aimait mieux s'en rapporter à lui-même sur le compte de son ami, il méritoit un ami vertueux, & il l'auroit rendu tel. Ce trait me paroît d'autant plus louable dans Alexandre, qu'il étoit fort susceptible de *colère* : plus la modération est rare dans les rois, plus elle est digne de louanges.

Applaudissons donc à la clémence avec laquelle J. César usa de sa victoire. Ayant intercepté un porte-feuille de lettres adressées à Pompee par ceux qui avoient été du parti contraire, ou attachés à la neutralité, il les brûla sans les ouvrir : quoiqu'il sût modérer sa *colère*, il aimait mieux éviter de s'y mettre ; il crut que la manière la plus agréable de pardonner, étoit d'ignorer les fautes dont chacun étoit coupable. La crédulité fait bien du mal : souvent il faut même s'interdire d'écouter, vu qu'il y a des circonstances où il vaut mieux se tromper, que de prendre de la défiance.

Il faut bannir les soupçons & les conjectures qui souvent nous irritent & nous trompent. Tel homme ne m'a pas salué avec assez de politesse, tel autre ne m'a pas embrassé ; celui-ci m'a coupé la parole ; celui-là ne m'a pas invité à souper ; j'ai remarqué de l'aversion sur le visage de cet autre ; les soupçons ne manqueront jamais de motifs. Mettons-y moins de finesse, & prenons toujours les choses du bon côté : ne croyons que ce qui nous frappe les yeux, ce qui est évident ; & toutes les fois que nos soupçons se trouveront faux, réprimons notre crédulité ; ces reproches nous feront contracter l'habitude de ne pas croire légèrement.

Nous devons encore moins nous emporter pour des sujets méprisables ou de peu d'importance : notre esclave n'est pas assez prompt ; l'eau où on nous fait n'est pas assez chaude ; les lits du festin sont mal arrangés ; la table dressée trop négligemment : il y a de la folie à se mettre en *colère* pour de pareilles causes : il faut être malade ou mal couitté pour frissonner au moindre souffle d'air ; il faut avoir la vue bien faible pour être ébloui d'une étoffe blanche ; il faut être perdu de mollesse pour souffrir de la fatigue d'autrui.

On dit qu'un Sybarite nommé Mindryde,

voyant un ouvrier creusait la terre, & soulevait sa bêche avec effort, se plaindre que ce travail le fatiguait & défendait qu'on le fit à l'avenir en sa présence. Le même homme se plaignait d'avoir été incommodé par les plus des feuilles de roses sur lesquelles il s'étoit couché.

Quand l'âme & le corps sont gâtés à la fois par la volupté, on ne trouve plus rien de supportable, non pas l'incommodité des choses, mais par la faiblesse de celui qui les souffre : de là ces transports de fureur pour une toux, pour un éternuement, pour une mouche qu'on aura oublié de chasser, pour la rencontre d'un chien, pour le bruit d'une clef tombée par mégarde des mains d'un esclave ? Comment souffrir les insultes publiques, les injures trop ordinaires dans les assemblées & au barreau, puisque le bruit d'un banc qu'on titre vous blesse les oreilles ? comment supporter à la guerre la faim ou la soif pendant l'été, quand vous vous fâchez contre votre esclave pour avoir mal dit la neige ?

Le principal aliment de la colère est donc le luxe & la mollesse : il faut traiter l'âme durement pour l'accoutumer à ne sentir que les coups les plus graves. Nous nous mettons en colère ou contre des êtres qui n'ont pu nous faire injure, ou contre des êtres qui ont pu nous offenser : ceux de la première espèce sont quelquefois inanimés, tel est un livre que nous jettons avec colère, parce que le caractère en est trop fin, ou que nous déchirons, parce qu'il est plein de fautes ; telle est une robe que nous mettrons en pièces, parce qu'elle nous déplaît. Quelle folie de se mettre en colère contre des objets qui n'ont pas mérité notre courroux, & qui ne le sentent pas ! mais vous direz que vous êtes fâché contre ceux qui les ont faits. Je réponds d'abord que souvent nous nous fâchons sans avoir fait cette distinction en nous-mêmes : ensuite les auteurs des choses qui vous irritent, auroient peut-être de bonnes raisons à donner : l'un n'a pas pu mieux faire, & ce n'est pas pour vous outrager, il n'en fait pas davantage, l'autre n'a pas eu l'intention de vous offenser.

Enfin ; quoi de plus insensé que de répandre sur les choses, une bile allumée contre les personnes ? Il n'y a pas moins de folie à se mettre en colère contre les bêtes, que contre les objets inanimés : l'injure suppose toujours une intention ; ainsi une épée, une pierre, peuvent nous faire du mal, mais ne peuvent nous faire d'injure : cependant il est des gens qui se croient méprisés, quand un cheval, docile pour lui autre cavalier est indomptable pour eux, comme si c'étoit une préférence de la part de l'animal, & non pas l'habitude & l'art du manège qui le rendit plus obéissant.

Il n'y a guères moins de folie à se mettre en colère contre les enfans, ou contre ceux dont la prudence surpasse fort peu celle des enfans.

Toutes ces fautes sont excusables aux yeux du sage ; l'ignorance auprès de lui tient lieu d'innocence. Il y a des êtres qui ne peuvent faire de mal, qui ne possèdent que des qualités bienfaisantes & salutaires, tels sont les dieux immortels, qui n'ont ni la volonté ni le pouvoir de nuire ; leur nature est calme & paisible, aussi éloignée de faire éprouver que de recevoir une injure. Les infernaux & les ignorans leur attribuent les tempêtes de la mer, les pluies excessives, la rigueur des hyvers, tandis que nous ne sommes les objets d'aucuns de ces effets utiles ou nuisibles pour nous. Ce n'est pas en notre faveur que le monde ramène tout les ans les hyvers & les étés. Tous ces phénomènes ont des loix invariables, auxquelles les corps célestes sont soumis. C'est une présomption ridicule de nous croire assez importants pour être les objets de ces grands mouvemens. Ils ne sont donc pas destinés à nous nuire, ils tendroient plutôt à notre conservation.

Nous avons dit qu'il y a des êtres qui ne peuvent nous nuire, & d'autres qui n'en ont pas la volonté : rangez dans cette dernière classe les bons magistrats, les pères, les instituteurs, les juges dont nous devons regarder les châtimens comme le scapel, comme la diète, & les autres maux qui ont notre guérison pour objet. On nous punit : songeons à la faute plutôt qu'à la peine, & portons nous-mêmes notre art ; & si nous voulons être sincères, nous nous taxerons encore plus haut.

Pour juger équitablement de tout, il faut commencer par se mettre dans l'esprit, qu'il n'y a parmi nous personne d'irrépréhensible. La principale source de notre indignation, c'est que nous nous disons, « je ne suis point coupable, je n'ai rien fait ». C'est-à-dire, que vous ne convenez de rien. Vous vous indignez d'un avis, d'une réprimande, vous vous rendez coupable dès lors même, en ajoutant à la faute l'arrogance & la révolte. Quel est l'homme qui puisse se dire innocent d'après toutes les loix ? & quand cela seroit, combien est bornée une vertu qui se réduit à l'observation de la loi ? combien la sphère des devoirs n'est-elle pas plus étendue que celle des loix ? combien la pitié, l'humanité, la libéralité, la justice, la probité, n'exigent elles pas de choses, dont les tables de la loi ne font nulle mention.

Mais nous ne pouvons pas même nous prétendre innocens à la rigueur suivant les loix ; d'ailleurs combien n'avons-nous pas fait, médité, souhaité, favorisé d'entreprises, qui auroient ruiné notre innocence, si elles eussent pu réussir ? Que ces réflexions nous rendent plus indulgens envers les fautes & plus dociles aux reproches. Mais sur tout ne nous mettons pas en colère contre nous-mêmes, car alors contre qui ne nous y mettrions nous pas ? Irritons-nous encore moins contre les dieux ; ce n'est point par leur volonté, mais c'est par la loi de la mortalité que nous

souffrons tous les maux qui nous surviennent. Mais, dira-t-on, les maladies, mais les douleurs qui nous assaillent ? Eh bien ! il faut bien souffrir quelque chose quand on est logé dans une mauvaise maison.

Quelqu'un a mal parlé de vous ? rappelez-vous si vous n'avez pas commencé ; rappelez-vous combien de fois vous avez mérité des autres : songez en un mot, qu'il y a bien des gens qui ne sont que vous rendre la pareille ; si quelques-uns vous font du mal de propos délibéré, d'autres vous offensent contre leur gré ou par ignorance ; ceux même qui vous outragent sciemment & de dessein prémédité, n'ont pas pout but le plaisir de vous outrager : l'attrait d'un bon mot a entraîné celui-ci ; celui-là n'a pas voulu vous nuire, mais obtenir un avantage qu'il ne pouvoit attendre sans vous écarter de son chemin ; souvent même l'adulation nous offense en nous flattant.

Si l'on vouloit se rappeler combien de fois l'on a été soi-même la victime de soupçons mal fondés, combien de fois le hazard a donné l'air de l'insulte aux services même qu'on vouloit rendre, combien de gens on a fini par aimer, après les avoir détestés, on y regarderoit à deux fois avant de se mettre en colère, sur-tout si l'on disoit à chaque grief, j'en ai fait tout autant. Mais où trouver un juge assez équitable pour cela ? celui qui voudroit jouir des femmes de tous les maris, qui n'a d'autres motifs pour aimer une femme, que de savoir qu'elle est celle d'un autre, ne souffre pas qu'on regarde la sienne ; celui qui exige la probité dans les autres, est lui-même sans probité ; il s'ittite contre le mensonge, & se permet la parjure : il ne peut supporter qu'on lui intente un procès, & suborne lui-même de faux témoins ; il s'indigne qu'on attente à la chasteté de ses esclaves, & ne respecte pas même la sienne.

Les vices d'autrui sont sous nos yeux, & nous portons les nôtres sur le dos. Un père se fâche à la vue des débauches de son fils, tandis qu'il est lui-même plus débauché que lui : on n'accorde rien aux passions d'autrui, tandis qu'on ne refuse rien aux siennes : un tyran se met en colère contre un homicide ; un sacrilège punit un voleur : ce n'est pas aux fautes qu'en veulent la plupart des hommes, mais à ceux qui les commettent. Quelque retour sur nous-mêmes nous rendra plus modérés : demandons-nous si nous n'avons jamais commis les mêmes fautes, si nous ne sommes jamais tombés dans les mêmes égaremens, s'il seroit avantageux pour nous que des actions de cette nature fussent condamnées & punies.

Le plus grand remède de la colère est le délai ; n'exigez pas d'abord qu'elle pardonne, mais qu'elle juge ; elle s'apaisera si elle consent à différer : ne cherchez pas à l'étouffer totalement ; la première

impétuosité est trop forte : pour en triompher, il faut la miner peu à peu.

Parmi les injures qui nous offensent, il y en a qui nous sont rapportées, & d'autres que nous voyons ou que nous entendons par nous-mêmes. Ne croyons pas légèrement les rapports : combien de gens mentent pout tromper, combien d'autres, parce qu'ils ont été trompés ? Quelques-uns s'insinuent par délations, & seignent une injure pour se donner le mérite d'être sensibles. Il est des hommes pervers qui cherchent à rompre les nœuds des amitiés les mieux unies ; il y a des âmes féroces qui se plaisent à semer la discorde, afin de contempler de loin & en sûreté deux amis qu'ils ont mis aux prises.

Si vous aviez à juger la moindre contestation d'intérêt, vous ne décideriez pas sans témoins ; vous ne cotoiez ces témoins qu'après leur avoir fait prêter serment : vous donneriez des avocats aux deux parties ; vous leur accorderiez des délais ; vous les écouteriez plus d'une fois, parce que la vérité acquiert d'autant plus d'éclat, qu'elle passe plus souvent par les mains : & votre ami, vous le condamnez sur le champ, sans l'entendre, sans l'interroger ; vous vous emportez contre lui, avant de lui faire connoître son accusateur & son crime : il semble que vous soyez sûr de la vérité ; que vous ayez entendu le pour & le contre. Les délations cesseroient bientôt, si le délateur étoit obligé de fournir ses preuves. » N'allez pas me citer, dit-il, je nierois tout, & je ne vous dirois plus rien à l'avenir ». Ainsi, dans le tems même où il vous excite au combat, il a la prudence de s'y soustraire. Tout ce qu'on vous dit sous le secret est comme si on ne vous le disoit pas. Quel de plus injuste que de croire dans le tête-à-tête, & de s'emporter en public !

Il y a des injures dont nous sommes nous-mêmes les témoins ; alors il faut examiner le caractère & l'intention de ceux qui nous offensent. C'est un enfant : pardonnez à son âge, il ignore s'il fait mal. C'est un père : le bien qu'il vous a fait lui donne même le droit de nuire, ou peut-être cette prétendue offense est un service réel. C'est une femme, elle est dans l'erreur. C'est un homme qui y étoit forcé : il y a de l'injustice à se fâcher contre la nécessité. C'est un homme que vous aviez offensé ; ce n'est plus une injure que celle dont vous vous êtes le premier rendu coupable. C'est un juge : rapportez-vous-en à la décision plutôt qu'à la vôtre. C'est un roi : si vous êtes coupable, soumettez-vous à la justice ; si vous êtes innocent, cédez à la violence. C'est un animal déraisonnable, ou qui ne vaut pas mieux : vous l'imitiez en vous mettant en colère. C'est une maladie ou une calamité : elles s'appesantissent bien moins sur l'homme qui fait les supporter. C'est Dieu : on perd sa peine en s'emportant contre lui, comme en essayant de le fléchir. C'est un homme de

bien qui vous a fait une injure : ne le croyez pas. C'est un méchant, n'en foyez pas surpris ; un autre le punira pour vous, & il s'est déjà puni par le mal qu'il a fait.

Il y a, comme je l'ai dit, deux causes principales qui excitent en nous la colère : la première est de nous croire outragés ; c'est de quoi nous avons assez parlé : la seconde, de nous croire outragés injustement ; c'est de quoi nous allons nous entretenir. L'homme regarde comme injustes les traitemens qu'on n'est pas en droit de lui faire souffrir, ainsi que ceux qu'il ne s'attendoit pas à éprouver. Nous regardons comme une offense tout ce qui est inopiné ; voilà pourquoi nous sommes fortement émus de tous les événemens contraires à notre attente & à nos espérances. C'est encore l'unique raison qui nous fait supporter si impatiemment les moindres mécontentemens domestiques, & qualifier d'injustes les plus légères inadvertances de nos amis.

Pourquoi donc sommes-nous si touchés des injures de nos ennemis ? c'est que nous ne nous y attendions pas ; ou du moins nous ne croyons qu'elles puissent aller si loin. Voilà l'effet de notre amour-propre excessif ; nous voulons que notre personne soit inviolable, même pour nos ennemis. Tous les hommes ont au fond les mêmes idées que les rois : ils veulent pouvoir tout contre les autres, & qu'on ne puisse rien contre eux. C'est donc ou l'ignorance ou la nouveauté des objets qui nous porte à la colère. Est ce l'ignorance ? mais est-il surprenant qu'un méchant commette des crimes ? Est-ce la nouveauté des objets ? est il donc nouveau qu'un ennemi cherche à nuire, qu'un ami fasse des fautes, qu'un fils s'oublie quelquefois, qu'un esclave se rende coupable ?

Fabius prétendoit que l'excuse la plus honnête pour un général, est de dire : « Je n'y avois pas songé » ; mais c'est l'excuse la plus honteuse pour tous les hommes. Songez à tout, attendez-vous à tout : vous trouverez quelque rudesse dans les mœurs même les plus douces. La nature humaine produit & des amis insidieux, & des ingrats, & des avarés, & des impies. Ne jugez les individus que d'après l'espèce. C'est au sein même de la joie, que vous trouverez le plus de sujets de crainte : sous un calme apparent sont cachées mille semences de trouble, mais qui ne sont pas encore développées. Attendez-vous toujours à des obstacles. Un sage pilote, en déployant les voiles, tient toujours les cordages tout prêts pour les caler au besoin. Songez avant tout, que l'exercice d'un pouvoir nuisible est odieux, horrible, opposé à la nature de l'homme, qui, par ses bienfaits, vient à bout d'appivoiser les bêtes farouches. Regardez l'éléphant ; il soumet sa tête au joug : le taureau ; des enfans & des femmes s'élançant & bondissant impunément sur son dos : les serpens ; ils rampent

parmi les coups, & se glissent innocemment dans le sein même des convives : les lions & les ours privés respectent la main qui les caresse ; enfin les animaux les plus féroces attendent le maître qui les nourrit : rougissons d'avoir échangé nos mœurs avec eux.

C'est un crime de nuire à sa patrie, & par conséquent à un citoyen ; il fait partie de la patrie, & les parties sont sacrées, quand le tout est respectable : c'est par conséquent encore un crime que de nuire à un homme, il est votre concitoyen, relativement à une société beaucoup plus étendue. La main cherche-t-elle à nuire au pied, & l'œil à la main ? non sans doute ; tous les membres sont d'accord, parce que la conservation du tout dépend de celle des parties. Par la même raison les hommes s'épargneront les uns les autres, parce qu'ils sont nés pour la société, & que la société ne peut subsister sans l'union & le maintien de ses parties. Les vicières mêmes, & les autres espèces de serpens, dont les coups ou les morsures sont nuisibles, nous ne les écarquons pas, s'il étoit possible de les apprivoiser. Ainsi, nous ne punirons pas l'homme parce qu'il a péché, mais pour qu'il ne pèche plus : le châtiment n'aura jamais en vue le passé, mais l'avenir ; il ne sera pas l'effet de la colère, mais de la prévoyance. Eh ! si falloit punir toutes les Ames dépravées & malaisantes, personne ne se voit exempt du châtiment.

Mais, dira-t-on, la colère a ses charmes : il est doux de rendre le mal pour le mal. Je le nie : il n'y a pas la même gloire à payer les injures par des injures, qu'à payer les bienfaits par des bienfaits : au contraire, il est honteux de l'emporter dans le premier cas, comme d'être surpassé dans le second. La vengeance est contraire à l'humanité, quoiqu'en apparence conforme à la justice ; elle ne diffère de l'outrage que par l'ordre du tems ; celui qui se venge n'a que l'avantage de mal faire d'une façon plus excusable.

Un homme, par mégarde, frappa Caton dans le bain ; car qui l'eût fait à dessein ? & lui en fit ensuite ses excuses. « Je ne sache pas, dit Caton, que vous m'ayez frappé » : il aimait mieux nier qu'il eût reçu l'affront, que de s'en venger. Quoi ! direz-vous, une telle audace n'aura aucun mal au coupable ? au contraire, elle lui procura un grand bien, l'avantage de connoître Caton.

Les grandes Ames se mettent au-dessus des injures. La manière la plus forte de se venger, est de ne pas daigner le faire. Combien de gens, en se vengeant d'une injure légère, n'ont fait que la rendre plus marquée ? L'homme noble & fier ressemble, pour ainsi dire, aux grands chiens, qui écoutent, sans s'émouvoir, les aboiemens des petits. En se vengeant, direz-vous, on prévient le mépris : si la punition est un remède, il faut l'employer sans colère, comme étant utile

phrôt qu'agréable; mais souvent il vaut mieux dissimuler que se venger.

Supportez les injures des grands non-seulement avec patience, mais même d'un air satisfait: s'ils croient vous avoir outragé, ils recommenceront. Le plus grand vice des hommes rendus insolens par une haute fortune, c'est de joindre la haine à l'offense. On connoît le mot de ce courtisan qui avoit vieilli au service des rois: quelqu'un lui demandoit comment à la cour il étoit parvenu, contre l'ordinaire, à un âge aussi avancé? « c'est, dit-il, en recevant des outrages, & » en remerciant.

Souvent, bien loin de se venger des injures, il est à propos de ne les pas avouer. César Caligula avoit fait mettre en prison le fils de Pistor; ce prince étoit choqué de la richesse de ses habits & de la recherche de sa parure. Les prières du père, pour obtenir la vie de son fils, firent que le tyran résolut son supplice, où il ordonna qu'il fût conduit sur-le-champ: cependant, pour ne pas pousser l'inhumanité trop loin envers le père, il l'invita à souper pour le même jour. Pistor s'y rendit, sans que rien parût sur son visage: César lui fit présenter une coupe; c'étoit, pour ainsi dire, lui faire boire le sang de son fils: néanmoins l'infortuné eut le courage de se contenir. Le tyran lui envoya de plus des parfums & des couronnes, avec ordre d'observer s'il les accepteroit; il les prit. Ainsi le jour même où il venoit de perdre son fils, que dis je, où il n'avoit pas même eu la consolation de faire ses funérailles, il assista, lui centième, à la table de César: accablé de vieillèsse, rongé de goutte, il se livroit à un excès de débauche, à peine tolérable à la naissance d'un fils, & cela sans laisser échapper une larme, sans permettre à la douleur de se montrer par aucun signe: il soupa, comme s'il eût obtenu la grace de son fils. Si vous me demandez le motif de cette conduite, il avoit un autre fils. Priam ne fut-il pas obligé de dissimuler sa colère, & d'embrasser les genoux du roi de Larisse? Il se vit réduit à presser de ses lèvres une main fatale, encore teinte du sang de son fils, à souper avec le meurtrier d'Hector; ce fut pourtant sans parfums & sans couronnes. Achille, à force de consolations, l'exhorta à prendre quelque nourriture, mais on ne pas à vider de larges coupes; il ne lui donna point de surveillant pour l'observer. Le romain eût bravé le tyran, s'il n'eût craint que pour lui; mais la tendresse paternelle teint sa colère: il auroit au moins mérité qu'on lui permit, au sortir du festin, de recueillir les os de son fils; il n'obtint pas même cette grace. Le jeune tyran, d'un air doux & affable, provoquoit, par des caresses fréquentes, le malheureux vieillard à bannir tous ses chagrins; & cet infortuné garda toujours un visage serein, comme s'il avoit oublié ce qui venoit d'arriver. Si le bourgeois eût été

mécontent du convive, le second fils étoit perdu.

Il faut donc s'abstenir de la colère, soit à l'égard de ses égaux, soit à l'égard de ses supérieurs, soit à l'égard de ses inférieurs. Avec les égaux, la vengeance est incertaine; avec les supérieurs, c'est une folie; avec ses égaux, c'est une bassesse. Il n'y a qu'un homme foible & malheureux qui rende le mal pour le mal. Les rats & les fourmis mordent la main qui les approche: les animaux sans force se croient blessés dès qu'on les touche. Nous devons nous appaiser en songeant aux services que nous a rendus celui qui excite notre colère, & en compensant son offense par ses bienfaits.

Représentons-nous encore la gloire que procure la réputation de clémence, & combien le pardon des injures a fait d'amis utiles. N'entendons jamais notre colère jusques sur les enfans de nos ennemis publics ou particuliers. Une des plus grandes cruautés de Sylla est d'avoir banni les enfans des proscrits. Quelle injustice de rendre un fils héritier de la haine qu'on avoit pour son père!

Pensons encore, quand nous aurons de la peine à pardonner, si nous serions bien aises que tout le monde fût inflexible à notre égard. Combien de fois celui qui refusa le pardon ne fut-il pas obligé de le demander? Combien de fois ne s'est-on pas jetté aux pieds de celui même qu'on avoit repoussé? Quoi de plus glorieux, que de convertir la colère en amitié? Les alliés les plus fidèles du peuple romain, ne sont-ils pas ceux qui furent jadis ses ennemis les plus acharnés? Que seroit aujourd'hui notre empire, si une sage politique n'eût incorporé les vaincus avec les vainqueurs? Un homme est-il en colère contre vous? attirez-le par des bienfaits: la haine meurt, quand l'un des deux partis y renonce; point de combat, s'il n'y a deux combattans. Mais la lutte une fois engagée, le plus vertueux est celui qui cède le premier: le vainqueur est vaincu. On vous a frappé? retirez-vous: en rendant le coup, vous fomentez une occasion & une cause de redoubler, & vous ne ferez plus maître de finir le combat. Voudriez-vous frapper votre ennemi assez fort pour laisser votre main dans sa blessure, sans pouvoir arrêter le coup? Eh bien! voilà les traits de la colère, on n'est pas maître de les retirer.

Un guerrier choisit les armes les plus légères, l'épée la plus commode & la plus propre à son usage: quoi de plus incommode & de plus difficile à manier que les passions? La violence ne plaît dans un cheval, que quand on est le maître de l'arrêter, quand il ne s'empporte pas plus qu'on ne veut, quand on peut régler les mouvemens, & du galop le ramener au pas; nos muscles ne s'émouvent sans notre aveu, que quand ils sont affectés de quelque maladie; il n'y a que les vieillards ou les gens infirmes qui courent lorsqu'ils veulent marcher: de même les mouvemens de l'âme les plus sains & les

plus vigoureux, sont ceux qui vont à notre gré, au lieu de s'emporter au leur.

Rien de plus utile que d'envisager d'abord la difformité, ensuite le danger de la *colère*. Il n'y a pas de passion dont l'aspect soit plus hideux : elle défigure les plus beaux visages ; elle rend affreux les traits les plus réguliers ; l'homme irrité ne connoît plus de bienfaisances. Sa toge étoit-elle arrangée décentement autour de son corps ? la *colère* y porte le désordre : ses cheveux flottent naturellement, ou à l'aide de l'art, n'offroient rien de difforme ? la *colère* les hérisse ; ses veines sont gonflées, sa poitrine agitée par de fréquents soubresauts, son col distendu par l'éruption impétueuse de sa voix, ses membres tremblans, ses mains convulsives, tout son corps en proie aux mouvemens les plus orageux. Que doit donc être l'âme elle-même, puisque son image seule a tant de laidure ? Si l'on pouvoit l'envisager au fond de la poitrine, combien ses traits ne seroient-ils pas plus horribles, sa respiration plus entrecoupée, ses contorsions plus violentes, au point de crever au dedans d'elle-même, si elle ne trouvoit une issue ? Représentez-vous des ennemis acharnés au combat, des bêtes féroces baignées dans le sang, ou s'élançant au carnage ; représentez vous ces monstres infernaux que les prêtres nous peignent avec une ceinture de serpens & le feu dans la bouche ; représentez-vous ces furies, les plus hideuses divinités du Tartare, sortant de leur demeure pour exciter aux combats, pour semer la discorde sur la terre, pour mettre la paix en fuite : voilà le tableau de la *colère* ; la flamme pétille dans ses yeux ; sa voix ressemble au souffle des vents, aux mugissemens des taureaux, aux gémissemens des hiboux, aux sifflemens des vipères, en un mot, aux sons les plus effrayans : elle agit dans ses deux mains des armes offensives, car elle s'embarrasse peu du soin de se défendre ; c'est un monstre hagard, ensanglanté, couvert de cicatrices, livide des coups même qu'elle s'est portés ; sa démarche est égarée, ses yeux couverts de brouillards ; elle s'élance, elle ravage, elle poursuit, elle en veut à tout le monde, elle en veut sur-tout, à elle-même : si elle n'a pas d'autres moyens de nuire, elle confondroit dans sa fureur la terre, la mer & le ciel. Son image est celle que les poètes donnent à Bellone : « De sa main droite elle secoue son fouet ensanglanté ; la discorde la suit avec sa robe déchirée. » Enfin, imaginez, s'il est possible, des traits encore plus affreux pour peindre cette cruelle passion.

Il y a des gens, dit Sextius, qui se sont bien trouvés de se regarder en *colère* dans un miroir ; ils sont alors demeurés interdits de l'altération étonnante de leur personne ; ils ont eu peine à se reconnoître en se prenant ainsi sur le fait. Cependant, quelle petite portion de leur

difformité leur renvoyoit cette image représentée dans le miroir ! Si l'âme se montrait à découvert, si quelque corps polt pouvoit la réfléchir ; son aspect nous confondroit ; nous la verrions noire, remplie de taches, écumante, contrefaite, gonflée : si même à travers les os, les chairs de tant d'autres obstacles, elle a tant de laidure, que seroit-ce si elle se montrait à nud ? Je crois que les miroirs n'ont guéri personne de la *colère* : c'est qu'en s'approchant du miroir pour se changer, on n'étoit déjà plus le même. Il est vrai que la seule beauté à laquelle prétendent les gens irrités, est un air furieux & menaçant ; ils veulent paroître ce qu'ils sont : mais ils devroient au moins considérer combien de gens ont été les victimes de leur *colère* ; les uns, par la violence de leurs efforts, se sont rompu des vaisseaux ; les cris immodérés des autres ont été suivis de crachemens de sang ; la bile chassée impétueusement du foie vers les yeux, en a rendu d'autres aveugles ; on a vu des rechûtes occasionnées par la *colère* ; enfin il n'y a pas de route qui conduise plus promptement à la folie. Aussi la démenée de la *colère* s'est perpétuée dans quelques hommes ; ils n'ont pu recouvrer la raison une fois bannie. La folie conduisit Ajax à la mort ; la *colère* l'avoit conduit à la folie.

L'homme irrité souhaite, dans ses imprecations, la mort de ses enfans, la propre ruine, la chute de sa maison : il soutient qu'il n'est pas en *colère* ; de même que le fou, qu'il n'extravague pas ; ennemi de ses amis, redoutable à ce qu'il a de plus cher, sourd aux loix, excepté quand elles peuvent servir sa vengeance, inconstant, inabordable, ni les discours, ni les services, ni les prévenances ne peuvent le fléchir : avec lui c'est la force qui décide de tout ; également prêt à frapper les autres de son épée, ou à s'en percer lui-même ; c'est qu'il est en proie à la plus violente des passions ; il est esclave d'un vice qui triomphe de tous les vices. En effet, les autres n'entrent dans l'âme que par degrés ; celui-ci vient y fonder brutalement & tout entier ; il fait par se soumettre toutes les autres passions ; il subjugue l'amour le plus ardent : on a vu des furieux percer le sein de ceux qui leur étoient les plus chers, pour expirer dans les bras de ceux qu'ils avoient tués. La *colère* foule aux pieds l'avance, la plus opiniâtre & la moins flexible de toutes les passions : elle l'a forcée de dissiper ses richesses, de mettre le feu à sa maison, à ses trésors accumulés. N'a-t-on pas vu l'ambitieux lui-même rejeter les marques de distinction les plus chères à ses yeux, & refuser des honneurs qui venoient d'eux-mêmes s'offrir à lui ? Il n'y a pas de passion, qui ne soit subordonnée à la *colère* (*avres de Sénèque*).

La *colère* est une folle passion qui nous pouffe entièrement hors de nous, & qui, cherchant le moyen de repousser le mal qui nous menace ou qui

qui nous a déjà atteint, fait bouillir le sang en notre cœur, & lève de fumeux vapeurs en notre esprit, qui nous aveuglent & nous précipitent à tout ce qui peut contenter le désir que nous avons de nous venger. C'est une courte rage, un chemin à la manie; par sa prompte impétuosité & violence elle emporte & surmonte toutes passions, *repentina & vis universa ejus est.*

Les causes qui disposent à la colère sont foiblesse d'esprit, comme nous voyons par expérience les femmes, vieillards, enfans, malades, être plus colères, *invalidum omne naturæ quæriturum est* : l'on se trompe de penser qu'il y a du courage où il y a de la violence; les mouvemens violens ressemblent aux efforts des enfans & des vieillards, qui courent quand ils pensent cheminer, il n'y a rien de si foible qu'un mouvement déréglé, c'est lâcheté & foiblesse que se colère. Maladie d'esprit, qui le rend tendre & facile aux coups, comme les parties ulcérées au corps, où la sensibilité s'étonne & blesse de peu de chose, *nusquam sine querela agra tanguntur* : la perte d'un denier ou l'omission d'un gain met en colère un avaré; un rire ou regard de sa femme courrouce un jaloux; le luxe, la vaine délicatesse, ou amour particulier, qui rend l'homme chagrin & dépitieux, le met en colère pour peu qu'il lui arrive mal à propos, *nulla res magis iracundiam alit quam luxuria*: cet amour de petites choses, d'un verre, d'un chien, d'un oiseau, est une espèce de folie qui nous travaille & nous jette souvent en colère; curiosité trop grande, qui *nimis inquit, seipsum inquietat*: c'est aller quêter, & de gaieté de cœur, se jeter en la colère, sans attendre qu'elle vienne, *sape ad nos ira venit, sapius nos ad illam*: légèreté à croire le premier venu; mais la principale & formelle, c'est l'opinion d'être méprisé & autrement traité que ne devons, ou de fait ou de parole & conrenance, c'est d'ou les colères se prétendent justifier.

Ses signes & symptômes sont très manifestes, & plus que de toute autre passion, & si étranges qu'ils altèrent & changent l'état entier de la personne, le transforment & défigurent, *ut sit difficile utrum magis detestabile vitium, aut deformis*. Les uns font externes, la face rouge & difforme, les yeux enflammés, le regard furieux, l'oreille sourd, la bouche écumante, le cœur haletant, le poulx fort ému, les veines enflées, la langue bégayante, les dents serrées, la voix forte & enrouée, le parler précipité; bref elle met tout le corps en feu & en fèvre. Aucuns s'en font rompus les veines, l'urine leur a été supprimée, la mort s'en est ensuivie. Quel doit être l'état de l'esprit au dedans, puisqu'il cause un tel désordre au dehors? La colère, du premier coup, en chasse & bannit loin la raison & le jugement, afin que la place lui demeure toute entière; puis elle remplit tout de feu, fumée,

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

ténèbres, bruit, semblable à celui qui nuit le maître hors de la maison, puis y mit le feu, & se brilla vis' dedans, & comme un navire qui n'a ni gouvernail, ni patron, ni voiles, ni aviron, qui court fortune à la merci des vagues, vents & tempêtes, au milieu de la mer courroucée.

Ses effets sont grands, souvent bien misérables & lamentables. La colère, premièrement, nous pousse à l'injustice, car elle se dépite & s'éguise par opposition juste, & par la connoissance que l'on a de s'être courroucé mal à propos. Celui qui est ébranlé & courroucé sous une fausse cause, si on lui présente quelque bonne défense ou excuse, il se dépite contre la vérité & l'innocence, *pertinaciores nos facit iniquitas ira, quasi argumentum injuste irascendi, graviter irasci*. L'exemple de Pise sur ce propos est bien notable, lequel excellent, d'ailleurs en vertu, (cette histoire est assez connue) mu de colère, en fit mourir trois injustement, & par une trop subtile accusation les rendit coupables pour en avoir trouvé un innocent contre sa première sentence. Elle s'éguise aussi par le silence & la froideur, par où l'on pense être dédaigné, & soi & sa colère; ce qui est propre aux femmes, lesquelles souvent se courroucent, afin que l'on se contre-courrouce, & redoublent leur colère jusques à la rage, quand elles voient que l'on ne daigne nourrir leur courroux; ainsi se montre bien la colère être bête sauvage, puisque ni par défense ou excuse, ni par non-défense & silence, elle ne se laisse gagner ni adoucir. Son injustice est aussi en ce qu'elle veut être juge & partie, qu'elle veut que tous soient de son parti, & s'en prend à tous ceux qui ne lui adhèrent pas. Secondement, pour ce qu'elle est inconsidérée & étourdie, elle nous jette & précipite en de grands maux, & souvent en ceux-mêmes que nous fuyons ou procurons à autrui, *dat panas dum exigit*, ou autres pires. Cette passion ressemble proprement aux grandes ruines, qui se rompent sur ce sur quoi elles tombent; elle desire si violemment le mal d'autrui, qu'elle ne prend pas garde à éviter le sien: elle nous entrave & nous enlase, nous fait dire & faire choses indignes, honteuses & meschantes. Finalement elle nous emporte si outremer qu'elle nous fait faire des choses scandaleuses & irréparables, meurtres, empoisonnemens, trahisons, dont après s'ensuivent de grands repentirs: témoin Alexandre-le-Grand, après avoir tué Clytus, dont disoit Pythagoras que la fin de la colère c'étoit le commencement du repentir.

Cette passion le pait en soi, se flatte & se chatouille, voulant persuader qu'elle a raison, qu'elle est juste, s'excusant sur la malice & indécision d'autrui; mais l'injustice d'autrui ne la sauroit rendre juste, ni le dommage que nous recevons d'autrui, nous la rendre utile: elle est trop étourdie pour rien faire de bien: elle veut

L I

guérir le mal par le mal ; donner à la *colère* la correction de l'offense, feroit corriger le vice par soi-même. La raison qui doit commander en nous ne veut point de ces officiers-là, qui sont de leur tête sans attendre son ordonnance ; elle veut tout faire par conpas, comme la nature ; & pour ce la violence ne lui est pas propre. Mais quoi, direz-vous, la vertu verra-t-elle l'insolence du vice sans se dépitier ? aura-t-elle si peu de liberté qu'elle ne s'ose courroucer contre les méchans ? la vertu ne veut point de liberté indécente, il ne faut pas qu'elle tourne son courage contre soi, ni que le mal d'autrui la puisse troubler : le sage doit aussi bien supporter les vices des méchans sans *colère* que leur profpérité sans envie. Il faut qu'il endure les indécisions des téméraires avec la même patience que le médecin fait les injures du frénétique : il n'y a pas plus grande sagesse ni plus utile au monde que d'endurer la folie d'autrui ; car autrement il nous arrive que pour ne la vouloir pas endure nous la faisons nôtre. Ceci qui a été dit si au long de la *colère*, convient aussi aux passions suivantes, haine, envie, vengeance, qui sont *colères* formées. (CHARRON.)

COMPASSION. Voyez PITIÉ.

COMPLAISANCE, f. f. La *complaisance* est une facilité que l'on a de se prêter à ce qui doit faire plaisir aux autres. La bienveillance, qui est en nous un sentiment naturel, nous l'inspire. La société en tire tous ses agrémens, aussi elle nous en fait une loi.

La politesse est la compagne ordinaire de la *complaisance*, mais elles ne se confondent point. La politesse se conforme à quelques usages qu'elle trouve établis ; la *complaisance* n'agit, dans chaque circonstance, que d'après ses inspirations particulières. L'une & l'autre ont pour excès la fausseté ou la bassesse. Mais alors elles ne partent plus de leur principe naturel ; leur motif alors est intéressé, tandis qu'elles ne doivent être le fruit que d'un sentiment de bonté qui leur donne toutes leurs grâces. Elles n'en ont plus que d'artificielles dès qu'on les soumet à ses calculs & que l'on considère le profit qu'on en peut tirer. Elles deviennent une fatigue pour celui qui les met en usage, auparavant elles n'étoient qu'un plaisir.

La *complaisance* qui nous flatte le plus c'est celle que l'on témoigne à nous entendre & à nous approuver ; mais elle doit être si naturelle, qu'elle ne laisse pas appercevoir le moindre effort, car tout son charme seroit détruit. Elle ne doit point être aveugle, car elle seroit alors l'effet de la sottise ou de la flatterie, & tout homme de sens, qui ne se laisse point transporter par une excessive vanité, n'y voit plus qu'un hommage avili.

Le principe de l'approbation a chez nous ses erreurs ; les passions & même les meilleurs sentimens ont sur lui une influence qui peut l'égarer ; mais, tel qu'il est enfin, il est l'appui de la morale ; le faire servir à des vues d'intérêt, en faite une espèce de trafic, est une lâcheté. Alcèbe ne vouloit plus de Philinte pour ami, il avoit raison, ce sont de tels complaisans qui perdent tout. Il n'y a pas grand mal à louer un mauvais sonnet, mais il y en a beaucoup à changer de principe avec tout le monde. La tolérance n'est point une apothéose. Nul honnête homme ne voudroit avouer les principes de l'Philinte & les mettre en usage.

Il faut s'arranger avec tout le monde : principe funeste, il faut se déclarer chaque fois qu'on n'a point à rougir de le faire.

Vous vous trouvez avec des personnes qui font l'apologie de leurs propres vices, votre front s'obscurit ; ah gardez-vous d'y rappeler une sérénité perdue. Vous avez besoin de ces personnes, n'achetez rien par une lâcheté ; elles ont besoin de vous ? que votre austère censure soit votre premier bienfait envers elles. Condannez par votre silence quand vos avis ne peuvent pas détourner.

La *complaisance* tient souvent de la générosité, quand nous l'exerçons envers des êtres plus foibles que nous. Elle produit la galanterie envers les femmes, hommage où celui qui le rend ne perd rien de sa noblesse.

La *complaisance* peut se montrer sous plusieurs formes différentes, mais la plus aimable de toutes c'est la prévenance. Elle est alors la bonté dans toute sa vigilance & sa délicatesse. L'usage a établi beaucoup de prévenances, le cœur en imagine mille nouvelles. C'est l'amour qui en invente le plus, parce que c'est lui qui les reconnoit le mieux. Cependant, appliquées à un sentiment plus déintéressé, elles n'en sont que plus nobles & plus touchantes.

Le troglodite qui disoit : « J'irai cette nuit » labourer le champ où doit demain travailler » mon père, » nous intéresse bien plus que l'amant le plus empressé à volet au-devant des desirs de sa maîtresse.

J'ai dit que la *complaisance* ne devoit pas se laisser appercevoir, cela est plus difficile lorsqu'elle prévient ; mais elle doit mettre encore plus de soins à se cacher. Ce sont encore les amans qu'il faut étudier pour cela, voyez l'embaras de l'un quand on s'est aperçu de quelques soins délicats qu'il a imaginés ; il semble vouloir éviter la récompense à laquelle il songeoit auparavant, & qui peut-être l'inspiroit.

Tout s'embellit, tout s'anime dans un échange réciproque de prévenances, le soin d'en imaginer ou de les cacher occupe alternativement. Faut-il un esprit bien pénétrant pour découvrir ce que

quelqu'un verroit avec plaisir ? Il ne faut que se peindre bien sa situation ; c'est le cœur seul qui nous identifie avec lui.

On nomme quelquefois *complaisance* une faiblesse de caractère, une vanité de goûts & d'opinions. Celle que j'ai décrite est bien différente, elle est active, elle est suivie ; elle n'est en opposition avec aucun sentiment honnête & elle en embellit plusieurs.

CONDITION, f. f. *Inégalité des conditions.*

La différence des conditions est plus ou moins marquée, selon la différence des pays. Les républiques en cela approchent le plus du premier état des hommes.

Si la probité, la justice & la bonne foi contenoient nos premiers pères dans l'égalité, il a donc fallu que l'anéantissement de ces vertus ait produit l'inégalité des conditions.

Celui qui se plaint de l'inégalité des conditions, peut-être ne s'est jamais arrêté à cette pensée, que les rois ne jouissent pas d'une autre lumière que celle dont il jouit tous les jours ; qu'il a de commun avec eux les biens précieux de la santé & de la liberté, & presque toujours dans un plus haut degré qu'ils mourront comme lui ; & qu'enfin ils ne sont point destinés après leur mort à une autre béatitude que celle que son Dieu lui prépare.

Content de mon sort, je cultive à la campagne l'héritage de mes pères. Une parfaite union règne dans ma famille, mes amis m'y visitent, & je les visite à mon tour. Nos entrevues sont sans contrainte, & nos repas sans façon. La lecture, la chasse & la pêche m'amuse dans mon loisir, la beauté du ciel me tient lieu de spectacles ; les productions de la terre, de toutes les magnificences ; le ramage des oiseaux, de la plus charmante musique ; j'y apprends avec plaisir les succès de l'état, j'en respecte le gouvernement ; je paie les tributs sans murmurer. Qu'aurois-je donc à y redouter que le témoignage de ma conscience ?

Princes, potentats, grands de la terre, par-tout où vous n'êtes pas, vous n'êtes rien ; & où vous êtes, là se trouvent les inquiétudes, les chagrins, les infirmités. Quelle humiliation d'être faits comme ces hommes auxquels vous commandez, & qui vous servent, peut-être que vous méprisez, si vous verriez ne vous distinguer d'eux autant que les honneurs qu'ils vous rendent !

Il est fâcheux qu'il naisse de la différence des conditions tant d'antipathie entre les hommes. S'ils se regardoient avec plus de considération, ils n'en viendroient pas du mépris des personnes, au mépris du mérite qu'on reconnoît chez elles. Mais qu'elle apparence qu'un homme du grand monde veuille aimer sa femme, avec autant de bonne-foi qu'un artisan aime la sienne ? cela iroit trop roturier ! & qu'un artisan à son tour

se pique d'un certain honneur autant qu'un homme du grand monde. C'est bien à tort qu'on se glorifie de la raison, quand on ne fait pas la respecter dans quelque sujet qu'elle se trouve.

Si nous pouvions nous convaincre que la fierté des grands & leur mépris pour nous, sont des manières haïssables qui leur appartiennent entièrement, y serions-nous sensibles ? sans doute plus heureux de nous trouver dans une situation où rien ne nous tente d'être orgueilleux, ni de mépriser qui que ce soit, loin de nous affliger de leurs mauvais procédés, ne devrions-nous pas nous réjouir de ce qu'ils se rendent par-là assez néprisables pour nous faire perdre l'envie de devenir comme eux ?

Rien ne nous rend plus petits que nous ne sommes, que de nous jeter dans le commerce de gens plus élevés que nous. La cour est le lieu où il en coûte le plus à la vanité, quand on ne s'en tient point à vivre avec ceux pour lesquels on est fait. On y voit les grands péir & revivre à tout moment ; & le même qui vient d'en désole plus d'un par sa fierté, est désole lui-même sur-le-champ par le peu de cas qu'un autre fait de lui.

Je vois à ma droite un grand qui me regarde d'un air méprisant, & à ma gauche un pauvre malheureux qui se courbe respectueusement devant moi ; à cette vue ne peut-on pas conclure que si je suis d'un plus petit relief que l'un, l'autre est encore d'un bien plus petit relief que moi ?

Il semble que l'air de confiance que donnent l'élevation & les grands postes, roitise à la plupart tous leurs organes ; que leur machine en soit devenue d'une nouvelle rouvrure. Ils ne se courbent, ils ne se plient qu'en souffrant ; & c'est beaucoup s'ils ne s'en tiennent pas au seul jeu de la prunelle, pour remplir toutes les bienfaisances.

Un homme d'esprit, qui est né de peu de chose, n'a rien de si essentiel à faire pour jouir de quelque repos, que de se rendre insensible au mépris qu'on a pour lui. S'il y réussit, c'est une espèce de fortune qui lui tient lieu de toute condition.

S. I.

Bois, *Glaucus*, mange, dors, laisse par-tout des traces de tes plaisirs, sans que jamais aucune idée d'un avenir incertain puisse te saisir & les troubler. Tu es né grand seigneur, tu n'as ni femme ni enfants, es-tu fait pour autre chose que pour te réjouir ? quelle destinee de se trouver tel qu'il faut, pour se passer des emplois qu'on est incapable de remplir ?

Toute l'Europe est en feu ; la crainte, l'épouvante, la terreur ont saisi tous les esprits ; les princes abandonnent leurs palais & se transportent sur les frontières ; les mères arment leurs enfants, les femmes leurs époux ; tous les trésors sont ouverts ; toutes les provinces s'épuisent, tous les bons citoyens s'animent ; en un mot,

tout conspire à la défense de la patrie, tout y est sacrifié, repos, fortune, biens, vie: le seul *Olimpe* n'en est point ému. A l'âge de trente ans, il languit dans la mollesse, jouit ainsi des droits de seigneur, & méprise arrogamment le noble & le bourgeois qui servent.

Etre né d'une grande Maison; avantage qui distingue le plus dans notre France & qui coûte le moins: mais lorsqu'on ne trouve dans sa famille, après une longue suite de générations, ni courage, ni probité, ni vertu que dans le seul qui l'a illustrée par son mérite, peut-on se faire honneur de sortir d'un tel sang?

Qu'on jouisse sans fierté des avantages d'une haute naissance; qu'on mette à profit les prérogatives qui y sont attachées & l'heureuse éducation qu'elle peut procurer, c'en est assez. C'est trop hasarder: que de vouloir fixer toutes les attentions sur son origine & son antiquité. Le chaos du monde en est le principe le plus éloigné, le plus immédiat pourroit bien ne pas faire honneur.

Rien ne met dans un plus grand jour les vices que la haute naissance. Un homme vicieux, mais obscur, a quelquefois cet avantage, qu'on ne fait pas qu'il est mal honnête homme.

Au milieu d'une campagne s'élevait autrefois un orme monstrueux, qui sembloit disputer de majesté avec les cieux, & desher les éléments de l'ébranler, & à mille pas un faible arbrisseau que le moindre zéphyr agitoit, & qui soutenoit à peine les oiseaux les plus légers; mais les vents enfin s'irritent, les éclairs brillent, le tonnerre gronde, la nuée crève, & l'arbre orgueilleux est réduit en cendre, le seul arbrisseau échappe à la fureur de l'orage, & l'unique cause de son salut, c'est qu'il est petit.

D'où vient qu'un homme d'esprit est moins fier dans l'élevation, que ne l'est un fat? c'est que le fat n'en connoît que les avantages, & que l'homme d'esprit en connoît & les avantages & le néant.

Sans une grande élévation, ou sans un mérite fort éclatant, on ne sauroit par son exemple inspirer l'amour de l'immortalité; celui qui n'a ni l'un ni l'autre, pourroit en gémir par cela seul, je l'avoue, s'il n'avoit que les hommes pour juges de ses vertus.

Heureux le philosophe qui se console des mortifications qu'il reçoit des grands, par la supériorité que lui donnent ses lumières & sa sagesse.

§ II.

Vous avez, *Goffinde*, une ame noble, un esprit élevé, un cœur généreux, de l'honneur & de la probité; aussi habile que judicieux, vous nous instruisez à mépriser l'excès des richesses & la vanité des grandeurs; vous aimez votre Dieu, vous le craignez, vous le servez; tout le monde vous connoît, vous estime, vous

honore; vous seul au milieu des applaudissemens publics, vous oubliez vos vertus, vous tremblez à la vue de ce grand, à peine pouvez-vous prononcer deux mots. Les battemens de cœur vous ôtent l'usage de la parole, vous ne faites que balbutier, & peut s'en faut que vous ne paroissiez aussi borné que celui qui vous trouble. Rappelez vos esprits, *Goffinde*, parlez avec liberté, demandez hardiment, que craignez-vous? Si vous êtes refusé, en ferez-vous moins sage, moins vertueux, moins tout ce que vous êtes?

La haute naissance suppose-t-elle par elle-même un esprit supérieur & toutes les qualités qui forment un honnête homme? Si cela étoit, qu'y auroit-il de plus misérable que d'être né dans l'obscurité?

Où porte du sein de sa mère dans le berceau d'Auguste les semences de tous les vices comme les semences de toutes les vertus. En dépit des flatteurs, l'égalité se trouve parfaite entre tous les hommes.

§ III.

Alife m'éblouit & me charme par son éclat extérieur, mon air simple & modeste lui fait pitié: lequel est le plus fou de nous deux?

Rien ne donne aux grands une idée si flatteuse de leur état que la trop grande envie qu'ils remarquent en nous de devenir comme eux. Si nous la cachions mieux, ils en seroient moins fiers, & ils auroient pour nous plus d'égards qu'ils n'en ont.

Il faut qu'il y ait des hommes qui se sacrifient pour gouverner les autres. La machine d'un royaume a tant de ressorts qu'on n'a jamais trop de tout son tems pour les manier heureusement; mais ce que j'envierois le plus à un ministre ce seroit le bon esprit qui pourroit lui faire appercevoir combien il est à plaindre.

Où puiser donc les véritables sages, dira-t-on, pour servir de guides aux autres? La nature seroit-elle si stérile en gens propres pour le gouvernement, & si féconde en gens qui ont tant de besoin d'être gouvernés? ou se pourroit-il que tout se fit au hasard? Les prospérités, les décadences des empires ne dépendroient-elles que d'un bouleversement dans un certain cours d'atomes? Ou plutôt, les états se conduiroient-ils d'eux-mêmes & sans aucune intelligence qui en dirige l'ordre? Ainsi retrancheroit-on la difficulté, s'il étoit permis de décider follement; mais qui ne fait que les qualités de grand prince ne sont point au-dessus de l'humanité; que Dieu tient en ses mains le cœur des rois, qu'il tourne comme il lui plaît; que, sur le trône, l'homme, déchargé de tous soins subordonnés, est plus susceptible de toutes les grandes vertus; qu'il y puise par une éducation royale des sentimens que la dépense ne produit point; qu'en spectacle à tout l'univers, il en devient plus circonspect

dans ses démarches, qu'il ne lui faut qu'un certain discernement pour choisir entre tous les secours qui se présentent & un peu de bonne volonté pour en profiter; que la bonté est autant une vertu de tempérament que de réflexion, & dès-là moins rare qu'on ne pense; qu'un roi devient par intérêt amateur de l'ordre, dans un poste où il fait que l'ordre établi & soutenu peut seul le maintenir : en un mot, que tout aide, tout concourt à former en lui un bon roi, un roi sage, prudent & judicieux; mais, s'il est rare, malgré tout, d'en trouver de ce caractère, est-ce l'espèce qui manque, ou la corruption des peuples qui ne peuvent les laisser tels qu'ils sont? Un prince, qui ne veut que le bien, mais en bute à l'ambition ou aux caprices de ses sujets, de quelle irruption de vices n'a-t-il point à le parer, sur-tout si l'intérêt du courtisan demande qu'il soit corrompu, ou si l'indocilité des peuples le force à cesser d'être bon? C'est donc à nous, qui ne pouvant vivre, ni indépendant, ni gouvernés, & qui néanmoins ne pouvons nous passer de maîtres, c'est à nous, dis-je, qu'il faut nous en prendre, quand ces maîtres se gâtent sur le trône, & avouer qu'il est bien plus difficile de nous rendre raisonnables que de trouver des hommes assez heureux pour nous y contraindre sans rien perdre à nos yeux des qualités qui rendroient aimables.

De l'égalité des conditions.

Tu vois, sage Ariston, d'un oeil d'indifférence La grandeur tyrannique & la fière opulence; Tes yeux d'un faux éclat ne sont point abusés. Ce monde est un grand bal, ou des fous déguisés, Sous les ridicules noms d'éminence & d'alcèze, Pensent enfler leur être & haïr leur bassesse. En vain des vanités l'appareil nous surprend. Les mortels font égaux, leur malheur est différent. Nos cinq sens imparfaits, donnés par la nature, De nos biens, de nos maux, font la seule mesure. Les rois en ont-ils fixés & leur ame & leur corps Sont-ils d'une autre espèce? ont-ils d'autres ressorts? C'est du même limon que tous ont pris naissance; Dans la même boue ils ont leur enfance; Et le riche & le pauvre, & le faible & le fort, Vont tous également des douleurs à la mort.

Eh quoi! me dira-t-on, quelle erreur est la vôtre? N'est-il aucun état plus fortuné qu'un autre? Le ciel a-t-il rangé les mortels au niveau? La femme d'un commis, courbe son front bureau, Vaut-elle une princesse auprès du trône assise? N'est-il pas plus puissant, pour tout homme d'élite, D'ornez son front tondu d'un chapeau rouge ou vert, Que d'aller d'un vil froc obscurément couvert, Recevoir à genoux, après laude ou matine, De son pieux châtiment coups de discipline? Sous un rictus mortel n'est-on pas plus heureux, Qu'un clerc enseveli dans un gresle poudreux? Non, Dieu seroit injuste, & de la sage nature Dans ses dons partrages gardé plus de mesure. Pense-t-on qu'ici bas son aveugle fureur Au char de la fortune attache le bonheur? Un jeune colonel a souvent l'impuissance De passer en plaisance un maréchal de France.

« Être heureux comme un roi » dit le peuple hébété; Hélas! pour le bonheur que fait la misère? En vain sur ses grandeurs un monarque s'appuie; Il gémit quelquefois, & bien souvent s'ennuie; Son favori sur moi jette à peine un coup d'oeil. Animal composé de bassesse & d'orgueil, Accablé de dégoûts en inspirant l'envie, Tour à tour ou l'encense & l'on te calomnie. Parle, qu'as-tu gagné dans la chambre du roi? Un peu plus de flatteurs & d'ennemis que moi.

Sur les énormes tours de notre observatoire, Un jour en consultant leur céleste grimoire, Des enfans d'Uranie un essaim curieux, D'un tube de cent pieds braqué contre les cieux, Observoient les secrets du monde planétaire. Un rictus s'écria : ces forçiers ont beau faire, Les autres sont pour nous, aussi bien que pour eux. On en peut dire autant du secret d'être heureux. Le simple, l'ignorant, pourvu d'un instinct sage, En est tout aussi près, au fond de son village, Que le fat important qui pense le tenir, & le triste savant qui croit le définir.

On dit qu'avant la boîte apportée à Pandre, Nous étions tous égaux; nous le sommes encore. Avoir les mêmes droits à la félicité, C'est pour nous la parfaite & seule égalité. Vois-tu dans ces vallons ces esclaves champêtres Qui creusent ces rochers, qui vont fendraient ces hêtres, Qui dévorent ces eaux, qui, la bêche à la main, Fertilisent la terre en déchirant son sein? Ils ne font point formes sur le brillant modèle Des pasteurs galans qu'a chanté Fontenelle. Ce n'est point Timarete, & le tendre Tircis, De roses couronnés, sous des myrtes allés. Entrelaçant leurs noms sur l'écorce des chênes, Vantant avec esprit leurs plaines & leurs peines : C'est Pierrot, c'est Colin, dont le bras vigoureux Soulève un char tremblant dans un fossé bourbeux. Perrette au point du jour est aux champs la première. Je les vois haletans & couverts de poussière, Braver dans ces travaux, chaque jour répétés, Et le froid des hivers, & le chaud des étés. Ils chantent cependant : leur voix fautive & rustique Gaiement de Pelleguin détonne un vieux cantique. La paix, le doux sommeil, la force, la santé, Sont le fruit de leur peine & de leur pauvreté. Si Colin voit Paris, ce fracas de merveilles, Sans rien dire à son cœur, assourdit ses oreilles : Il ne desire point ces plaisirs turbulents ; Il ne les conçoit pas : il regrette ses champs ; Dans ses champs fortunés l'amour même l'appelle, Et tandis que Dmris, courant de belle en belle, Sous des lambris durs, & vernis par Martin, Des intrigues du tems compose son destin, Dupé par sa maîtresse, & lui par la femme, Prodigue à vingt beautés ses châtiments & sa flamme, Quitte Eglé qui l'aimoit, pour Cloris qui le suit, Et prend pour volupté le scandale & le bruit ; Colin, plus vigoureux, & pour tout plus fidèle, Revoit vers Lisette en la saison nouvelle. Il vient, après trois mois de regrets & d'ennui, Lui présenter des dons aussi simples que lui. Il n'a point à donner ces riches bagatelles, Qu'Hebert vend à crédit pour tromper tant de belles. Sans tous ces riens brillants, il peut toucher un cœur ; Il n'en a pas besoin : c'est le fard du bonheur.

L'aigle, fière & rapide, aux niles étendues, Soit l'objet de sa flamme élançé dans les nues. Dans l'ombre des vallons, le faucon bondissant, Cherche en paix sa génisse, & s'abîme au mugilant. Au retour du printemps la douce Philomèle Attendait par ses chants sa compagne Adèle ;

Et du sein des buissons, le moucheron léger
Se mêle en bourdonnant aux inféces de l'air.
De son être content, qui d'entr'eux s'inquiète
S'il est quelquel autre espèce, ou plus ou moins parfaite ?
Et qu'importe à mon sort, à mes plaisirs présents,
Qu'il soit d'autres heureux, qu'il soit des biens plus
grands ?

Mais, quoi ! cet indigent, ce mortel famélique,
Cet objet dégoûtant de la pitié publique,
D'un cadavre vivant traînant le reste affreux,
Respirant pour souffrir, est-il un homme heureux ?
Non, sans doute ; & Thamas qu'un esclavage détrône,
Ce vifir déposé, ce grand qu'on emprisonne,
Ont-ils des jours sereins, quand ils font dans les fers.

Tout état à ses maux, tout homme a ses revers.
Moins hardi dans la paix, plus actif dans la guerre,
Charles aurait sous ses loix retenu l'Angleterre,
Et Dufrenoy, plus sage & moins dissipateur,
Ne fût point mort de faim, digne mort d'un auteur.
Tout est égal enfin : la cour a ses fatigues ;
L'église a ses combats, la guerre a ses intrigues ;
Le mérite modeste est souvent obscurci.
Le malheur est par-tout, mais le bonheur aussi.
Ce n'est point la grandeur ; ce n'est point la bassesse,
Le bien, la pauvreté, l'âge mûr, la jeunesse,
Qui fait, ou l'infortune, ou la félicité.

Jadis, le pauvre Iru, honteux & rebuté,
Contemplant de Crésus l'orgueilleuse opulence,
Murmuroit hautement contre la providence.
Que d'honneurs ! disoit-il ; que d'éclat ! que de bien !
Que Crésus est heureux ! il a tout, & moi rien.
Comme il disoit ces maux, une armée en furie
Attaque en son palais le tyran de Carie.
De ses vils courtisans il est abandonné :
Il fuit, on le pourfuit ; il est pris, enchaîné ;
On pille ses trésors ; on ravit ses vassaux esclaves.
Il pleure ; il aperçoit, au fort de ses détresses,
Iru, le pauvre Iru, qui, parmi tant d'horreurs,
Sans songer aux vaincus, boit avec les vainqueurs.
O Jupiter ! dir-il ; ô sort inexorable !
Iru est trop heureux, je suis seul misérable.
Ils se trompoient tous deux, & nous nous trompons
tous.

Ah ! du dessein d'autrui ne soyons point jaloux.
Gardons-nous de l'éclat qu'un faux dehors imprime.
Tous les cœurs sont caches ; tout homme est un abîme.
La joie est passagère, & le rire est trompeur.

Hélas ! où donc chercher, où trouver le bonheur !
En tous lieux, en tout tems, dans toute la nature,
Nulle part tout entier, par-tout avec mesure.
Et par-tout passager, hors dans son seul auteur.
Il est semblable au feu, dont la douce chaleur
Dans chaque autre élément en secret s'insinue,
Descend dans les rochers, s'élève dans la nue,
Va rougir le corail dans le sable des mers,
Et vit dans les glaçons qu'ont durcis les hivers.

Le ciel en nous formant mélangea notre vie
De desirs, de dégoûts, de raison, de folie.
De moments de plaisirs, & de jours de tourmens.
De notre être imparfait voila les éléments.
Us composent tout l'homme ; ils forment son essence.
Et Dieu nous pesa tous dans la même balance.

(Voltaire).

CONDUITE, f. f. La bonne conduite est la
morale mise en action, puisqu'elle est l'accom-
plissement de nos devoirs : cependant on n'en-
tend pas communément par elle les plus sublimes

efforts de la vertu, qui entrent aussi dans la morale,
mais sont aussi des devoirs, mais elle établit un
ordre dans ceux qu'elle prescrit, le rompre est
une première infraction à ses loix, on ne peut
l'intervir sans commettre une faute. Le premier
soin est d'observer ce qu'elle prescrit dans la
situation où l'on se trouve, ou plutôt c'est de
ne pas se laisser distraire de ses inspirations,
car elle avertit toujours par le sentiment.

Nos devoirs s'étendent à raison des facultés
qui se développent en nous. L'enfant a les siens,
proportionnés aux moyens qu'il a pour les remplir,
chaque fois qu'on ne lui en impose pas de con-
traires ou au-dessus de ceux que la nature peut
déjà lui inspirer. L'adolescent étend les siens de
lui-même, l'obéissance à laquelle il se soumet
peut lui être inspirée par la reconnaissance, au
lieu qu'elle ne l'est à l'enfant que par le besoin.
Le jeune homme agité par ses passions, voit ses
devoirs dans la résistance qu'il est obligé d'op-
poser à ses passions ; il se sent aidé dans cette
entreprise difficile par les forces qu'il a acquises
& les conseils qu'il reçoit de tous côtés. L'homme
d'un âge mûr reconnoît l'ordre des devoirs qui
lui sont imposés par les lumières que son esprit
éclairé lui fournit, par le sentiment des loix de
la nature, & par la connoissance de celles de la
société, il a observé ce qui attire le blâme des
hommes, & éprouvé ce qui choque sa conscience.
Le vieillard même, qui aspire au repos, trouve
dans la tranquillité de ses sens & le silence de ses
passions plus de moyens de remplir ces devoirs,
d'un ordre supérieur, qui l'élèvent vers Dieu,
& lui montrent une nouvelle existence, au mo-
ment où la sienne va finir. Il y a une bonne
conduite pour chacun de ses âges, selon l'ordre
de ces devoirs. En parcourant quelques-unes des
situations où l'homme se trouve engagé dans la
société ; en examinant ce qu'exige le plus ou moins
de force d'organisation & les différences des
conditions, nous trouverions pour chaque in-
dividu une bonne conduite, hors de laquelle tout
est faute & par laquelle les plus belles actions
ne sont que des devoirs.

Ces mots, « il n'a fait que ce qu'il a dû »,
prononcés sur-tout avec l'indifférence qui les
accompagne ordinairement, s'ils étoient réfléchis,
seroient destructifs de toute idée de vertu, ou
ils la réduiroient à la plus parfaite simplicité,
idée trop belle pour être conçue généralement.

On ne peut point dire que nos sentimens
aient un ordre marqué entr'eux. Ils sont indé-
pendans les uns des autres, & ne se com-
parent point. Si chacun n'agissoit que d'après
le sentiment qui domine en lui, il y auroit bien
de la confusion dans la société, ou plutôt il
n'y auroit pas de vertus, mais nous savons,
nous sentons même l'ordre des devoirs que
chacun d'eux exige. On peut aimer plus ten-
drement sa maîtresse que sa patrie ; mais on

sont qu'on a envers celle-ci de bien plus forts engagemens. Le sacrifice que l'on fait n'est cependant pas sans mérite. Il est bien difficile d'imaginer une suite de cas où la bonne conduite ne soit pas une vertu. Elle est active puisqu'elle fait une chose préférablement à une autre.

Les mœurs consistent à n'avoir que des sentimens honnêtes. La bonne conduite est plus, puisqu'elle règle ces mêmes sentimens, qu'elle distingue les devoirs qui en naissent, & qu'elle enseigne même à soumettre ces sentimens aux devoirs.

Ce qui est essentiel pour la bonne conduite est précisément ce qui manque le plus aux hommes, la fermeté. Chacun diffère assez de ce qui convient; le sentiment moral parle également à tout le monde, par-tout où les préjugés ne l'altèrent pas; mais la foiblesse est dans l'exécution de ce que l'en a jugé toi-même devoir faire. Ce qui arrête tout-à-coup, ce ne sont point de nouveaux obstacles découverts; le dirai-je? c'est le peu d'attraits qu'on imagine à recommencer une chose qu'on a faite pourrant avec plaisir. Généralement les devoirs les mieux remplis sont ceux qui ne demandent qu'une action quelque difficile qu'elle soit.

Une conduite foible & mal réglée est presque toujours l'effet de l'innocence, lorsqu'elle ne vient pas du tumulte des passions & de l'habitude du vice. Au contraire, l'homme qui a une bonne conduite remplit constamment les mêmes devoirs, parce que le sentiment particulier qui les lui inspire, agit toujours, & qu'il est d'ailleurs secondé par le sentiment général qui prescrit de faire ce qui est juste. Comme on se soustrait rarement tout-à-fait à l'empire de ce dernier, on cherche, en quelque sorte, à composer avec lui. On ne se détourne que pour un temps des devoirs que l'on commençoit à remplir, on ne les quitte que pour un autre. On promet pourtant d'y revenir, c'est ainsi que l'imagination croit lui ôter ses chaînes; mais la première erreur est d'en avoir donné au devoir. Si l'on a commencé à le remplir n'a-t-il pas satisfait. On ne l'a pas encore suivi dans toute son étendue, pourquoi croire que l'on a déjà épuisé les plaisirs qui y sont attachés. On ne le quitte que pour un autre de voir, mais celui-ci & successivement tous ceux auxquels on s'attache sans règle ne procurent plus aucune satisfaction, parce qu'ils étoient subordonnés à celui auquel on s'est soustrait. On les quittera avec plus de promptitude, insensiblement on les négligera tous, ou on les suivra avec un sentiment de contrainte & même de dégoût, propre à répandre mille amertumes dans la vie.

Souvent on s'impose des devoirs que l'ordre des choses n'offre pas encore, cela ne provient jamais que d'un dégoût que l'on s'est formé de ceux qu'on a actuellement à remplir, d'une bisarrerie de l'imagination, ou d'une excuse que

l'on se prépare péniblement. Qu'arrive-t-il de cette précipitation, c'est que quand ces devoirs s'offrent réellement, on a contre eux une prévention qu'on a déjà conçue, & qui ne pouvoit manquer de naître.

On est même convaincu par ceci que ce n'est pas assez de n'avoir que des sentimens honnêtes, qu'il faut encore les régler, ce qui se réduit à ne pas les confondre. Il faut convenir que ce sont presque toujours les instituteurs qui commencent cette confusion. Le premier coup-d'œil qu'on jette sur nos usages doit en persuader; mais je n'ai à parler ici que de ce qui est précisément notre tort ou plutôt des erreurs de notre esprit, & à cet égard & de leurs suites.

C'est une remarque triviale que les hommes d'un esprit borné ont ordinairement une meilleure conduite que les autres, cela arrive souvent parce que la crainte ou le besoin les retient, & dans ce cas leur bonne conduite ne produit que les effets assez stériles de ces deux causes. Souvent aussi c'est qu'étant affectés de moins de sentimens à-la-fois ils voient mieux ce qui est propre à chacun, & cèdent naturellement à leurs inspirations. Il ne faut pas croire cependant que la nature en fournissant un fonds plus riche aux facultés morales des autres ne leur ait fait qu'un présent dangereux. S'ils ont un plus grand nombre de sentimens à-la-fois, il est certain qu'il y a plus de devoirs pour eux, & qu'ils sont plus difficiles à remplir. Ils ont aussi plus de facilité à en découvrir l'étendue, mieux ils les observent, moins ils courent le risque de les confondre; ainsi les uns sont dirigés par une espèce d'instinct qui supplée à leur raison peu éclairée, & les autres ont plus de lumières: les uns & les autres peuvent avoir une conduite réglée en suivant ce que ces sentimens leur inspirent & en remplissant les différens devoirs qui en résultent & qu'ils connoissent. La confusion naît également pour eux & du défaut & du trop de lumières.

C'est-là ce qui arrive aux uns & aux autres chaque fois que l'ordre de la société ne leur prescrit point un devoir avant que la nature n'ait développé en eux les moyens de le remplir. Je sais, & je l'ai déjà dit, que les instituteurs troublent souvent cet ordre; mais ils ont beau exiger des choses disproportionnées aux forces de leurs élèves, la bonne conduite de ceux-ci, quelque différent que soit leur genre d'esprit, ne consistera jamais qu'à faire ce qu'ils peuvent faire, c'est-à-dire, ce en quoi le sentiment peut les aider: l'un aura ce sentiment déjà plus étendu, il pourra plus, & celui qui l'aura moins aura une moindre obligation.

On se porte naturellement vers les vertus qui mettent l'ame dans une grande activité. Les plus négligées sont celles qui ne prescrivent que de s'abstenir. On n'y voit aucune récompense attachée. Elles présentent des combats continuels,

dont l'imagination s'effraie. D'un autre côté, on les regarde comme étant le partage des âmes médiocres, qui ne peuvent point s'élever à des vertus d'un genre plus sublime. On ne considère point que l'on ne peut jamais pratiquer efficacement celles-ci qu'après s'être affermi dans celles-là. Un homme d'un esprit éclairé ne les envisage point comme son unique but, mais il fait qu'elles sont des degrés nécessaires pour parvenir à celles qui doivent l'annoblir le plus à ses propres yeux.

Vous voulez être utile à la république, Charès, ce vœu occupe toute votre âme. La gloire même n'est que la seconde récompense que vous envisagez. Vous avez de grandes vertus, de grands talents, chacun vante votre courage. Votre coup-d'œil est rapide. Vous avez étudié les exemples des plus grands capitaines. Cependant je tremble pour la patrie, si elle vous confie jamais une armée. Pourquoi? vous manquez de patience. Votre intégrité est renommée, vous avez montré dans plusieurs occasions un désintéressement héroïque, votre esprit est juste & éclairé; cependant je soupçonnerai si je vous vois jamais assis dans l'aréopage. Vous manquez absolument d'exactitude. Vous êtes bienfaisant & vous êtes riche, cependant j'entends souvent à côté du vieillard qui vous bénit, un ouvrier qui murmure, vous n'êtes point économe.

Quand la Bruyère dit du Grand-Condé c'est un homme à qui il n'a manqué que les vertus les plus ordinaires, cela ne pouvoit s'entendre des qualités relatives à l'art de la guerre qu'il semble avoir réunies toutes. Mais, mettez ce Condé privé des vertus les plus communes, à la tête d'un grand royaume, peut-être fera-t-il un monarque que le peuple ne bénira point.

Ces qualités, qui sont tout le mérite des hommes bornés, sont souvent en eux très-voisines d'un défaut qui les avilit. La patience est en eux pesanteur, l'exactitude est minutie; chez les hommes d'un esprit supérieur, elles prennent un plus grand caractère; elles sont liées à tous les meilleurs sentimens; leur effet est de doubler les facultés de ceux qui les possèdent & de ne les rendre étrangers à rien de ce qui est bon. Le vainqueur de Platée administra pendant dix ans les revenus d'Athènes & la rendit florissante. Le compagnon des victoires de Henri IV rétablit les finances d'un royaume épuisé; c'est qu'ils avoient des vertus communes.

On croit qu'elles élèvent moins l'âme, que leurs détails même empêchent l'essor de l'esprit vers les choses plus élevées qu'il appellent, qu'au moins pour les grands hommes il y a une espèce de contrainte à s'y plier. Aucune de ces observations n'est fondée. Les heureux génies ont sans doute de bonne heure le sentiment du but auquel ils doivent tendre; mais il ne peut s'offrir à eux séparé des moyens qui y conduisent.

Il y a plus, les vertus qui paroissent les plus ma-

gnanimes, ne sont au fond que ces mêmes vertus communes appliquées à de plus grands objets. La difficulté de la pratique en fait sans doute le mérite, elle augmente dans des circonstances plus compliquées; mais pour les mettre alors en usage, il est bon de l'avoir fait dans des occasions plus simples. Le développement de nos facultés suit une gradation. Les fonctions les plus difficiles qu'impose la société ont toutes une image fidèle dans d'autres plus simples qui les ont précédées. Pourquoi le seul attrait d'une difficulté à surmonter, engageroit-t-il à les suivre ceux qui les ont négligées quand la nature les y appelloit sans contrainte: quel autre motif peut-on leur supposer alors que l'amour d'un éclat qui n'est ni le premier mobile, ni la première récompense de la vertu. Par-tout où ils n'attireront point les regards, ils auront une conduite faible & mal réglée; par-tout où ils croiront pouvoir éblouir, ils auront même des vices brillans, ils seront des héros si l'on veut, mais l'univers a eu beaucoup à se plaindre de ceux de cette espèce. Ne dédaignons aucune vertu, la plus simple est le fondement de la plus sublime; ne les séparons point, elles ont toutes un centre commun.

Les bonnes actions naissent naturellement à la suite les unes des autres, dans une conduite réglée; mais avec les sentimens les plus honnêtes, lorsque l'on n'a point pris l'habitude ferme & constante de suivre l'ordre des devoirs qu'ils exigent; une bonne action se fait toujours de manière à en empêcher d'autres, & souvent même, en manquant à quelque devoir.

On distingue par-tout ces deux fondemens de la morale, ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudroit pas que l'on nous fit, & lui faire tout le bien qu'on souhaiteroit en recevoir, je crois l'un & l'autre également inspirés par la nature. Si les vertus communes sont de la première classe, on peut juger du danger qu'il y a à les négliger.

Bien des personnes bornent l'idée de la bonne conduite aux choses qui ne concernent que nous & excusent volontiers ceux qui par leurs fautes ne font du tort qu'à eux-mêmes. Mais comment supposer qu'un être placé au milieu de la société peut s'avilir, peut se perdre sans nuire à la société? Les secours qu'elle avoit lieu d'attendre ne sont-ils pas perdus? Son exemple n'a-t-il nulle influence? plus on se rapproche des objets qui l'entourent, plus on voit qu'il leur nuit nécessairement; même avec connoissance des maux qu'il leur fait. D'un autre côté comment supposer qu'on peut agir convenablement pour soi-même, sans être de quelque utilité aux autres: il est peu de circonstances où ce dernier avantage n'entre pour rien dans le motif de notre conduite, lorsque notre conduite est sage; nous le considérons lorsqu'il est arrivé & nous nous en applaudissons. Ce qui porte à croire qu'il n'est jamais tout-à-fait étranger dans une résolution qui tend

à nous procurer un bien sans choquer la morale. Quel fruit revient-il à l'état de ma sobriété & puis-je moi-même y faire attention? il y en a un & il m'est permis d'y songer. Je donne un bon exemple & je puis consacrer à la société, un meilleur usage de mon temps, de ma fortune & de ma santé. C'est parce que les hommes bornés, réfléchissent peu sur leurs idées & sur leurs sentimens, que ces considérations leur échappent, car elles sont bien réelles.

Il n'y a point de bonne conduite sans une vigilance continuelle. On a à se garantir de mille faiblesses attrayantes; l'habitude de les repousser fait qu'elles ne se présentent plus si souvent & que l'imagination est un peu plus au-dessus de leurs surprises. Il est peu de bonnes actions dont ces faiblesses ne puissent détourner; il faut au moins à celui qui est accoutumé d'y céder dans les actions les plus ordinaires de sa vie, un violent effort pour les écarter dans celles qui sont plus rares & plus difficiles.

Quand deux devoirs paroissent être en contradiction, le choix entr'eux n'est douteux que pour celui qui ne les a point suivis jusques-là dans leur ordre naturel, & ce cas se présente à chaque instant pour eux. A voir cette multitude d'hommes, toujours incédés & flottans fur ce qu'ils doivent faire; on croiroit que la conscience ne parle pas le même langage à tous les hommes, ou que l'ordre des événements fait naître à chaque instant des cas où elle n'a point de décisions. Dans la réalité on n'a jamais à balancer entre deux devoirs, & lorsqu'on paroît le faire, le combat n'est qu'entre une passion & un devoir. En suivant les vertus les plus simples & les plus naturelles qui sont celles que la nature nous inspire d'abord comme les plus essentielles & les plus proportionnées à nos facultés, on ne peut jamais trouver de la confusion dans ce que la conscience exige de nous. D'ailleurs c'est par l'habitude de l'écouter qu'on apprend à ne se jamais tromper sur ses oracles. L'obscureté n'est jamais dans ses réponses, mais le tumulte des passions ou des préjugés empêche de les entendre.

Ce qui fait que l'on s'engage si indistinctement dans des sentimens qui exigent des devoirs, c'est que l'on ne connoît pas encore l'étendue de ces devoirs par la pratique que l'on en a faite; qu'arrive-t-il? c'est que de nouvelles difficultés entrevues découragent tout-à-coup, quelque naturel qu'il soit d'être reconnoissant, & quelques douces qui soient ordinairement attachées à ce devoir; un homme qui s'est fait l'habitude de le remplir strictement, fait qu'il est souvent dur d'être engagé par ce sentiment envers des hommes qui peuvent en abuser, & il n'accepte des bienfaits que de ceux qu'il estime. Cette précipitation à s'imposer des devoirs est ce qui peut mettre une opposition apparente entr'eux. L'artifice ordinaire des poètes tragiques qui ne connoissent point les grands ressorts de l'art, est

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

de faire faire à ceux qu'ils présentent comme des grands hommes, un serment aveugle qui les oblige ensuite à commettre des actions dont ils ont horreur. Je demande si avec l'habitude de remplir religieusement les obligations qu'on s'impose, on peut avoir cette précipitation & cet aveuglement.

L'effet de la bonne conduite est de simplifier nos devoirs; lorsqu'on ne les considère que dans les spéculations, ils effraient par leur nombre, par leur étendue & même par leur apparente contradiction; souvent ce qui empêche d'en remplir aucun, c'est un embarras absurde de savoir par lequel commencer. Il y a rarement de la bonne foi dans cette incertitude; je dirois pourtant à celui qui paroît héter ainsi commença par celui dont votre conscience vous reproche le plus l'observation, par celui que vous êtes le plus coupable de ne pas suivre. Est-il le plus opposé à vos passions? en le remplissant, vous remportez sur elles une grande victoire qui vous rend d'autres succès plus faciles. Est-il celui dont vous êtes le moins détourné par vos penchans? vous verrez bientôt que vous ne pouvez le remplir avec exactitude, sans réprimer en vous des habitudes qui vous détournent aussi d'autres devoirs.

Il y aura un grand progrès dans nos mœurs, lorsque le premier trait par lequel quelqu'un cherchera sincèrement à être loué, sera la bonne conduite, & que l'on aura attaché à ce mot toute l'étendue qu'il doit avoir. On ne la méprise pas tout-à-fait aujourd'hui, mais on conviendra qu'il faut avoir loué quelqu'un sur mille belles qualités, avant de lui faire un mérite de sa conduite, ou cela n'annonce en lui qu'une grande stérilité. Si l'on réfléchissoit un peu à tout ce que ce mot doit comprendre, on verroit qu'en l'accordant, on donne souvent plus qu'on ne pense.

J'éprouve à chaque instant que, pour donner une idée claire & uniforme de ces mots *moraux*, dont chacun étend ou restreint à son gré la modification, il faut y prendre un trait général dont chacun convient, & analyser ensuite tout ce qui est inséparable de cette idée. J'ai cru que personne ne pouvoit détacher de l'idée de conduite l'accomplissement de ses principaux devoirs: j'ai montré ensuite quelles qualités du cœur & de l'esprit y étoient nécessaires.

Règles de conduite.

I.

Il faut avoir toujours à la main ces deux règles; l'une, de ne rien faire que ce que s'inspire la raison, la reine & la législatrice; l'autre, de changer d'avis, s'il se trouve quelqu'un qui te redresse & te retire de ton opinion; mais toujours pourvu que les motifs de ton changement soient une raison probable de justice ou de bien public, ou quelque raison approchante,

M m

& non la satisfaction ou l'honneur qui pourroient en revenir.

I I.

Souviens-toi que, même en changeant d'avis & te soumettant à celui qui te corrige, tu restes également libre ; car ta nouvelle action est toujours un effet de ta volonté & de ton discernement : c'est par conséquent une action propre de ton ame.

I I I.

Que l'on gagne de rems en ne prenant pas garde à ce que le prochain dit, fait, ou pense, mais seulement à nos propres actions, pour les rendre justes & saintes ! Il ne faut jamais, disoit Agathon, regarder autour de soi les mauvaises moeurs des autres, mais aller droit devant soi sur une ligne droite, sans jeter les yeux çà & là.

I V.

Faites peu de choses, dit-on, si vous voulez vivre content. Ne valoit-il pas mieux dire : faites ce qui est nécessaire, ce que la condition d'un être sociable exige & comme elle exige qu'il soit fait ? Vous aurez ainsi la satisfaction d'avoir fait des actions honnêtes, & d'en avoir fait un petit nombre ; car la plupart de nos conversations & de nos actions sont inutiles ; & si on les retranche on en aura plus de loisir, moins de trouble. Il faut donc se redite en chaque occasion : ceci n'est-il pas inutile ? Ce n'est pas seulement les actions inutiles qu'il faut retrancher, mais aussi les imaginations ; car si on ne songe à rien d'inutile, on ne fera rien qui le soit.

V

Travaille, non comme un misérable, ni pour te faire plaindre ou admirer ; mais qu'il n'y ait dans ta vie ni actions ni repos qui ne se rapportent à l'intérêt de la société.

V I.

Tu avois déjà vu de ces choses-là. Vois celle-ci. Ne te trouble pas, & que ton esprit s'ouvre.

Quelqu'un est-il en faute ? cette faute est pour lui seul.

T'est-il arrivé quelque chose ? fort bien. Tout ce qui t'arrive fait partie de l'univers ; il fut lié dès le commencement à ta destinée, & filé, pour ainsi dire, avec elle.

Après tout, la vie est courte. Il est question de mettre à profit ce qui se présente, selon la raison & la justice.

V I I.

Ne te donne du relâche que librement.

V I I I.

Si quelqu'un met devant toi en question comment s'écrit le nom d'Antonin, aussitôt, crie-tu ta voix, tu lui diras, en toutes lettres. Mais si on s'avise de vouloir disputer sur cela, t'amuseras-tu à disputer aussi ? Ne continueras-tu pas de prononcer tranquillement toutes les lettres l'une après l'autre ?

Fais de même dans la vie ; souviens-toi que chacun de tes devoirs est composé d'un certain nombre d'actions suivies : il faut les accomplir, & sans te troubler ni te fâcher contre ceux qui se fâchent, suivre ton objet sans te détourner.

I X.

Plie-toi aux événemens que l'ordre général t'a destinés, & quels que soient les hommes avec lesquels le sort te fait vivre, aime-les, mais véritablement.

X.

Ai-je, ou non, assez de génie pour cela ? Si j'en ai assez, je m'en sers comme d'un outil que la nature universelle m'a donné. Si je ne m'en trouve pas suffisamment, ou je laisse l'ouvrage à celui qui peut le faire mieux que moi (pourvu que je ne doive pas le faire moi-même), ou bien j'y fais ce que je peux, en prenant un aide, qui, sous ma direction, puisse confectionner tout ce qu'il faut maintenant pour l'avantage de la société ; car tout ce que je fais par moi-même, ou à l'aide d'autrui, doit tendre uniquement au bien commun, & y convenir.

X I.

Ne rougis point de te faire aider. Tu as ton devoir à faire, comme un soldat commandé pour l'attaque d'une brèche. Que ferois-tu donc, si, étant blessé à la jambe, tu ne pouvois y monter seul, & que tu le pusses aidé d'un autre ?

X I I.

Il faut tenir son corps dans une situation ferme ; rien de déréglé dans les mouvemens ni dans la contenance ; car ce qu'une ame sage & honnête fait voir sur le visage doit se répéter dans tout le corps, mais le tout sans affectation.

X I I I.

L'esprit doit être attentif à ce qui se dit, & l'intelligence entrer dans ce qui se fait, & par qui.

X I V.

Approche-toi de ton objet. Vois quels prin-

cipes on a, quelles actions on fait, & ce qu'on donne à entendre.

X V.

Que tes discours dans le sénat & ailleurs soient agréables, mais sans brillans. Qu'ils partent d'une raison bien saine.

X V I.

Dans ce qu'on dit, sois attentif aux expressions; & dans ce qu'on fait, à chaque mouvement. Dans ceux-ci vois promptement à quel but on vise, & dans le reste prends garde au vrai sens.

X V I I.

Pénètre jusqu'au fond du cœur de tout le monde, & permets à tout le monde de pénétrer jusqu'au fonds du tien.

X V I I I.

Vois ce qu'exige ton corps pour végéter. Fais ce qu'il faut; nourris-le; de façon pourtant que ta vie animale n'en soit point altérée. Vois ensuite ce qu'exige ton corps comme ayant des sens, & n'en rejette pas les impressions, à moins qu'elles n'alterent en toi l'âme raisonnable: je dis raisonnable & en même-tems sociable. Observe ces règles, & tu n'auras plus d'inquiétude.

X I X.

Pourquoi s'amuser à des conjectures, quand on peut voir dans le moment ce qu'il y a à faire? Si tu le vois, marche à ton objet paisiblement & avec fermeté. Si tu ne le vois point, suspens ton jugement, & prends l'avis de tes meilleurs conseillers. S'il se présente encore quelque difficulté, pense-y, & selon les circonstances marche à ce qui te paroîtra le plus juste. C'est ce qu'il y a de mieux à faire. En allant à ce but, quelle chute pourrais-tu craindre?

X X.

Chez les Ephésiens on avoit établi pour loi de rappeler souvent au peuple le souvenir de quelqu'ancien qui eût été vertueux.

X X I.

Forme le plan de régler ta vie en détail, action par action. Si chacune a, autant qu'il est possible, sa perfection, c'est assez. Or personne ne peut t'empêcher de la lui donner. Viendrait-il quelque empêchement du dehors? Rien ne peut t'empêcher d'être juste, modéré, prudent. Mais, peut-être, quelque autre chose t'empêchera

d'agir? En ce cas, si tu ne te fiches point contre cet obstacle, & si tu le repois avec résignation, il naîtra de là, sur-le-champ, une autre sorte d'action qui conviendra également bien au bon règlement que j'ai dit.

X X I I.

Il est encore nécessaire de te souvenir que le soin que tu donnes à chaque action doit être proportionné au mérite de la chose, car par ce moyen tu n'auras pas le déplaisir d'avoir donné à des objets de peu de conséquence plus d'application qu'il ne convenoit.

X X I I I.

Accoutume-toi à tous les exercices qui te sont le moins familiers; car la main gauche, qui, faute d'habitude, est ordinairement foible, tient pourtant la bride plus fermée que la main droite: c'est qu'elle y est accoutumée.

X X I V.

Tu connoîtras bien la nature des affaires, si tu examines séparément quel en est le fond, quelle en a été la source, & à quoi elles tiennent.

X X V.

Point d'entreprise qui soit vaine & sans objet; point encore qui ne se rapporte à quelqu'avantage pour la société.

X X V I.

Il est impossible qu'une branche détachée d'une autre ne le soit de l'arbre entier. De même, un homme divisé d'avec un autre est retaché du corps entier de la société. C'est une main étrangère qui coupe la branche; mais c'est l'homme qui se sépare lui-même de son prochain, en prenant de la haine ou de l'aversiôn pour lui. Ah! il ignore qu'en même-temps il rompt les liens qui l'attachoient à toute la société civile. Il est vrai que le souverain des dieux, en formant la société, a donné à l'homme l'heureux pouvoir de se réunir à son prochain, & par-là de redevenir partie d'une même tout; mais, si cette séparation vient à se faire trop souvent, le rétablissement & la réunion en deviennent difficiles. Il y a toujours une sensible différence entre une branche qui, dès le commencement, a crié & végété avec l'arbre, & celle qui, après la séparation, y a été remise & entée; les jardiniers en conviennent.

Restons unis, mais pensons chacun à part.

X X V I I.

Prends toujours le plus court chemin; c'est

M n 2

celui de la nature. Il consiste à faire & à dire ce qu'il y a de plus droit. Cette façon de vivre épargne à l'homme beaucoup de peines & de combats : elle le délivre du soin de ménager toute sa conduite & d'user d'adresse.

X X V I I I.

Comme les médecins ont toujours sous la main des instrumens & des outils prêts pour les cures imprévues, de même tu dois être muni des principes nécessaires pour connoître tes devoirs envers Dieu & envers l'homme, & pour faire les moindres choses, comme ayant toujours devant les yeux la liaison de ces deux sortes de devoirs ; car tu ne feras rien de bien dans les choses humaines, si tu oublies le rapport qu'elles ont avec Dieu, ni rien de bien dans les choses divines, si tu oublies leur liaison avec la société.

X X I X.

Souviens-toi de celui qui avoit oublié le terme & l'objet de sa route.

Rappelle-toi que les mêmes hommes qui passent leur vie dans le sein de la raison universelle qui gouverne le monde, ont néanmoins des pensées toutes contraires aux siennes, puisqu'ils trouvent étranges les choses qui tous les jours se rencontrent dans leur chemin.

Rappelle-toi de plus qu'il ne faut point agir ni parler comme des gens qui dorment, car alors il leur semble seulement qu'ils parlent & agissent.

Qu'enfin il ne faut pas recevoir les opinions de nos pères comme des enfans, c'est-à-dire, par la seule raison que nos pères les ont eues. (*Pensées de Marc-Aurèle-Antonin*).

CONSCIENCE, f. f. Tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience ; & ce n'est que quand on marche avec elle, qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les sens est celui de soi-même ; cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui, nous faisons mal ! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, & nous lui résistons : en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs ; l'être actif obéit, l'être passif commande. La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent, & alors lequel faut-il écouter ? Trop souvent la raison nous trompe, nous n'avons que trop acquis le droit de la récuser ; mais la conscience ne trempe jamais, elle est le vrai guide de l'homme ; elle est à l'âme ce que l'instinct

est au corps ; qui la suit, obéit à la nature, & ne craint point de s'égarer. Ce point est important, poursuivait mon bienfaiteur, voyant que j'allois l'interrompre ; souffrez que je m'arrête un peu plus à l'éclaircir.

Toute la moralité de nos actions est dans le jugement que nous en portons nous-mêmes. S'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres ; & le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique. Si la bonté morale est conforme à notre nature, l'homme ne sauroit être sain d'esprit ni bien constitué, qu'autant qu'il est bon. Si elle ne l'est pas, & que l'homme soit méchant naturellement, il ne peut cesser de l'être sans se corrompre, & la bonté n'est en lui qu'un vice contre nature. Fait pour nuire à ses semblables, comme le loup pour égorgier sa proie, un homme humain seroit un animal aussi dépravé qu'un loup pitoyable, & la vertu seule nous laisseroit des remords.

Rentrons en nous-mêmes, examinons, tout intérêt personnel à part, à quoi nos penchans nous portent. Quel spectacle nous flatte le plus, celui des tourmens ou du bonheur d'autrui ? Qu'est-ce qui nous est le plus doux à faire, & nous laisse une impression plus agréable après l'avoir fait, d'un acte de bienfaisance ou d'un acte de méchanceté ? Pour qui vous intéressez-vous sur vos théâtres ? Est-ce aux forçats que vous prenez plaisir ? Est-ce à leurs auteurs punis que vous donnez des larmes ? Tout nous est indifférent, disent-ils, hors notre intérêt ; & tout au contraire, les douceurs de l'amitié, de l'humanité, nous consolent dans nos peines ; &, même dans nos plaisirs, nous serions trop seuls, trop misérables, si nous n'avions avec qui les partager. S'il n'y a rien de moral dans le cœur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d'amour pour les grandes ames ? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé ? Pourquoi voudriez être Caton qui déchire ses entrailles, plutôt que Césaire triomphant ? Otez de nos cœurs cet amour du beau, vous ôtez tout le charme de la vie. Celui dont les viles passions ont étouffé dans son âme étroite ces sentimens délicieux ; celui qui, à force de se concentrer au dedans de lui, vient à bout de n'aimer que lui-même, n'a plus de transports ; son cœur glacé ne palpète plus de joie, un doux attendrissement n'humecte jamais ses yeux, il ne jouit plus de rien ; le malheureux ne sent plus, ne vit plus ; il est déjà mort.

Mais quel que soit le nombre des méchans sur la terre, il est peu de ces âmes cadavéreuses, devenues insensibles, hors leur intérêt, à tout ce qui est juste & bon. L'iniquité ne plaît qu'autant qu'on en profite ; dans tout le reste on veut que

l'innocent fuit protégé. Voit-on dans une rue ou sur un chemin quelque acte de violence & d'injustice : à l'instant un mouvement de colère & d'indignation s'élève au fond du cœur, & nous porte à prendre la défense de l'opprimé ; mais un devoir plus puissant nous retient, & les loix nous ôtent le droit de protéger l'innocence. Au contraire, si quelque acte de clémence ou de générosité frappe nos yeux, quelle admiration, quel amour il nous inspire ! Qui est-ce qui ne se dit pas : j'en voudrais avoir fait autant ? Il nous importe sûrement fort peu qu'un homme ait été méchant ou juste il y a deux mille ans ; & cependant le même intérêt nous affecte dans l'histoire ancienne, que si tout cela s'étoit passé de nos jours. Que me font à moi les crimes de Catilina ? Ai-je peur d'être la victime ? Pourquoi donc ai-je de lui la même horreur que s'il étoit mon contemporain ? Nous ne hâtons pas seulement les méchants parce qu'ils nous nuisent, mais parce qu'ils sont méchants. Non-seulement nous voulons être heureux, nous voulons aussi le bonheur d'autrui ; & quand ce bonheur ne coûte rien au nôtre, il l'augmente. Enfin l'on a, malgré soi, pitié des infortunés ; quand on est témoin de leur mal, on en souffre. Les plus pervers ne feroient perdre tout-à-fait ce penchant : souvent il les met en contradiction avec eux-mêmes. Le voleur qui dépouille les passans, couvre encore la nudité du pauvre ; & le plus féroce assassin soutient un homme tombant en défaillance.

On parle du ari des remords, qui punit en secret les crimes cachés, & les met si souvent en évidence. Hélas ! qui de nous n'entendit jamais cette importune voix ? On parle par expérience, & l'on voudroit étouffer ce sentiment tyrannique qui nous donne tant de tourment. Obéissons à la nature, nous connoîtrons avec quelle douceur elle règne, & quel charme on trouve, après l'avoir écoutée, à se rendre un bon témoignage de soi. Le méchant se craint & se fuit ; il s'égaie en se jetant hors de lui-même ; il tourne autour de lui des yeux inquiets, & cherche un objet qu'il amuse ; sans la satire amère, sans la raillerie instantanée, il seroit toujours triste ; le ris moqueur est son seul plaisir. Au contraire, la sérénité du juste est intérieure ; son ris n'est point de malignité, mais de joie : il en porte la source en lui-même ; il est aussi gai seul qu'au milieu d'un cercle : il ne tire pas son contentement de ceux qui l'approchent, il le leur communique.

Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires. Parmi tant de cultes inhumains & bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs & de caractères, vous trouverez par-tout les mêmes idées de justice & d'honnêteté, par-tout les mêmes principes de Morale, par-tout les mêmes notions du bien & du mal. L'ancien paganisme enfança des dieux

abominables qu'on eût punis ici bas comme des scélérats, & que qu'on ôtoient pour tableau du bonheur suprême, que des forçats à commettre & des passions à contenir. Mais le vice, armé d'une autorité sacrée, descendoit en vain du séjour éternel, l'instinct moral le repouffoit du cœur des humains. En célébrant les débauches de Jupiter, on admiroit la continence de Xénocrate ; la chaste Lucrèce adoroit l'impudique Vénus ; l'intrepide romain sacrifioit à la peur ; il invoquoit le dieu qui mutila son père, & mourait sans murmure de la main du sien : les plus méprisables divinités furent servies par les plus grands hommes. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisoit respecter sur la terre, & sembloit reléguer dans le ciel le crime avec les coupables.

Il est donc au fond des ames un principe inné de justice & de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions & celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises ; & c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.

Mais à ce mot j'entends s'élever de toutes parts la clameur des prétendus sages : erreurs de l'enfance, préjugés de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert ! Il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience ; & nous ne jugeons d'aucune chose que sur les idées acquises. Ils sont plus ; cet accord évident & universel de toutes les nations, ils l'osent rejeter ; & contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque exemple obscur & connu d'eux seuls ; comme si tous les penchans de la nature étoient anéantis par la dépravation d'un peuple, & que sirot qu'il est des monstres, l'espèce ne fût plus rien. Mais que servent au sceptique Montaigne les tourmens qu'il se donne pour détecter en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres ? Quelques usages incertains & bizarres, fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste, & d'accord sur ce seul point ? O Montaigne ! toi qui te piques de franchise & de vérité, sois sincère & vrai ; si un philosophe peut l'être ; & dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'honneur de bien sois méprisables, & le perfide honnête !

Chacun, dit-on, concourt au bien public pour son intérêt ; mais d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? Sans doute nul n'agit que pour son bien ; mais s'il n'est un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera ja-

leur poison sur mes premières méditations, me les rendirent insupportables ! Mon cœur aride ne donnoit qu'un zèle languissant & tiède à l'amour de la vérité. Je me disais : pourquoi me tourmenter à chercher ce qui n'est pas ? Le bien moral n'est qu'une chimère ; il n'y a rien de bon que les plaisirs des sens. O quand une fois on a perdu le goût des plaisirs de l'âme, qu'il est difficile de le reprendre ! Qu'il est difficile encore de le prendre quand on ne l'a jamais eu ! S'il existoit un homme assez misérable pour n'avoir rien fait en toute sa vie dont le souvenir le rendit content de lui-même, & bien-aise d'avoir vécu, cet homme seroit incapable de jamais se connaître ; & faure de sentir quelle bonté convient à sa nature, il resteroit méchant par force, & seroit éternellement malheureux. Mais croyez-vous qu'il y ait sur la terre entière un seul homme assez depravé, pour n'avoir jamais livré son cœur à la tentation de bien faire ? Cette tentation est si naturelle & si douce, qu'il est impossible de lui résister toujours ; & le souvenir du plaisir qu'elle a produit une fois, suffit pour la rappeler sans cesse. Malheureusement elle est d'abord pénible à satisfaire ; on a mille raisons pour se refuser au penchant de son cœur ; la fausse prudence le resserre dans les bornes du moi humain ; il faut mille efforts de courage pour oser les franchir. Se plaire à bien faire est le prix d'avoir bien fait, & ce prix ne s'obtient qu'après l'avoir mérité. Rien n'est plus aimable que la vertu ; mais il en faut jouir pour la trouver telle. Quand on la veut embrasser, semblable au protégé de la fable, elle prend d'abord mille formes effrayantes, & ne se montre enfin sous la sienne qu'à ceux qui n'ont point lâché prise.

Combattu sans cesse par mes sentimens naturels qui parloient pour l'intérêt commun, & par ma raison qui rapportoit tout à moi, j'aurois flotté toute ma vie dans cette continuelle alternative, faisant le mal, aimant le bien, & toujours contraire à moi-même, si de nouvelles lumières n'eussent éclairé mon cœur ; si la vérité qui fixa mes opinions, n'eût encore assuré ma conduite & ne m'eût mis d'accord avec moi. On a beau vouloir établir la vertu par la raison seule, quelle solide base peut-on lui donner ? La vertu, disent-ils, est l'amour de l'ordre : mais cet amour peut-il donc & doit-il l'emporter en moi sur ce lui de mon bien-être ? Qu'ils me donnent une raison claire & suffisante pour le prescrire. Dans le fond, leur prétendu principe est un pur jeu de mots ; car je dis aussi moi, que le vice est l'amour de l'ordre, pris dans un sens différent. Il y a quelque ordre moral par-tout où il y a sentiment & intelligence. La différence, est que le bon s'ordonne par rapport au tout, & que le méchant ordonne le tout par rapport à lui. Celui-ci se fait le centre de toutes choses, l'autre mesure son rayon & se tient à la circonférence. Alors il est

ordonné, par rapport au cente commun, qui est Dieu, & par rapport à tous les cercles concentriques, qui sont les créatures. Si la divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé.

O mon enfant ! puissiez vous sentir un jour de quels poids on est soulagé, quand, après avoir épuisé la vanité des opinions humaines & goûté l'amertume des passions, on trouve enfin si près de soi la route de la sagesse, le prix des travaux de cette vie, & la source du bonheur dont on a désespéré. Tous les devoirs de la loi naturelle, presque effacés de mon cœur par l'injustice des hommes, s'y retracent au nom de l'éternelle justice, qui me les impose & qui me les voit remplir. Je ne sens plus en moi que l'ouvrage & l'instrument du grand être qui veut le bien, qui le fait, qui fera le mien par le concours de mes volontés aux siennes, & par le bon usage de ma liberté : j'acquiesce à l'ordre qu'il établit, sûr de jouir moi-même un jour de cet ordre & d'y trouver ma félicité ; car quelle félicité, plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien ? En proie à la douleur, je la supporte avec patience, en songeant qu'elle est passagère, & qu'elle vient d'un corps qui n'est point à moi. Si je fais une bonne action sans témoin, je fais qu'elle est vue, & je prends acte pour l'autre vie de ma conduite en celle-ci : En souffrant une injustice, je me dis : l'être juste qui régit tout, saura bien m'en dédommager ; les besoins de mon corps, les misères de ma vie me rendent l'idée de la mort plus supportable. Ce seront autant de liens de moins à rompre, quand il faudra tout quitter.

Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens & enchaînée à ce corps qui l'asservit & la gêne ? Je n'en fais rien ; suis-je entré dans les decrets de Dieu ? Mais je puis, sans témérité, former de modestes conjectures. Je me dis : si l'esprit de l'homme fût resté libre & pur, quel mérite auroit-il d'aimer & de suivre l'ordre qu'il verroit établi & qu'il n'auroit nul intérêt à troubler ? Il seroit heureux, il est vrai ; mais il manqueroit à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu & le bon témoignage de soi ; il ne seroit que comme les anges, & sans doute l'homme vertueux fera plus qu'eux. Uni à un corps mortel, par des liens non moins puissans qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, & lui donne un intérêt contraire à l'ordre général qu'elle est pourtant capable de voir & d'aimer ; c'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite & la récompense, & qu'elle se prépare un bonheur inaltérable, en combattant ses passions terrestres & se maintenant dans sa première volonté.

Que si même, dans l'état d'abaissement où nous sommes durant cette vie, tous nos premiers pen-

chans sont légitimes, si tous nos vices nous viennent de nous, pourquoy nous plaignons-nous d'être subjugués par eux ? Pourquoi reprochons-nous à l'auteur des choses, les maux que nous nous faisons, & les ennemis que nous armons contre nous-mêmes ? Ah ! ne gagnons point l'homme ; il sera toujours bon sans peine, & toujours heureux sans remords ! Les coupables qui se disent forcés au crime, sont aussi menteurs que méchants ; comment ne voyent-ils point que la faiblesse dont ils se plaignent, est leur propre ouvrage, que leur première dépravation vient de leur volonté ; qu'à force de vouloir céder à leurs tentations, ils leur cèdent enfin malgré eux & les rendent irrécitables ? Sans doute il ne dépend plus d'eux de n'être pas méchants & faibles ; mais il dépend d'eux de ne pas le devenir. O que nous restetions aisément maîtres de nous & de nos passions, même durant cette vie, si, lorsque nos habitudes ne sont encore point acquies, lorsque notre esprit commence à s'ouvrir, nous favions l'occuper des objets qu'il doit connoître, pour apprécier ceux qu'il ne connoît pas ; si nous voulions sincèrement nous éclairer, non pour briller aux yeux des autres, mais pour être bons & sages selon notre nature, pour nous rendre heureux en pratiquant nos devoirs ! Cette étude nous paroit ennuyeuse & pénible, parce que nous n'y songeons que déjà corrompus par le vice, déjà livrés à nos passions. Nous fixons nos jugemens & notre estime avant de connoître le bien & le mal ; & puis rapportant tout à cette fausse mesure, nous ne donnons à rien sa juste valeur.

Il est un âge, où le cœur libre encore, mais ardent, inquiet, avide du bonheur qu'il ne connoît pas, le cherche avec une curieuse incertitude, & trompé par les sens, se fixe enfin sur sa vaine image, & croit le trouver où il n'est point. Ces illusions ont duré trop long-tems pour moi. Hélas ! je les ai trop tard connues, & n'ai pu tout-à-fait les détruire ; elles dureront autant que ce corps mortel qui les cause. Au moins elles ont beau me séduire, elles ne m'abusent plus ; je les connois pour ce qu'elles sont ; en les suivant je les méprise. Loin d'y voir l'objet de mon bonheur, j'y vois son obstacle. J'aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, & n'aurai besoin que de moi pour être heureux ; en attendant je le suis dès cette vie, parce que j'en compte pour peu tous les maux, que je la regarde comme presque étrangère à mon être, & que tout le vrai bien que j'en peux retirer dépend de moi.

Pour m'élever d'avance autant qu'il se peut à cet état de bonheur, de force & de liberté, je m'exerce aux sublimes contemplations. Je médite sur l'ordre de l'Univers, non pour l'expliquer par de vains systèmes, mais pour l'admirer sans cesse, pour adorer le sage auteur qui s'y fait sentir. Je converse avec lui, je pénétre toutes mes

facultés de sa divine essence ; je m'attends à les bienfaits, je le bénis de ses dons. (EMILIE.)

Qu'est-ce que la conscience, si ce n'est ce sentiment intérieur de ce qui couvient ou ne convient pas à la nature de notre être ?

Qu'est-ce que le remords, si ce n'est le sentiment pénible du mal que nous nous sommes fait à nous-mêmes ou aux autres ?

Ce qui distingue cette impression, ce qui doit la faire regarder en effet comme un des premiers efforts de la moralité de nos actions, c'est son énergie, sa puissance & sa longue durée : elle domine sur les passions qui semblent lui être le plus contraires, résiste à leurs emportemens, trouble encore leurs plus vives jouissances, nous fait trahir malgré nous nos plus chers intérêts, & prolonge souvent jusqu'au dernier terme de la vie les suites funestes d'un seul instant de faiblesse ou d'abandon ; c'est un poison destructeur dont les effets sont plus ou moins lents, plus ou moins rapides ; l'éloignement des tems & des lieux pourra sans doute ou les suspendre, ou les affaiblir ; mais il n'y a que de nouveaux efforts de vertu qui puissent en arrêter sûrement les ravages.

Je doute s'il exista jamais un homme assez dépravé pour ne point connoître le pouvoir de ce sentiment ; & quand il auroit existé, quand il existeroit encore, que pourvoit une patelle exception ?

Je comprends à la vérité comment ce qui me laisseroit d'éternels remords, pourroit ne point troubler la tranquillité d'un autre ; mais n'en ai-je point jugé la véritable raison ? Ce qui influoit de la manière la plus sensible sur la nature de mon être, pourroit ne point altérer celle d'un autre ; ce qui suffiroit pour égarer mon imagination, pourroit ne troubler en rien la sienne ; ce qu'exige l'activité de ses passions détruirait à jamais le repos de ma vie ; ce qui pour lui ne seroit qu'un goût passager, laisseroit dans mon cœur un penchant irrésistible. Celui qui s'est permis d'immoler une victime que lui demandoit une réunion de circonstances peut-être unique, éprouveroit-il les mêmes regrets que celui qui, en faisant la même action, n'auroit eu ni les mêmes motifs, ni la même excuse ?

Ce qui rend un crime d'état moins odieux que tout autre crime, ce n'est pas seulement la grandeur des intérêts qui l'ont nécessité, c'est encore l'idée qu'une pareille action se trouvant jetée, pour ainsi dire, hors du cercle ordinaire de la vie, ne sauroit avoir la même influence sur nos sentimens qu'une action dépendante de nos rapports habituels.

Soyons toujours de bonne foi : la même action qui vient d'avoir pour vous & pour votre ami les suites les plus fâcheuses, je l'avois commise avant vous ; quoique je me suis exposé en appa-

rente

rence aux mêmes dangers, il n'en est résulté aucun mal. Je ne puis me dissimuler que j'eus les mêmes torts ; me les reprocherai-je aussi vivement ? non : & rien ne prouve mieux sans doute que le remords n'est en effet que le sentiment pénible du mal que nous nous sommes fait à nous-mêmes ou aux autres.

Je suis loin d'en conclure qu'il est de mauvaises actions qui ne laissent aucun remords, sans avoir aucun éclat nuisible ; une action vraiment mauvaise nous dégrade toujours à nos propres yeux, & c'est un sentiment qu'il est impossible d'éprouver sans trouble & sans confusion.

Mon ame, grâces au ciel, a peu connu jusqu'ici les tourmens du remords ; je n'ai pourtant jamais oublié que dans mon enfance, à force de caresses & d'importunités, j'obtins d'une de mes sœurs un acte de complaisance qui exposoit sa santé au danger le plus manifeste ; la fatigue extrême qu'elle daigna s'imposer pour me sauver une peine légère n'eut point, à la vérité, les suites qu'elle pouvoit avoir ; mais tout enfant que j'étois, j'en fus vivement alarmé ; je sentis combien ma personnalité avoit été cruelle ; j'en souffris encore, & tout ce que je pourrai faire pour cette sœur chérie ne m'acquittera jamais au gré de mon cœur. (*De la Morale naturelle*).

CONTENTEMENT, f. m. Le *contentement* est une suite de sensations douces & agréables. L'homme devroit borner son ambition à se le procurer, mais c'est trop peu pour lui, il veut une suite de sensations vives & délicieuses ; il veut le bonheur ; il perd, en poursuivant ce bien imaginaire, celui que la nature offre facilement à ses vœux. Bien des personnes naissent avec plus de facilité que d'autres au *contentement*, & ce sont ordinairement celles que la nature a le moins favorisées du côté de l'esprit, ou dont les facultés ne sont pas encore développées, l'imprévoyance est sur-tout la meilleure disposition qu'on puisse y apporter ; on est mille fois témoin du *contentement* de ces personnes avant de le leur envier ; on les voit, ou par leur situation ou par leur imprudence, exposées à mille maux ; on ne peut s'empêcher de croire que bientôt elles en auroient le sentiment ; on trembleroit d'être à leur place, même avec leur organisation & leur genre d'esprit ; mais on a beau prendre en pitié leur nullité, il est certain que ce sont toujours elles qui se tirent le mieux des divers accidents de la vie.

Je suis loin de croire cependant qu'il convienne d'envier leur situation. La nature a attaché un plaisir graduel & sensible au développement de nos facultés morales, & ce plaisir forme le *contentement* intérieur qui convient à l'homme ; elle lui permet & l'invite de perfectionner son être, & elle récompense son travail.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

Il est ordinaire à l'homme borné de s'admirer beaucoup, mais cet orgueil n'est en lui qu'une sensation monotone qu'il ne fait pas modifier ; au contraire celui qui remarque en soi des progrès successifs jouit avec sentiment & avec variété. Sans ce plaisir attaché au développement de nos facultés morales, l'homme devroit être inconsolable de n'avoir pas cette tranquillité dont il voit jouir tous les animaux. Comment se fait-il que cet instinct qui le pousse à développer les avantages qu'il a reçus de la nature, soit pour lui une source continuelle d'inquiétudes ? Il dirige mal ce désir de perfection ; son impatience l'emporte ; quelquefois le terme qu'il se propose est au-dessus de ses forces, le plus souvent il en est indigne. Ses efforts ne tendent qu'à déformer les qualités dont le développement lui causeroit un plaisir si pur & si suivi. Il ne se fait point l'idée de la dignité à laquelle la nature l'appelle. Il se détourne du but, & engage dans une route pénible & dangereuse, il ne fait point revenir sur ses pas.

Le *contentement* le plus doux qui soit offert à l'homme, le plus pur & celui qui est le plus indépendant du caprice de la fortune, est le *contentement* de lui-même. Il ne consiste point, comme je viens de le dire, dans une stupide contemplation des avantages qu'il croit avoir reçus de la nature, mais dans le sentiment habituel de ce que lui-même ajoute par ses soins à l'ouvrage de la nature. L'exercice de la vertu, est ce qui dépend le plus de lui-même, c'est aussi ce qui lui procure le plus une satisfaction intérieure. L'étude est purement aussi le fruit de sa volonté, c'est pour lui une autre source de plaisirs purs ; mais comme cette application de son esprit ne peut avoir un objet plus noble & plus utile que de se observer & de s'exercer aux moyens de se rendre meilleur, en s'exerçant à la vertu, il développe toutes ses facultés morales & jouit de ses progrès successifs. Plus il avance dans sa carrière, plus il s'assure le *contentement*, ses plaisirs sont à lui, rien ne peut les lui arracher que lui-même.

Si l'homme avoit jamais le sentiment qu'il est tout ce qu'il doit être, il seroit au cerné de la félicité ; mais celle dont il lui est permis de jouir n'est point si entière. Il peut, lorsqu'il fait le bien, éprouver une douce satisfaction, mais il voit toujours quelque chose de mieux à faire. Il espère, à la vérité, y parvenir, mais il n'arrive jamais, après l'exercice le plus constant, à un terme où il puisse, sans illusion, se flatter d'avoir fait tout le bien que son cœur lui inspire ; ce désir de perfection élève ses regards vers l'être qui le lui a donné, & lorsqu'il quitte ce séjour où il a conçu l'idée du bien, il espère être transporté dans un autre, où il pourra le découvrir plus complètement : c'est ainsi que

N n

le sentiment de son impuissance actuelle, fait pour prévenir son orgueil, n'abat point sa noble ambition, ce qu'il n'est point encore il peut le devenir, il l'espère même sur les bords du tombeau.

Le premier pas de l'homme vers la vertu est la première satisfaction qu'il goûte intérieurement & sans mélange; toutes les autres passions, tous les sentimens ne le font, pour ainsi dire, exister qu'au dehors; leurs délices ou sont passagères ou sont corrompues par une secrète amertume. L'ame ne se sent elle même qu'au moment où elle réfléchit sur ce qui est bien & sur ce qui est mal, & elle ne jouit que lorsqu'elle s'est décidée pour le premier.

Lorsque j'ai dit que les progrès successifs de l'homme dans la vertu étendoient ou varioient ses plaisirs, je n'ai point entendu que ses jouissances doubloient à chaque pas. Quelqu'avancé qu'il soit dans la carrière, l'espace qu'il découvre devant lui est immense, celui qu'il vient de parcourir est un point. Ce n'est point par le regard qu'il jette en arrière qu'il jouit, c'est par la douceur de la situation où il se trouve & l'espérance d'être encore mieux. Ses plaisirs se varient & s'entretiennent par le mouvement, mais ils ne se doublent point: ainsi, le retour vers la vertu, d'un homme long-tems égaré dans le vice, peut être pour lui une jouissance plus vive que celle que goûte un homme qui l'a constamment suivie, à chaque pas nouveau qu'il fait vers elle. Je puis même faire une distinction: l'un a le plaisir, qui est un sentiment vif & délicieux; l'autre a le contentement, qui est une habitude un peu éteinte du plaisir. Ainsi, une belle action, faite après une vie d'égaremens, est récompensée par un plaisir plus vif que celle du même genre que feroit un homme habituellement vertueux: cette sensation est dans le premier beaucoup plus distincte, parce qu'elle est nouvelle; d'ailleurs, elle montre tout-à-coup la possibilité de suivre la vertu à un homme qui la reconnoît enfin pour l'unique bien. Il voit avec ravissement ce jour pur dont l'autre jouit déjà depuis long-tems. Tout ce qu'il peut souhaiter pour le bonheur, c'est que la sensation qu'il éprouve se renouvelle; sans doute, s'il continue à faire le bien, elle se répétera, non plus dans ce premier transport, mais toujours avec variété; chaque fois qu'il se dégagera d'un défaut, il éprouvera une satisfaction digne de celle qu'il goûta quand il rompit subitement avec plusieurs vices. Il ne faut pas croire que le remords de sa vie passée empoisonnera sans cesse sa nouvelle félicité; en se la rappelant, il songera en même-tems à l'effort vigoureux qui lui a été nécessaire & qu'il a fait; il demeurera toujours importuné de ce qu'il n'a point encore corrigé en lui, mais le seul dessein de l'entreprendre ramènera en lui

la paix; il ne connoitra point le bonheur dans toute l'étendue que nos vœux donnent à ce nom, mais presque toujours il éprouvera un contentement intérieur, il ne se plaindra point d'être homme.

Ce desir de perfection a souvent besoin d'un autre guide que le sentiment, ou du moins d'un guide qui concourt avec celui-là. Le vœu d'être utile autant qu'il nous est possible est d'une telle étendue qu'il faut que l'esprit joigne ses secours au cœur qui l'a formé, sans ce vœu il n'y a point de vertu, l'homme le plus borné par sa situation le fait pour ce qui l'entoure. Il y a peu de talent dont le développement ne procure une satisfaction par la considération de l'utilité ou de l'agrément dont il peut être aux autres. Je fais qu'ils ont un autre prix dans les applaudissemens & dans la gloire. Mais je crois que quand on s'attache à des talens qui ne peuvent obtenir que cette dernière récompense, elle peut bien envier, mais non pas contenter. Elle peut procurer des sensations vives, dont l'illusion tombe & renaît tour-à-tour, mais elle ne peut procurer à l'ame un calme doux & habituel. Ceux qui cultivent les talens les plus frivoles savent que pour obtenir des applaudissemens il faut qu'ils fassent plaisir, & plus le plaisir qu'ils ont procuré a été vif, plus ils en éprouvent eux-mêmes. Il s'ensuit que plus on s'occupe de ce qui peut procurer aux autres une satisfaction réelle & durable, plus celle que l'on éprouve loi-même est du même genre.

CONVERSATION, s. f. *De la société & de la conversation.* Un caractère bien fade est celui de n'en avoir aucun.

C'est le rôle d'un sot d'être importun: un homme habile sent s'il convient ou s'il ennuie: il sait disparaître le moment qui précède celui où il seroit de trop quelque part.

L'on marche sur les mauvais plaisans; & il pleut par tout pays de cette sorte d'insectes. Un bon plaisant est une pièce rare: à un homme qui est né tel, il est encore fort délicat d'en soutenir long-tems le personnage: il n'est pas ordinaire que celui qui fait rire, se fasse estimer.

Il y a beaucoup d'esprits obscènes, encore plus de médians ou de satyriques, peu de délicats. Pour badiner avec grâce, & rencontrer heureusement sur les plus petits sujets, il faut trop de manières, trop de politesse, & même trop de fécondité: c'est créer que de railler ainsi, & faire quelque chose de rien.

Si l'on faisoit une sérieuse attention à tout ce qui se dit de froid, de vain & de puéile dans les entretiens ordinaires, l'on auroit honte de parler ou d'écouter; & l'on se condamneroit peut-être à un silence perpétuel, qui seroit une chose pire dans le commerce, que les discours inutiles. Il faut donc s'accommoder à

tous les esprits, permettre, comme un mal nécessaire, le récit des fausses nouvelles, les vagues réflexions sur le gouvernement présent, ou sur l'intérêt des princes, le débris des beaux sentimens, & qui reviennent toujours les mêmes : il faut laisser Aronce parler proverbe, Melinde parler de soi, de ses vapeurs, de ses migraines & de ses insomnies.

L'on voit des gens, qui, dans les conversations ou dans le peu de commerce que l'on a avec eux, vous dégoûtent par leurs ridicules expressions, par la nouveauté, & j'ose dire par l'impropriété des termes dont ils se servent, comme par l'alliance de certains mots, qui ne se rencontrent ensemble que dans leur bouche, & à qui ils font signifier des choses que leurs premiers inventeurs n'ont jamais eu intention de leur faire dire. Ils ne suivent, en parlant, ni la raison, ni l'usage, mais leur bizarre génie, que l'envie de toujours plaisanter, & peut-être de briller, tourne insensiblement à un jargon qui leur est propre, & qui devient enfin leur idiôme naturel : ils accompagnent un langage si extravagant d'un geste affecté, & d'une prononciation qui est contrefaite. Tous sont contents d'eux-mêmes & de l'agrément de leur esprit ; & l'on ne peut pas dire qu'ils en soient entièrement dénués ; mais on les plaint de ce peu qu'ils en ont ; & ce qui est pire on en souffre.

Que dites-vous ? Comment ? Je n'y suis pas. Vous plairait-il de recommencer ? J'y suis encore moins : je devine enfin : vous voulez, Acis, me dire qu'il fait froid : que ne disiez-vous : Il fait froid ? Vous voulez m'apprendre qu'il pleut ou qu'il neige, dites : il pleut, il neige : vous me trouvez bon visage, & vous désirez de m'en féliciter, dites : Je vous trouve bon visage. Mais, répondez-vous, cela est bien uni & bien clair, & d'ailleurs, qui ne pourroit pas en dire autant ? Qu'importe, Acis, est-ce un si grand mal d'être entendu quand on parle, & de parler comme tout le monde ? Une chose vous manque, Acis, à vous & à vos semblables les diseurs de Phœbus, vous ne vous en défiez point, & je vais vous jeter dans l'étonnement ; une chose vous manque, c'est l'esprit : ce n'est pas tout : il y a en vous une chose de trop, qui est l'opinion d'en avoir plus que les autres : voilà la source de votre pompeux galimatias, de vos phrases embrouillées & de vos grands mots qui ne signifient rien. Vous abordez cet homme, ou vous entrez dans cette chambre, je vous riez par votre habit, & vous dis à l'oreille : Ne songez point à avoir de l'esprit, n'en avez point, c'est votre rôle ; ayez, si vous pouvez, un langage simple & tel que l'ont ceux en qui vous ne trouvez aucun esprit, peut-être alors croira-t-on que vous en avez.

Qui peut se promettre d'éviter dans la société des hommes la rencontre de certains esprits vains, légers, familiers, délibérés, qui sont toujours dans une compagnie ceux qui parlent & qu'il faut que les autres écoutent ? On les entend de l'amichambre, on entre impunément & sans crainte de les interrompre : ils continuent leur récit sans la moindre attention pour ceux qui entrent ou qui sortent, comme pour le rang ou le mérite des personnes qui composent le cercle. Ils font taire celui qui commence à conter une nouvelle, pour la dire de leur façon, qui est la meilleure, ils la riment de Zamet, de Ruccellaz, ou de Conchini, qu'ils ne connoissent point, à qui ils n'ont jamais parlé, & qu'ils traiteroient de monseigneur s'ils leur parloient. Ils s'approchent quelquefois de l'oreille du plus qualifié de l'assemblée, pour le gratifier d'une circonstance que personne ne sait, & dont ils ne veulent pas que les autres soient instruits : ils suppriment quelques noms, pour déguiser l'histoire qu'ils racontent, & pour détourner les applications : vous les priez, vous les préfixez inutilement, il y a d.s choses qu'ils ne diront pas, il y a des gens qu'ils ne suivoient non mer, leur parole y est engagée, c'est le dernier secret, c'est un mystère, outre que vous leur demandez l'impossible : car sur ce que vous voulez apprendre d'eux ils ignorent le fait & les personnes.

Atrias a tout lu, a tout vu, il veut le persuader ainsi, c'est un homme universel, & il se donne pour tel : il aime mieux mentir que de se taire ou de paroître ignorer quelque chose. On parle à la table d'un grand d'une cour du nord, il prend la parole & l'ore à ceux qui alloient dire ce qu'ils en savent : il s'oriente dans cette région lointaine comme s'il en étoit originaire : il discours des mœurs de cette cour, des femmes du pays, de ses loix & de ses coutumes : il récite des historiettes qui y sont arrivées, il les trouve plaisantes. & il en rit jusqu'à éclater. Quelqu'un se hasarde de le contredire, & lui prouve nettement qu'il dit des choses qui ne sont pas vraies. Atrias ne se trouble point, prend feu au contraire contre l'interrompteur : Je n'avance, lui dit-il, je ne raconte rien que je ne sache d'original, je l'ai appris de Serhon, ambassadeur de France dans cette cour, revenu à Paris depuis quelques jours, que je connois familièrement, que j'ai fort interrogé, & qui ne m'a caché aucune circonstance. Il reprenoit le fil de sa narration avec plus de confiance qu'il ne l'avoir commencée, lorsque l'un des conviés lui dit : C'est Serhon à qui vous parlez lui-même, & qui arrive fraîchement de son ambassade.

Il y a un parti à prendre dans les entretiens, entre une certaine paresse qu'on a de parler, ou quelquefois un esprit distrait qui, nous jetant

loin du sujet de la conversation, nous fait faire ou de mauvaises demandes, ou de fortes réponses; & une attention importune qu'on a au moindre mot qui échappe, pour le relever, badinet autour, y trouver un mystère que les autres n'y voient pas, y chercher de la finesse & de la subtilité, seulement pour avoir occasion d'y placer la science.

Etre insatiable de soi, & s'être fortement persuadé qu'on a beaucoup d'esprit, est un accident qui n'arrive guère qu'à celui qui n'en a point, ou qui en a peu : malheur pour lors à qui est exposé à l'entretien d'un tel personnage : combien de jolies phrases lui faudra-t-il essuyer ! Combien de ces mots aventuriers qui paroissent subitement, durent un tems, & que bientôt on ne revoit plus ! S'il conte une nouvelle, c'est moins pour l'apprendre à ceux qui l'écoutent, que pour avoir le mérite de la dire, & de la dire bien : elle devient un roman entre ses mains ; il fait penser les gens à sa manière, leur met en la bouche ses petites façons de parler, & les fait roujours parler long-tems : il tombe ensuite en des parenthèses qui peuvent passer pour épisodes, mais qui font oublier le gros de l'histoire, & à lui qui vous parle, & à vous qui le supportez : que seroit-ce de vous & de lui, si quelqu'un ne survient heureusement pour déranger le cercle, & faire oublier la narration ?

J'entends Théodecte de l'anti-chambre ; il grossit sa voix à mesure qu'il s'approche, le voilà entré : il rit, il crie, il éclate : on bouche ses oreilles, c'est un tonnerre : il n'est pas moins redoutable par les choses qu'il dit, que par le son dont il parle : il ne s'apaise & il ne revient de ce grand fracas que pour bredouiller des vanités & des sottises. Il a si peu d'égard au tems, aux personnes, aux bienfaisances, que chacun a son fait, sans qu'il ait eu intention de le lui donner ; il n'est pas encore assis, qu'il a, à son insu, déshabillé toute l'assemblée. A-t-on servi, il se met le premier à table, & dans la première place, les femmes sont à sa droite & à sa gauche : il mange, il boit, il conte, il plaisante, il interromp tout à la fois : il n'a nul discernement des personnes, ni du maître, ni des convives ; il abuse de la folle déférence qu'on a pour lui. Est-ce lui, est-ce Eutidème qui donne le repas ? il rappelle à soi toute l'autorité de la table ; & il y a un moins-à-propos inconvénient à la lui laisser entière, qu'à la lui disputer : le vin & les viandes n'ajoutent rien à son caractère. Si l'on joue, il gagne au jeu : il veut railler celui qui perd, & il l'offense. Les rieurs sont pour lui : il n'y a sorte de fatuités qu'on ne lui passe. Je cède enfin, & je dispois, incapable de souffrir plus long-tems Théodecte, & ceux qui le souffrent.

Troile est utile à ceux qui ont trop de bien, il leur ôte l'embarras du superflu, il leur sauve

la peine d'amasser de l'argent, de faire des traités, de fermer des coffres, de porter des fardeaux sur soi, & de craindre un vol domestique : il aide dans leurs plaisirs ; & il devient capable en suite de les servir dans leurs passions : bientôt il les règle & les maîtrise dans leur conduite. Il est l'oracle d'une maison, celui dont on attend, que dis-je, dont on prévient, dont on devine les décisions. Il dit de cet esclave : il faut le punir, & on le fouette, & de cet autre il faut l'affranchir, & on l'affranchit : l'on vom qu'un parasite ne le fait pas rire, il peut lui déplaire, il est congédié : le maître est heureux, si Troile lui laisse sa femme & ses enfans. Si celui-ci est à table, & qu'il prononce d'un mets qu'il est friand, le maître & les conviés qui en mangeroient sans réflexion, le trouvent friand, & ne s'en peuvent rassasier : s'il dit, au contraire, d'un mets qu'il est insipide, ceux qui commençoient à le goûter, n'osant avaler le morceau qu'ils ont à la bouche, ils le jettent à terre : tous ont les yeux sur lui, observent son maintien & son visage, avant de prononcer sur le vin ou sur les viandes qui sont servies. Ne le cherchez pas ailleurs que dans la maison de ce riche qui l'a gouverné : c'est là qu'il mange, qu'il dort & qu'il fait digestion, qu'il querelle son valet, qu'il reçoit ses ouvriers, & qu'il remet ses créanciers. Il régente, il domine dans une salle, il y reçoit la cour & les hommages de ceux qui, plus fins que les autres, ne veulent aller au maître que par Troile. Si l'on entre par malheur sans avoir une physionomie qui lui agré, il ride son front & il détourne sa vue : si on l'aborde, il ne se lève pas : si l'on s'assied auprès de lui, il s'éloigne, si on lui parle, il ne répond point : si l'on continue de parler, il passe dans une autre chambre : si on le suit il gagne l'escalier : il franchiroit tous les étages, ou il se lanceroit par une fenêtre, plutôt que de se laisser joindre par quelqu'un qui a ou un visage, ou un son de voix qu'il désapprouve : l'un & l'autre sont agréables en Troile, & il s'en est servi heureusement pour s'influencer ou pour conquérir. Tout devient avec le tems au-dessous de ses soins, comme il est au-dessus de vouloir se soutenir ou continuer de plaire par le moindre des talens qui ont commencé à le faire valoir. C'est beaucoup qu'il sorte quelquefois de ses méditations & de sa taciturnité, pour contredire, & que même, pour critiquer, il daigne une fois le jour avoir de l'esprit : bien loin d'attendre de lui qu'il désire à vos sentimens, qu'il soit complaisant, qu'il vous loue, vous n'êtes pas sûr qu'il aime toujours votre approbation, ou qu'il souffre votre complaisance.

Il faut laisser parler cet inconnu, que le hasard a placé auprès de vous dans une voiture publique, à une fête ou à un spectacle, & il ne vous coûtera bientôt pour le connoître, que de l'avoir écouté : vous saurez son nom, sa de-

meure, son pays, l'état de son bien, son emploi, celui de son père, la famille dont est sa mère, sa parenté, ses alliances, les armes de sa maison; vous comprendrez qu'il est noble, qu'il a un château, de beaux meubles, des valets & un carrosse.

Il y a des gens qui parlent un moment avant que d'avoir pensé: il y en a d'autres qui ont une fade attention à ce qu'ils disent, & avec qui l'on souffre dans la conversation, de tout le travail de leur esprit; ils font comme paitris de phrases & de petits tours d'expression, concertés dans leur geste & dans tout leur maintien, ils sont puristes, & ne hasardent pas le moindre mot, quand il devroit faire le plus bel effet du monde; rien d'heureux ne leur échappe, rien ne coule de source & avec liberté: ils parlent proprement & ennuyamment.

L'esprit de la conversation consiste bien moins à en montrer beaucoup, qu'à en faire trouver aux autres: celui qui sort de votre entretien content de soi & de son esprit, l'est de vous parfaitement. Les hommes n'aiment point à vous admirer, ils veulent plaire: ils cherchent moins à être instruits & même réjouis, qu'à être goûtés & applaudis; & le plaisir le plus délicat est de faire celui d'autrui.

Il ne faut pas qu'il y ait trop d'imagination dans nos conversations ni dans nos écrits: elle ne produit souvent que des idées vaines & puériles, qui ne servent point à perfectionner le goût, & à nous rendre meilleurs: nos pensées doivent être un effet de notre jugement.

C'est une grande misère que de n'avoir pas assez d'esprit pour bien parler, ni assez de jugement pour se taire. Voilà le principe de toute impertinence.

Dire d'une chose modestement ou qu'elle est bonne, ou qu'elle est mauvaise, & les raisons pourquoi elle est telle, demande du bon sens & de l'expression, c'est une affaire. Il est plus court de prononcer d'un ton décisif, & qui emporte la preuve de ce qu'on avance, ou qu'elle est exécutable, ou qu'elle est miraculeuse.

Rien n'est moins, selon Dieu & selon le monde, que d'appuyer tout ce que l'on dit dans la conversation, jusques aux choses les plus indifférentes, par de longs & fastidieux sermons. Un honnête homme qui dit oui & non, mérite d'être cru: son caractère jure pour lui, donne créance à ses paroles, & lui attire toute sorte de confiance.

Celui qui dit incessamment qu'il a de l'honneur & de la probité, qu'il ne nuit à personne, qu'il consent que le mal qu'il fait aux autres lui arrive, & qui jure pour le faire croire, ne fait pas même contrefaire l'homme de bien.

Un homme de bien ne sauroit empêcher, par

toute sa modestie, qu'on ne dise de lui ce qu'un malhonnête homme fait dire de soi.

Cléon parle peu obligamment ou peu juste, c'est l'un ou l'autre: mais il ajoute qu'il est fait ainsi, & qu'il dir ce qu'il pense.

Il y a parler bien, parler aisément, parler juste, parler à propos: c'est pécher contre ce dernier genre, que de s'étendre sur un repas magnifique que l'on vient de faire devant des gens qui sont réduits à épargner leur pain, de dire merveilles de sa santé devant des infirmes, d'entretenir de ses richesses, de ses revenus & de ses ameublements, un homme qui n'a ni rentes ni demeure; en un mot, de parler de son bonheur devant des misérables. Cette conversation est trop forte pour eux; & la comparaison qu'ils font alors de leur état au votre est odieuse.

Pour vous, dit Eutiphron, vous êtes riche, ou vous devez l'être, dix mille livres de rente, & en fonds de terre, cela est beau, cela est doux, & l'on est heureux à moins; pendant que lui qui parle ainsi, à cinquante mille livres de revenu, & croit n'avoir que la moitié de ce qu'il mérite: il vous taxe, il vous apprécie, il fixe votre dépense; & s'il vous jugeoit digne d'une meilleure fortune, & de celle même où il aspire, il ne manqueroit pas de vous la souhaiter. Il n'est pas le seul qui fasse de si mauvaises estimations, ou des comparaisons si défoligantes, le monde est plein d'Eutiphrons.

Quelqu'un, suivant la pente de la coutume qui veut qu'on loue, & par l'habitude qu'il a à la flatterie & à l'exagération, congratule Théodème sur un discours qu'il n'a point entendu, & dont personne n'a pu encore lui rendre compte, il ne laisse pas de lui parler de son génie, de son geste, & sur-tout de la fidélité de sa mémoire; & il est vrai que Théodème est demeuré court.

L'on voit des gens brusques, inquiets, suffisants, qui, bien qu'oisifs, & sans aucune affaire qui les appelle ailleurs, vous expédient, pour ainsi dire, en peu de paroles, & ne songent qu'à se dégager de vous: on leur parle encore qu'ils sont partis, & ont disparu. Ils ne sont pas moins impertinents que ceux qui vous arrêtent seulement pour vous ennuyer, ils sont peut-être moins incommodes.

Parler & offenser pour de certaines gens, est précisément la même chose: ils sont piquans & amers; leur style est mêlé de fiel & d'absynthe, la raillerie, l'injure, l'insulte leur découlent des lèvres comme leur salive. Il leur feroit utile d'être nés muets ou stupides. Ce qu'ils ont de vivacité & d'esprit leur nuit davantage que ne fait à quelques autres leur sottise. Ils ne se contentent pas toujours de répliquer avec aigreur, ils attaquent souvent avec insolence: ils frappent sur tout ce qui se trouve sous leur langue, sur les présents,

sur les absens, ils heurtent de front & de côté comme des bœliers. Demande-t-on à des bœliers qu'ils n'aient pas des cornes ? De même n'espère-t-on pas de réformer par cette peinture des naturels si durs, si farouches, si indociles ? Ce que l'on peut faire de mieux, d'aussi loin qu'on les découvre, est de les fuir de toute sa force, & sans regarder derrière soi.

Il y a des gens d'une certaine étoffe ou d'un certain caractère, avec qui il ne faut jamais se commettre, de qui l'on ne doit se plaindre que le moins qu'il est possible, & contre qui il n'est pas même permis d'avoir raison.

Ente deux personnes qui ont eu ensemble une violente querelle, dont l'un a raison & l'autre ne l'a pas, ce que la plupart de ceux qui y ont assisté ne manquent jamais de faire, ou pour se dispenser de juger, ou par un tempérament qui m'a toujours paru hors de sa place, c'est de condamner tous les deux : leçon importante, motif pressant & indispensable de fuir à l'orient, quand le tat est l'occident, pour éviter de partager avec lui le même tort.

Je n'aime pas un homme que je ne puis aborder le premier, ni saluer avant qu'il me salue, sans m'adresser à ses yeux, & sans tremper dans la bonne opinion qu'il a de lui-même. Montagne dirait : « Je veux avoir mes coudées franches, & être courtois & affable à mon point, sans remords de conscience. Je ne puis du tout esquivier contre mon penchant, & allet au rebours de mon naturel, qui m'emmène vers celui que je trouve à ma rencontre. Quand il m'est égal, & qu'il ne m'est point ennemi, j'anticipe son bon accueil, je le questionne sur sa disposition & sa santé ; je lui fais offre de mes offices, sans tant marchander sur le plus ou sur le moins, ni être, comme disent aucuns, sur le qui vive ; celui-là me déplaît, qui, par la connoissance que j'ai de ses coutumes & façons d'agir, me tire de cette liberté & franchise : comment me ressemblerai-je tout à propos & d'aussi loin que je vois cet homme, d'emprunter une contenance grave & importante, & qui l'avertisse que je crois le valoir bien & au-delà : pour cela de me ramener à mes bonnes qualités & conditions, & des sennes mauvaises, puis en faire la comparaison : c'est trop de travail pour moi, & ne suis du tout capable de le tenir & si subite attention : & quand bien elle m'aurait succédé une première fois, je ne la laisserais pas de s'échapper & de me démentir à une seconde : je tâche : je ne puis me forcer & contraindre pour quelconque à être fier ».

Avec de la vertu, de la capacité & une bonne conduite, on peut être insupportable. Les manières que l'on néglige comme de petites choses, sont souvent ce qui fait que les hommes décident de vous en bien ou en mal ; une légère attention,

à les avoir douces & polies, prévient leurs mauvais jugemens. Il ne faut presque rien pour être cru fier, incivil, méprisant, déshabillant : il faut encore moins, pour être estimé, tout le contraire.

La politesse n'inspire pas toujours la bonté, l'équité, la complaisance, la gratitude ; elle en donne du moins les apparences, & fait paraître l'homme au-dehors comme il devrait être intérieurement.

L'on peut définir l'esprit de politesse, l'on ne peut en fixer la pratique : elle suit l'usage & les coutumes reçues, elle est attachée aux tems, aux lieux, aux personnes, & n'est point la même dans les deux sexes, ni dans les différentes conditions : l'esprit tout seul ne la fait pas deviner, il faut qu'on la suive par imitation, & que l'on s'y perfectionne. Il y a des tempéramens qui ne sont susceptibles que de la politesse ; & il y en a d'autres qui ne servent qu'aux grands talens, ou à une vertu solide. Il est vrai que les manières polies donnent cours au mérite, & le rendent agréable ; & qu'il faut avoir de bien éminentes qualités, pour se soutenir sans la politesse.

Il me semble que l'esprit de politesse est une certaine attention à faire, que, par nos paroles & par nos manières, les autres soient contents de nous & d'eux-mêmes.

C'est une faute contre la politesse, que de louer immodérément en présence de ceux que vous faites chanter ou toucher un instrument, quelque autre personne qui a ces mêmes talens, comme devant ceux qui vous lisent leurs vers, un autre poète.

Dans les repas ou les fêtes que l'on donne aux autres, dans les présens qu'on leur fait, & dans tous les plaisirs qu'on leur procure, il y a à faire bien & à faire selon leur goût : le dernier est préférable.

Il y auroit une espèce de férocité à rejeter indifféremment toute sorte de louanges : l'on doit être sensible à celles qui nous viennent des gens de bien, qui louent en nous sincèrement des choses louables.

Un homme d'esprit, & qui est né fier, ne perd rien de sa fierté & de sa roideur pour se trouver pauvre : si quelque chose, au contraire, doit amollir son humeur, le rendre plus doux & plus sociable, c'est un peu de prospérité.

Ne pouvoir supporter tous les mauvais caractères dont le monde est plein, n'est pas un fort bon caractère : il faut dans le commerce des pièces d'or & de la monnaie.

Vivre avec des gens qui sont brouillés, & dont il faut écouter de part & d'autre les plaintes réciproques, c'est, pour ainsi dire, ne pas sortir de l'audience, & entendre du matin au soir plaider & parler procès.

L'on fait des gens qui avoient coulé leurs jours dans une union étroite : leurs biens étoient en commun, ils n'avoient qu'une même demeure, ils ne se perdoient pas de vue. Ils se font apperçus à plus de quatre-vingts ans, qu'ils devoient se quitter l'un l'autre, & finir leur société : ils n'avoient plus qu'un jour à vivre, & ils n'ont osé entreprendre de le passer ensemble : ils se font dépêchés de rompre avant que de mourir ; ils n'avoient de fonds pour la complaisance que quelques-ia. Ils ont trop vécu pour le bon exemple : un moment plutôt ils mouroient sociables, & laissoient après eux un rare modèle de la persévérance dans l'amitié.

L'intérieur des familles est souvent troublé par les défiances, par les jalousies & par l'antipathie, pendant que des dehors contents, paisibles & enjoués nous trompent, & nous y font supposer une paix qui n'y est point : il y en a peu qui gagnent à être approfondies. Cette visite que vous rendez vient de suspendre une querelle domestique, qui n'attend que votre retraite pour recommencer.

Dans la société c'est la raison qui plie la première. Les plus sages sont souvent menés par le plus fou & le plus bizarre ; l'on étudie son foible, son humeur, ses caprices, l'on s'y accommode, l'on évite de le heurter, tout le monde lui cède : la moindre sérénité qui paroît sur son visage lui attire des éloges : on lui tient compte de n'être pas toujours insupportable. Il est craint, ménagé, obéi, quelquefois aimé.

Il n'y a que ceux qui ont eu de vieux collatéraux, ou qui en ont encore, & dont il s'agit d'hériter, qui puissent dire ce qu'il en coûte.

Cléante est un très-honnête homme ; il s'est choisi une femme qui est la meilleure personne du monde, & la plus raisonnable : chacun de sa part fait tout le plaisir & tout l'agrément des sociétés où il se trouve : l'on ne peut voir ailleurs plus de probité, plus de politesse : ils se quittent demain, & l'acte de leur séparation est tout dressé chez le notaire. Il y a, sans mentir, de certains mérites qui ne sont point faits pour être ensemble, de certaines vertus incompatibles.

L'on peut compter sûrement sur la dot, le douaire & les conventions, mais foiblement sur les nourritures : elles dépendent d'une union fragile de la belle-mère & de la bru, & qui pécit souvent dans l'année du mariage.

Un beau-père aime son gendre, aime sa bru. Une belle mère aime son gendre, n'aime point sa bru. Tout est réciproque.

Ce qu'une marâtre aime le moins de tout ce qui est au monde, ce sont les enfans de son mari. Plus elle est solle de son mari, plus elle est marâtre.

Les marâtres font désertir les villes & les bourgades, & ne peuplent pas moins la terre de mendiants, de vagabonds, de domestiques & d'esclaves, que la pauvreté.

C** & H** sont voisins de campagne, & leurs terres sont contiguës : ils habitent une contrée déserte & solitaire. Eloignés des villes & de tout commerce, il sembloit qu'une entière solitude, ou l'amour de la société, eût dû les assujettir à une liaison réciproque. Il est cependant difficile d'exprimer la bagatelle qui les a fait rompre, qui les rend implacables l'un pour l'autre, & qui perpétuera leurs haines dans leurs descendans. Jamais des parens, & même des frères, ne se sont brouillés pour une moindre chose.

Je suppose qu'il n'y ait que deux hommes sur la terre, qui la possèdent seuls, & qui la partagent toute entr'eux deux : je suis persuadé qu'il leur naîtra bientôt quelque sujet de rupture, quand ce ne seroit que pour les limites.

Il est souvent plus court & plus utile, de quacter aux autres, que de faire que les autres s'ajustent à nous.

J'approche d'une petite ville, & je suis déjà sur une hauteur d'où je la découvre. Elle est située à mi-côte, une rivière baigne ses murs, & coule ensuite dans une belle prairie : elle a une forêt épaisse, qui la couvre des vents froids & de l'aquilon. Je la vois dans un jour si favorable, que je compte ses tours & ses clochers : elle me paroît peinte sur le penchant de la colline. Je me récrie, & je dis : quel plaisir de vivre sous un si beau ciel & dans un séjour si délicieux ! Je descends dans la ville, où je n'ai pas couché deux nuits, que je ressemble à ceux qui l'habitent, j'en veux fortir.

Il y a une chose que l'on n'a point vue sous le ciel, & que, selon toutes les apparences, on ne verra jamais : c'est une petite ville qui n'est divisée en aucuns partis, où les familles sont unies, & où les cousins se voient avec confiance, où un mariage n'engendre point une guerre civile, où la querelle des rangs ne se réveille pas à tous momens par l'offrande, l'encens & le pain béni, par les processions & par les obseques, d'où l'on a banni les caquets, le mensonge & la médisance, où l'on voit parler ensemble le bailli & le président, les élus & les assesseurs, où le doyen vit bien avec ses chanoines, où les chanoines ne dédaignent pas les chapelains, & où ceux-ci souffrent les chantes.

Les provinciaux & les sots font toujours prêts à se fâcher, & à croire que l'on se moque d'eux, où qu'on les méprise. Il ne faut jamais hasarder la plaisanterie, même la plus douce & la plus permise, qu'avec des gens polis, ou qui ont de l'esprit.

On ne prime point avec les grands, ils se dé-

fendent par leur grandeur ; ni avec les petits, ils vous repoussent par la *qui vive*.

Tout ce qui est mérite, se sent, se discerne, se devine réciproquement ; si l'on vouloit être estimé, il faudroit vivre avec des personnes estimables.

Celui qui est d'une éminence au-dessus des autres, qui le met à couvert de la riposte, ne doit jamais faire une raillerie piquante.

Il y a de petits défauts que l'on abandonne volontiers à la censure, & dont nous ne haïssons pas à être raillés : ce sont de pareils défauts que nous devons choisir pour railler les autres.

Rire des gens d'esprit, c'est le privilège des fous : ils sont dans le monde ce que les fous sont à la cour, je veux dire, sans conséquence.

La moquerie est souvent indigence d'esprit.

Vous le croyez votre dupe : s'il feint de l'être, qui est plus dupe de lui ou de vous ?

Si vous observez avec soin qui sont les gens qui ne peuvent louer, qui blâment toujours, qui ne sont contents de personne, vous reconnaîtrez que ce sont ceux-mêmes dont personne n'est content.

Le dédain & le rengorgement dans la société, attire précisément le contraire de ce que l'on cherche, si c'est à se faire estimer.

Le plaisir de la société entre les amis se cultive par une ressemblance de goût sur ce qui regarde les mœurs, & par quelque différence d'opinions sur les sciences : par-là ou l'on s'affermir dans ses sentimens, ou l'on s'exerce & l'on s'instruit par la dispute.

L'on ne peut aller loin dans l'amitié, si l'on n'est pas disposé à se pardonner les uns aux autres les petits défauts.

Combien de belles & inutiles raisons à étaler, à celui qui est dans une grande adversité, pour essayer de le rendre tranquille ! Les choses de dehors qu'on appelle les *événemens*, sont quelquefois plus fortes que la raison & que la nature. Mangez, dormez, ne vous laissez point mourir de chagrin, songez à vivre : harangues froides, & qui réduisent à l'impossible. « Êtes-vous raisonnable de vous tant inquiéter ? N'est-ce pas dire : « Êtes-vous fou d'être malheureux ? »

Le conseil si nécessaire pour les affaires est quelquefois dans la société, nuisible à qui le donne, & inutile à celui à qui il est donné. Sur les mœurs vous faites remarquer des défauts, ou que l'on n'avoue pas, ou que l'on estime des vertus : sur les ouvrages vous rayez les endroits qui paroissent admirables à leur auteur, où il se complait davantage, où il croit s'être surpassé lui-même. Vous perdez ainsi la confiance de vos amis, sans les avoir rendus ni meilleurs, ni plus habiles.

L'on a vu, il n'y a pas long-tems, un cercle de perçimes des deux sexes, liés ensemble par la *conversation* & par un commerce d'esprit : ils laissoient au vulgaire l'art de parler d'une manière intelligible : une chose dite eût eux peu clairement en entraînoit une autre encore plus obscure, sur laquelle on enchevêtroit par de vraies énigmes, toujours suivies de longs applaudissemens : par tout ce qu'ils appelloient *délicatesse*, *sentimens*, *tour* & *finesse d'expression*, ils étoient enfin parvenus à n'être plus entendus, & à ne s'entendre pas eux-mêmes. Il ne falloit, pour fournir à ces entretiens, ni bon sens, ni jugement, ni mémoire, ni la moindre capacité : il falloit de l'esprit, non pas du meilleur, mais de celui qui est faux, & où l'imagination a trop de part.

Je le fais, Théobalde, vous êtes vieilli : mais voudriez-vous que je crusse que vous êtes baissé, que vous n'êtes plus poète ni bel esprit, que vous êtes présentement aussi mauvais juge de tout genre d'ouvrage, que méchant auteur, que vous n'avez plus rien de naïf & de délicat dans la *conversation* ? Votre air libre & présomptueux me rassure, & me persuade tout le contraire. Vous êtes donc aujourd'hui tout ce que vous sûtes jamais, & peut être meilleur : car, si, à votre âge, vous êtes si vif & si impétueux, quel nom, Théobalde, falloit-il vous donner dans votre jeunesse, & lorsque vous étiez la coqueluche ou l'entêtement de certaines femmes, qui ne juroient que par vous & sur votre parole ? qui disoient : « cela est délicieux : qu'a-t-il dit ? »

L'on parle impétueusement dans les entretiens, souvent par vanité ou par humeur, rarement avec assez d'attention : tout occupé du désir de répondre à ce qu'on n'écoute point, l'on suit ses idées, & on les explique sans le moindre égard pour les raisonnemens d'autrui : l'on est bien éloigné de trouver ensemble la vérité, l'on n'est pas encore convenu de celle que l'on cherche. Qui pourroit écouter ces sortes de *conversations* & les écrire, seroit voir quelquefois de bonnes choses qui n'ont nulle suite.

Il a régné pendant quelque tems une sorte de *conversation* fade & puérile, qui rouloit tout sur des questions : « vous, qui avoient relation au cœur, & à ce qu'on appelle *passion* ou *tendresse*. La lecture de quelques romans les avoit introduits parmi les plus honnêtes gens de la ville & de la cour : ils s'en font défauts ; & la bourgeoisie les a reçues avec les équivoques.

Quelques femmes de la ville ont la délicatesse de ne pas favoir, ou de n'oser dire le nom des rues, des places & de quelques endroits publics, qu'elles ne croient pas assez nobles pour être connues. Elles disent le *Louvre*, la *place Royale*, mais elles usent de tous & de phrases, plutôt que de prononcer de certains noms ; & s'ils leur échappent, c'est du moins avec quelque altération du mot,

mot, & après quelques façons qui les rassurent, en cela moins naturelles que les femmes de la cour, qui, ayant besoin, dans le discours, des *Halles*, du *Châtelet*, ou de choses semblables, disent les *Halles*, le *Châtelet*.

Si l'on seint quelquefois de ne se pas souvenir de certains noms que l'on croit obscurs, & si l'on affecte de les corrompre en les prononçant, c'est par la bonne opinion qu'on a du sien.

L'on dit par belle humeur, & dans la liberté de la conversation, de ces choses froides, qu'à la vérité l'on donne pour telles, & que l'on ne trouve bonnes que parce qu'elles sont extrêmement mauvaises. Cette manière basse de plaisanter a passé du peuple, à qui elle appartient, jusqu'à dans une grande partie de la jeunesse de la cour, qu'elle a déjà infectée. Il est vrai qu'il y entre trop de fadeur & de grossièreté, pour devoir craindre qu'elle s'étende plus loin, & qu'elle fasse de plus grands progrès dans un pays qui est le centre du bon goût & de la politesse : l'on doit cependant en inspirer le dégoût à ceux qui la pratiquent, car bien que ce ne soit jamais sérieusement, elle ne laisse pas de tenir la place, dans leur esprit & dans le commerce ordinaire, de quelque chose de meilleur.

Entre dire de mauvaises choses, ou en dire de bonnes que tout le monde s'ait, & les donner pour nouvelles, je n'ai pas à choisir.

Lucain a dit une jolie chose : il y a un bon mot de Claudien : il y a cet endroit de Sénèque ; & là-dessus une longue suite de latin que l'on cite souvent devant des gens qui ne l'entendent pas, & feignent de l'entendre. Le secret seroit d'avoir un grand sens & bien de l'esprit : car ou l'on se passerait des anciens, ou après les avoir lus avec soin, l'on sauroit encore choisir les meilleurs, & les citer à propos.

Hermogoras ne sait pas qui est roi de Hongrie : il s'étonne de n'entendre faire aucune mention du roi de Bohême. Ne lui parlez pas des guerres de Flandres, de Hollande, dispensez-le du moins de vous répondre, il confond les rems, il ignore quand elles ont commencé, quand elles ont fini : combats, sièges, tout lui est nouveau. Mais il est intruit de la guerre des géans, il en raconte les progrès & les moindres détails, rien ne lui échappe. Il débrouille même l'horrible cahos des deux empires, le babylonien & l'assyrien : il connoît à fonds les égyptiens & leurs dynasties. Il n'a jamais vu Versailles, il ne le verra point : il a presque vu la tour de Babel, il en compte les degrés, il sait combien d'architectes ont présidé à cet ouvrage, il sait le nom des architectes. Dirai-je qu'il croit Henri IV fils de Henri III ? Il néglige du moins de rien connoître aux maisons de France, d'Autriche, de Bavière : quelles minuties, dit-il, pendant qu'il récite de mémoire toute une liste des rois des Mèdes ou de Baby-

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

lone, & que les noms d'*Apronal*, d'*Hérigabal*, de *Nasrémoudich*, de *Mardokempald*, lui sont aussi familiers qu'à nous ceux de Valois & de Bourbon. Il demande si l'empereur a jamais été marié ; mais personne ne lui apprendra que Ninus a eu deux femmes. On lui dit que le roi jouit d'une santé parfaite ; & il se souvient que Thémis, un roi d'Égypte, étoit valétudinaire, & qu'il renait cette complexion de son aïeul Aliphatmurosis. Que ne fait-il point ? Quelle chose lui est cachée de la vénéérable antiquité ? Il vous dira que Sémiramis, ou, selon quelques-uns, Serimarais patloit comme son fils Ninias, qu'on ne les distinguoit pas à la parole : si c'étoit parce que la mère avoit la voix mâle comme son fils, ou le fils une voix effeminée comme sa mère, qu'il n'ose pas le décider. Il vous relèvera que Nembros étoit gaucher, & Sésostris ambidextre, que c'est une erreur de s'imaginer qu'un Artaxerxès ait été appelé *Longue-main*, parce que les bras lui tomboient jusqu'aux genoux, & non à cause qu'il avoit une main plus longue que l'autre ; & il ajoute qu'il y a des auteurs graves qui assurent que c'étoit la droite, qu'il croit néanmoins être bien fondé à soutenir que c'est la gauche.

Afcagne est statuaire, Hégion fondeur, Afcchine fondeur, & Cydias bel esprit, c'est sa profession. Il a une enseigne, un atelier, des ouvrages de commande, & des compagnons qui travaillent sous lui : il ne vous sauroit rendre de plus d'un mois les sranes qu'il vous a promises, s'il ne manque de parole à Dosithe, qui l'a engagé à faire une élegie : une idylle est sur le métier, c'est pour Crantor qui le presse, & qui lui laisse espérer un tiche salaire. Profe, vers, que voulez-vous ? il réussit également en l'un & en l'autre. Demandez-lui des lettres de consolation, ou sur une absence, il les entreprendra, prenez les toutes saires, & entrez dans son magasin, il y a à choisir. Il a un ami qui n'a point d'autre fondtion sur la terre que de le promettre long-tems à un certain monde, & de le présenter enfin dans les maisons comme un homme rare & d'une exquise conversation ; & là, ainsi que le musicien chante, & que le joueur de luth touche son luth devant les personnes à qui il a été promis, Cydias, après avoir touffé, relevé sa manchette, étendu la main & ouvert les doigts, débite gravement les pensées quintessenciées & ses raisonnemens sophistiques. Diffèrent de ceux qui, convenant de principes, & connoissant la raison ou la vérité qui est une, s'attachent la parole l'un à l'autre pour s'accorder sur leurs sentimens, il n'ouvre la bouche que pour contredire : « Il me semble, dit-il gracieusement, que c'est tout le contraire de ce que vous dites ; ou, je ne saurois être de votre opinion ; ou bien, c'a été autrefois mon entêtement comme il est le vôtre, mais... il y a trois choses, ajoutez-les.

Oo

à confidérer... » ; & il en ajoute une quatrième. Fadaï discoureur, qui n'a pas mis plutôt le pied dans une assemblée, qu'il cherche quelques femmes auprès de qui il puisse s'insinuer, se parer de son bel esprit, ou de sa philosophie, & mettre en œuvre ses rares conceptions : car, soit qu'il parle ou qu'il écrive, il ne doit pas être soupçonné d'avoir en vue ni le vrai, ni le faux, ni le raisonnable, ni le ridicule ; il évite uniquement de donner dans le sens des autres, & d'être de l'avis de quelqu'un : aussi attend-il dans un cercle que chacun se soit expliqué sur le sujet qui s'est offert, ou souvent qu'il a amené lui-même, pour dire dogmatiquement des choses toutes nouvelles, mais, à son gré, décisives & sans réplique. Cydias s'égale à Lucien & à Sénèque, se met au-dessus de Platon, de Virgile & de Théocrite ; & son flatteur a soin de le confirmer tous les matins dans cette opinion. Uni de goût & d'intérêt avec les contempteurs d'Homère, il attend paisiblement que les hommes détrompés lui préfèrent les poètes modernes : il se met en ce cas à la tête de ces derniers ; il fait à qui il adjuge la seconde place. C'est, en un mot, un composé du pédant & du précieux, fait pour être admiré de la bourgeoisie & de la province, en qui néanmoins on n'aperçoit rien de grand, que l'opinion qu'il a de lui-même.

C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. Celui qui ne sait rien, croit enseigner aux autres ce qu'il vient d'apprendre lui-même : celui qui sait beaucoup, pense à peine que ce qu'il dit puisse être ignoré, & parle plus indifféremment.

Les plus grandes choses n'ont besoin que d'être dites simplement, elles se gâtent par l'emphase : il faut dire noblement les plus petites, elles ne se soutiennent que par l'expression, le ton & la manière.

Il me semble que l'on dit les choses encore plus finement qu'on ne peut les écrire.

Il n'y a guère qu'une naissance honnête, ou qu'une bonne éducation, qui rende les hommes capables de secret.

Toute confiance est dangereuse si elle n'est entière : il y a peu de conjonctures où il faille tout dire, ou tout cacher. On a déjà trop dit de son secret à celui à qui l'on croit devoir en débiter une circonstance.

Des gens vous promettent le secret, & ils le révèlent eux-mêmes, & à leur insu : ils ne remuent pas les lèvres & on les entend : on lit sur leur front & dans leurs yeux, on voit au travers de leur poitrine, ils sont transparents : d'autres ne disent pas précisément une chose qui leur a été confiée, mais ils parlent & agissent de manière qu'on la découvre de soi-même : enfin, quelques-uns méprisent votre secret, de quelque conséquence

qu'il puisse être : « C'est un mystère ; un tel m'en a fait part, & m'a défendu de le dire » ; & ils le disent.

Toute révélation d'un secret, est la faute de celui qui l'a confié.

Nicandre s'entretient avec Elise, de la manière douce & complaisante dont il a vécu avec sa femme, depuis le jour qu'il en fit le choix jusqu'à sa mort : il a déjà dit qu'il regrette qu'elle ne lui ait pas laissé des enfans, & il le répète : il parle des maisons qu'il a à la ville, & bientôt d'une terre qu'il a à la campagne : il calcule le revenu qu'elle lui rapporte, il fait le plan des bâtimens, en décrit la situation, exagère la commodité des appartemens, ainsi que la richesse & la propreté des meubles. Il assure qu'il aime la bonne chère, les équipages : il se plaint que sa femme n'aime point assez le jeu & la société. Vous êtes si riche, lui disoit l'un de ses amis, que n'achetez-vous cette charge ! Pourquoi ne pas faire cette acquisition qui étendrait votre domaine ? On me croit, ajoute-t-il, plus de bien que je n'en possède. Il n'oublie pas son extraction & ses alliances : « Monseigneur le surintendant qui est mon cousin ; Madame la chancelière qui est ma parente » : voilà son style. Il raconte un fait qui prouve le mécontentement qu'il doit avoir de ses plus proches, & de ceux même qui sont ses héritiers : ai-je tort, dit-il à Elise ? ai je grand sujet de leur vouloir du bien ? & il l'en fait juge. Il insinue ensuite qu'il a une santé foible & languissante ; il parle de la cave où il doit être enterré. Il est insinuant, flatteur, officieux à l'égard de tous ceux qu'il trouve auprès de la personne à qui il aspire. Mais Elise n'a pas le courage d'être riche en l'épousant : on annonce, au moment qu'il parle, un cavalier qui, de sa seule présence, démonte la batterie de l'homme de ville : il se lève déconcerté & chagrin, & va dire ailleurs qu'il veut se remarier.

Le sage quelquefois évite le monde, de peur d'être ennuyé. (*Les caractères de la Bruyère*).

CORRUPTION f. f. Si l'on devoit apprécier la fortune des nations & leur tendance à l'agrandissement ou à la ruine par la seule balance des articles de perte ou de profit, il s'ensuivroit que tout raisonnement en fait d'économie politique devoit avoir pour base la comparaison de la dépense avec le revenu national, & du nombre de ceux qui consomment avec le nombre de ceux qui produisent ou amassent les choses nécessaires à la vie. Tous les citoyens, quel que fût leur rang, se trouveroient renfermés dans deux colonnes, celle des indutrieux & celle des inutilitaires ; & l'état lui-même étant une fois pourvu de la quantité de magistrats, de politiques & de guerriers, précisément suffisante pour la défense & son administration, compteroit en perte tout

Nom qui ne seroit pas compris dans la liste civile ou militaire; il regarderoit de même œil tous ces ordres d'hommes qui, par la possession de la fortune, subsistent des gains des autres, & qui, par la délicatesse de leur goût, exigent une grande dépense de tems & de travail pour fournir à leur consommation; tout ce qui est inutilement employé dans le train des personnes qualifiées, tous ceux qui s'appliquent à l'étude des loix, à la Médecine, à la Théologie, & tous les savans dont les recherches n'ont pas pour objet d'étendre ou de perfectionner quelque talent lucratif; en un mot, tout homme seroit évalué selon son travail, & tout travail, selon la tendance à procurer ou amasser les moyens de subsistance. On profiteroit tous les arts qui s'occupent à des superfluités, à moins que leurs productions ne pussent s'échanger chez l'étranger pour des denrées applicables à l'entretien des hommes utiles au public.

Telles sont les règles d'après lesquelles un avaré doit considérer l'état de ses affaires & des affaires de son pays; mais les plans d'une corruption parfaite sont au moins aussi impraticables que les plans d'une vertu parfaite. Les hommes ne sont pas universellement des avarés; le plaisir d'amasser ne suffit pas à leur bonheur; si l'on veut qu'ils prennent la peine de s'enrichir, il faut les laisser jouir de leurs richesses. La propriété, dans le cours ordinaire des choses humaines, est répartie inégalement; il faut donc que le riche dépense pour que le pauvre subsiste; il faut souffrir qu'il y ait des états dispensés de la nécessité du travail, afin que leur sort soit un objet d'ambition pour l'homme laborieux, & qu'il aspire à ce rang. Non-seulement nous devons supporter des hommes qui, aux yeux d'une stricte économie, pourroient être réputés superflus dans la liste civile, militaire & politique, mais parce que nous sommes des hommes, & qu'à ce titre nous devons préférer l'occupation, la perfection & le bonheur de notre espèce à sa simple existence, nous devons encore souhaiter que dans toute communauté le plus grand nombre possible de ses membres soit admis à participer à sa descende & à son gouvernement.

Il arrive en effet que les hommes, en suivant dans la société des objets différens & des vues particulières, produisent une immense distribution du pouvoir, & qu'ils sont amenés par une espèce de chance à un état de choses plus favorable à la nature humaine que tout ce que la sagesse eût pu inventer dans le calme de la réflexion.

Si d'ailleurs la force d'une nation réside dans les hommes sur lesquels elle peut compter, & qui sont avantageusement combinés pour sa conservation, soit par l'effet du bonheur, soit par l'effet de la sagesse, il s'ensuit que les mœurs ne sont pas d'une moindre importance que la richesse & la grande population; & que la corruption doit

être regardée comme une des principales causes de la décadence & de la ruine des nations.

Il ne faut que savoir quelles sont les qualités qui font l'excellence de l'homme, pour être en état de discerner ses défauts & ses différentes sortes de corruption. Si la pénétration, le courage d'esprit & les affections honnêtes constituent la perfection de sa nature, les défauts sensibles à ces mêmes égards doivent déprimer proportionnellement & dégrader son caractère.

Nous avons dit que le bonheur de l'individu consiste à faire un bon choix de conduite; que ce choix le mena à perdre dans la société le sentiment de son intérêt personnel; & à étouffer ces anxiétés qui se rapportent à lui-même comme partie du tout, en considération de ce qui est dû à ce tout.

Le penchant naturel de l'homme à l'humanité, & la chaleur de son tempérament peuvent élever son caractère à cet heureux point. Son élévation dépend en grande partie de la forme de la société dans laquelle il est placé; mais il peut, sans craindre le reproche de corruption, se plier aux grandes variétés des différentes constitutions de gouvernement. La même droiture, la même vigueur d'âme qui, dans les états démocratiques, le rendent ardent à défendre son égalité, le portent dans les états aristocratiques ou monarchiques, à respecter les subordinations qui y sont établies. Il peut acquiescer, envers les différens ordres d'hommes rangés avec lui dans l'état sous un même joug, les égards que chacun a droit d'attendre de lui & exercer à leur égard sa bienveillance: il peut suivre, dans le choix de ses actions, un principe de justice & d'honneur plus fort que toutes les considérations de son intérêt, de son avancement & même de sa sûreté.

Il y auroit lieu de croire néanmoins, d'après nos complaints éternelles sur la dépravation des nations, qu'il arrive quelquefois que des corps entiers d'hommes sont atteints d'une faiblesse de tête & d'une corruption de cœur épidémiques, qui les rendent incapables pour les postes qu'ils occupent, & qui menacent les états qu'ils composent, d'une décadence & d'une ruine prochaines.

Les mœurs d'une nation peuvent être détériorées par la cessation des circonstances qui donnoient aux talens matière à se développer & à s'exercer utilement; ou bien par une révolution dans les idées générales sur ce qui constitue l'honneur ou le bonheur. On néglige, on perd de vue les qualités qui devroient régler les rangs, dès que ce sont les richesses ou la faveur de la cour qui les assignent. La grandeur d'âme, le courage, l'amour de l'humanité sont immolés à l'avarice & à la vanité, ou sont étouffés par un sentiment de dépendance. L'individu ne considère plus la communauté qu'autant qu'il peut la faire

servir à son profit ou à son avancement personnels ; il se place en concurrence avec ses semblables ; & , poussé par l'émulation , par la crainte & la jalousie , par l'envie & la méchanceté , il ne fuit plus que les maximes d'un animal qui ne pense qu'à conserver son existence particulière & à satisfaire ses caprices ou les desirs aux dépens de son espèce.

Les hommes arrivés à ce degré de corruption sont avides , artificieux & violents , prêts à attenter aux droits d'autrui , ou bas , serviles & mercenaires , prêts à abandonner leurs propres droits. Dans ceux de la première espèce , les talents , la capacité , la force d'esprit ne servent qu'à les plonger plus avant dans la misère , à augmenter l'angoisse des passions cruelles qui les agitent ; ce qui les mène à répandre sur leurs semblables les tourmens dont ils sont la proie. Quant à ceux de la seconde espèce , l'imagination & la raison elle-même ne font que leur présenter de faux objets de crainte ou de desir , & multiplier pour eux les sujets de contradiction , de chagrin , de joie momentanée. Dans les deux cas , que des hommes corrompus soient poussés par la cupidité , ou qu'ils soient subjugués par la crainte , sans spécifier les crimes dont l'un ou l'autre mobile les rend capables , on peut en toute assurance dire d'eux avec Socrate « qu'il n'y a point de maître qui ne doive craindre d'avoir de pareils esclaves ; & que tout ce qui reste de mieux à desirer pour des hommes de cette trempe , devenus incapables de liberté , c'est de tomber entre les mains d'un maître doux & indulgent ».

Quoiqu'un homme arrivé à ce degré de corruption trouve encore à se faire acheter pour esclave par des gens qui savent comment mettre à profit ses facultés & son travail ; & quoique , lorsqu'il est retenu par un frein suffisant , son voisinage puisse être supportable , ou même avantageux , il n'en est pas moins certain qu'il n'est plus propre à agir avec des semblables sur le pied d'un concert & d'une combinaison honnête & libérale : son cœur n'est plus voué à l'amitié & à la confiance ; son penchant ne le porte plus à se mouvoir pour la conservation des autres , & il ne mérite plus que les autres s'exposent pour la sienne.

Observons aussi que le caractère actuel de l'espèce humaine , dans l'état le plus déplorable aussi bien que dans l'état le plus désirable , est sans contredit mélangé : & que des nations des plus estimables sont grandement redevables de leur conservation , non-seulement aux bonnes dispositions de leurs membres , mais aussi à ces institutions politiques qui enchaînent l'homme violent & préviennent le crime , & qui forcent le lâche & l'égoïste à contribuer pour leur part à la défense ou à la prospérité communes. À l'aide de pareilles institutions & des sages mesures du gouvernement , des nations sont en état de se

soutenir & même de prospérer , avec plus ou moins de vertu ou de corruption publiques.

Tant que la portion la plus nombreuse d'un peuple est réputée se conduire par principes de probité , l'exemple du bon & les précautions du méchant donnent à ce peuple une apparence générale d'intégrité & d'innocence. Lorsque les hommes sont les uns pour les autres des objets d'affection & de confiance , & que généralement ils ne sont point disposés à mal faire , le gouvernement peut être relâché ; & tout homme peut être traité comme innocent jusqu'à ce qu'il soit prouvé coupable. Comme , en ce cas , le sujet n'entend point parler de crimes , il n'a pas besoin d'entendre parler de châtimens infligés à des personnes d'un caractère différent du sien. Mais dès que les mœurs sont notablement dépravées , il faut que tout suive se tienne sur ses gardes , & que le gouvernement lui-même procède suivant des maximes de crainte & de défiance proportionnées au désordre. L'individu n'étant plus fait pour être ménagé dans ses prétentions à la considération , à l'indépendance ou à la liberté personnelles , dont il ne manqueroit pas d'abuser , il faut que la force extérieure & la crainte lui apprennent à contrefaire les effets du devoir & de la vertu auxquels il n'est plus porté par inclination : il faut lui présenter le fouet & le gibet au lieu de raisons pour justifier les précautions que l'état exige alors qu'il prenne , d'après la supposition qu'il est insensible aux motifs qui sont pratiques la vertu.

Le régime du despotisme est fait pour gouverner des hommes corrompus. À la vérité il fut mis en usage dans quelques conjonctures remarquables , même dans les tems de la république romaine ; & la hache meurtrière fut consacrée , à plusieurs reprises , à la volonté arbitraire du dictateur , pour imprimer la terreur aux citoyens & prévenir les crimes , & pour repousser les invasions subites & passagères du vice. À la fin il s'établit sur les ruines de la république elle-même , lorsque le peuple fut trop corrompu pour la liberté , ou que le magistrat le fut trop pour abdiquer son pouvoir dictatorial. Cette sorte de gouvernement vient naturellement à la suite d'une corruption progressive & non interrompue ; mais il n'est pas douloureux que quelquefois il ne soit venu trop tôt & qu'il n'ait sacrifié des restes de vertu , dignes d'un meilleur sort , à la jalousie & aux inquiétudes de tyrans toujours impatiens d'augmenter & d'affermir leur puissance. En pareil cas ce système de gouvernement ne manque jamais de produire cette mesure de dépravation dont les effets extérieurs l'avoient fait désirer comme un expédient. Dès que l'on n'a plus d'autres motifs à offrir que la crainte pour porter au devoir , tous les cœurs deviennent avides & rampans. Ce remède , s'il est appliqué à un corps

sain, & fera naître infailliblement la maladie qu'il est destiné à guérir.

C'est là le gouvernement sous lequel l'homme arrogant & l'homme avide sont prêts à sacrifier leurs semblables pour satisfaire leurs malheureux desirs : c'est-là le gouvernement auquel l'homme timide & servile se soumet à discrétion ; & lorsqu'une fois l'espèce humaine en est venue au point de n'être plus partagée qu'entre ces deux caractères, qu'est-ce que pourroient faire les vertus même des Antonins & des Trajans, si ce n'est d'employer avec vigueur & avec équité le fouet & le glaive ; & de tâcher de trouver, dans l'espoir des récompenses ou de la crainte des châtiemens, un expédient prompt & momentané contre les crimes ou les foiblesses des hommes ?

D'autres états peuvent être plus ou moins corrompus ; celui-ci a la corruption pour base. Ici la justice peut quelquefois diriger le bras du souverain despotique ; mais le plus communément le mot de justice ne signifie autre chose que le caprice ou l'intérêt du pouvoir régnant. C'est ici que la société humaine susceptible d'une si prodigieuse variété de formes, trouve la plus simple de toutes. Les travaux & les possessions de tous sont destinés à assouvir les passions d'un seul ou de quelques-uns ; & l'espèce n'offie plus que deux parties, l'oppresséur qui demande, & l'opprimé qui n'ose résister.

On a vu des nations réduites par la force militaire à cet état déplorable, dans un tems où elles avoient droit à un sort plus doux ; tels furent les grecs après avoir été subjugués à plusieurs reprises. D'autres y sont arrivées au moment où leur dépravation fut portée à son comble ; comme il arriva aux romains, lorsque revenus de la conquête du monde & chargés de ses dépouilles, ils eurent lâché la bride aux factions & aux crimes qui devinrent trop audacieux & trop fréquens pour être réprimés par le gouvernement ordinaire ; & que le glaive de la justice trempé sans cesse dans le sang & sans cesse invoqué pour arrêter les désordres multipliés de toute part, ne pouvoir plus attendre les lenteurs & les précautions d'une administration enchaînée par la loi.

C'est un fait cependant bien constaté par l'histoire de l'espèce humaine, que la corruption portée à ce degré ou à quelque degré que ce soit, n'appartient pas exclusivement aux nations parvenues au terme de la décadence, ou au fait de la prospérité & de la perfection dans les arts & de commerce. Il est bien vrai, que dans les établissemens naissans & resserrés, les liens de société sont en général plus forts ; & que leurs membres soit par une affection ardente pour leur propre bien, soit par une véhémence animosité contre ses ennemis, & par un caractère vigoureux fondé sur ces deux sentimens réunis, sont extrêmement propres à soutenir & à punir la fortune d'une communauté qui s'accroît. Mais cependant on a

vu dans le sauvage & dans le barbare, dans des nations entières, des exemples d'un caractère dégradé par la crainte & la foiblesse. Ils sont tombés souvent dans cette sorte de corruption que nous avons décrite ci devant en traitant des nations barbares ; on les a vus faire métier du brigandage, non pas simplement comme d'une espèce de vie militaire, ou dans la vue d'enrichir leur communauté, mais pour posséder en propriété des choses qui leur étoient devenues plus chères que les liens de l'affection ou du sang.

Dans l'état le moins avancé des arts de commerce, la passion des richesses & de la domination à quelquefois produit des scènes d'oppression & de servitude, que ne pourroit surpasser la corruption la plus accomplie de l'homme arrogant, lâche & mercenaire, animé par le desir d'acquiescer ou la crainte de perdre une fortune. C'est alors que les vices n'étant point contenus par les formes, ni gênés par le frein de la police, prennent un libre essor & déploient leurs effets dans toute leur étendue. De là il arrive que l'on s'unir ou se sépare par partis qui n'ont d'autres maximes que celles d'une bande de voleurs ; & que l'on sacrifie à l'intérêt les plus tendres affections de la nature. Les pères fournissent les marchés d'esclaves en exposant en vente leurs propres enfans ; la chaumière cesse d'être un sanctuaire pour l'étranger foible & sans défense ; & les droits de l'hospitalité souvent si sacrés chez les nations dans leur état primitif, sont violés sans crainte & sans remords, de même que tous les autres liens de l'humanité.

Des nations qui, dans les derniers périodes de leur histoire, se font remarquer par leur sagesse civile & leur équité, ont peut-être, dans une époque reculée, éprouvé des paroxysmes de confusion & de désordre, auxquels on pourroit appliquer en partie cette description. La police même, qui les conduisit au point de leur félicité nationale fut inventée comme un expédient contre les abus dont elles furent infectées. L'établissement de l'ordre prit date au milieu des violences & des assassinats ; l'indignation & la vengeance personnelles ont été les principaux motifs qui ont excité des nations à l'expulsion des tyrans, à l'affranchissement de l'espèce humaine & à la discussion & au développement de ses droits politiques.

Des défauts dans le gouvernement & dans les loix peuvent, en certains cas, être regardés comme un indice d'innocence & de vertu. Mais là où le pouvoir est déjà établi, où le sort ne veut point admettre de frein, où le foible n'a point une protection assurée, il est certain que les défauts de la législation sont une preuve de la plus parfaite corruption.

Chez des nations grossières, le gouvernement est souvent défectueux ; soit parce que l'on n'y connoît pas encore les maux contre lesquels les

nations policées ont cherché des expédients ; soit parce que l'on n'a pu encore, malgré la violence des maux qui troublent la paix de la société, y trouver de remède. Dans le cours progressif de la civilisation, il se manifeste de nouvelles maladies, & l'on y applique de nouveaux remèdes : mais le remède ne le trouve pas toujours au moment où le mal se produit ; & des loix, quoique suggérées par des crimes qui se sont commis, ne sont pas pour cela le symptôme d'une corruption récente, mais du désir de trouver un remède capable de guérir, peut-être, un mal invétéré qui a long-temps désole l'état.

Il y a des genres de corruption au milieu desquels les hommes peuvent encore avoir la force & la résolution de le corriger. Tel est cet état de violence, d'injustice & d'excès où l'on voit des esprits ardents, fiers & emportés, qui sont aux prises, engagés dans des débats qui quelquefois précèdent l'aurore des perfectionnemens civils & commerciaux. Dans de pareilles conjonctures il est souvent arrivé que les hommes ont découvert le remède aux maux, dont les principales causes étoient leur propre impétuosité mal dirigée & leur force d'esprit supérieure. Mais si on ajoute la faiblesse d'esprit à des dispositions dépravées ; si à l'admiration & au désir des richesses se joint le dégoût des affaires & l'aversion pour les dangers ; si les hommes de ces rangs dont la valeur est nécessaire à l'état, cessent d'être braves ; si les membres de la société en général n'ont point les qualités personnelles requises pour remplir les postes d'honneur ou d'égalité auxquels ils sont appelés par les formes du gouvernement, il faut que l'état tombe dans un abîme, d'où la faiblesse des sujets encore plus que leur dépravation ne lui permettra pas de se relever. (*Essai sur l'histoire de la société civile ; par M. Adam Ferguson.*)

COUR, f. f. Le reproche en un sens le plus honorable que l'on puisse faire à un homme, c'est de lui dire qu'il ne fait pas la cour. Il n'y a sorte de vertus qu'on ne rassemble en lui par ce seul mot.

Un homme qui fait la cour est maître de son geste, de ses yeux & de son visage, il est profond, impénétrable ; il dissimule les mauvais offices, sourit à ses ennemis, contraint son humeur, déguise ses passions, dément son cœur, parle, agit contre les sentimens. Tout ce grand raffinement n'est qu'un vice que l'on appelle fausseté, quelquefois aussi inutile au courtisan pour sa fortune, que la franchise, la sincérité & la vertu.

Qui peut nommer de certaines couleurs changeantes, & qui sont diverses selon les divers jours dont on les regarde ? de même qui peut définir la cour ?

Se dérober à la cour un seul moment, c'est

y renoncer : le courtisan qui l'a vue le matin ; la voit le soir, pour la reconnoître le lendemain, ou afin que lui-même y soit connu.

L'on est petit à la cour ; & quelque vanité que l'on ait, on s'y trouve tel : mais le mal est commun ; & les grands mêmes y sont petits.

La province est l'extérieur, d'où la cour, comme dans son point de vue, paroît une chose admirable : si l'on s'en approche, les agrémens diminuent, comme ceux d'une perspective que l'on voit de trop près.

L'on s'accoutume difficilement à une vie qui se passe dans une anti-chambre, dans des cours, ou sur l'escalier.

La cour ne rend pas content, elle empêche qu'on ne le soit ailleurs.

Il faut qu'un honnête homme ait raté de la cour : il découvre, en y entrant, comme un nouveau monde qui lui étoit inconnu, où il voit régner également le vice & la politesse, & où tout lui est utile, le bon & le mauvais.

La cour est comme un édifice bâti de marbre, je veux dire qu'elle est composée d'hommes fort durs, mais fort polis.

L'on va quelquefois à la cour pour en revenir, & se faire par-là respecter du noble de sa province, ou de son diocésain.

Le brodeur & le confiseur seroient superflus, & ne seroient qu'une montre inutile, si l'on étoit modeste & sobre : les cours seroient défectueuses, & les rois presque seuls, si l'on étoit guéri de la vanité & de l'intérêt. Les hommes veulent être esclaves quelque part, & puiser là de quoi dominer ailleurs. Il semble qu'on livre en gros aux premiers de la cour, l'air de hauteur, de fierté & de commandement, afin qu'ils le distribuent en détails dans les provinces : ils sont précisément comme on leur fait, vrais singes de la royauté.

Il n'y a rien qui enlaidisse certains courtisans comme la présence du prince, à peine les puis-je reconnoître à leurs visages, leurs traits sont altérés, & leur contenance est avilie. Les gens fiers & superbes sont les plus défaits, car ils perdent plus du leur : celui qui est honnête & modeste s'y soutient mieux, il n'a rien à réformer.

L'air de cour est contagieux, il se prend à V** ; comme l'accent Normand à Rouen ou à Falaise : on l'entrevoit en des fourriers, en de petits contrôleurs, & en des chefs de fruiterie : l'on peut, avec une portée d'esprit fort médiocre, y faire de grands progrès. Un homme d'un génie élevé & d'un linéaire solide ne fait pas assez de cas de cette espèce de talent pour faire son capital de l'étudier & se le rendre propre : il l'acquiert sans réflexion & il ne pense point à s'en défaire.

N** arrive avec grand bruit, il écarte la monde, se fait faire place, il gratte, il heurte

presque, il se nomme : on respire ; & il n'entre qu'avec la foule.

Il y a dans les *cours* des apparitions de gens aventureux & hardis, d'un caractère libre & familier, qui se produisent eux-mêmes, protestent qu'ils ont dans leur art toute l'habileté qui manque aux autres, & qui sont crus sur leur parole. Ils profitent cependant de l'erreur publique ou de l'amour qu'ont les hommes pour la nouveauté : ils percent la foule, & parviennent jusqu'à l'oreille du prince, à qui le courtisan les voit parler, pendant qu'il se trouve heureux d'en être vu. Ils ont cela de commode pour les grands, qu'ils en font souffrir sans conséquence, & congédiés de même : alors ils disparaissent tout-à-la-fois riches & décriés, & le monde qu'ils viennent de tromper est encore prêt d'être trompé par d'autres.

Vous voyez des gens qui entrent sans saluer que légèrement, qui marchent des épaules, & qui se rengorgent comme une femme. Ils vous interrogent sans vous regarder, ils vous parlent d'un ton élevé, & qui marque qu'ils se sentent au-dessus de ceux qui se trouvent présents. Ils s'arrêtent, & en les entoure : ils ont la parole, président au cercle, & persistent dans cette hauteur ridicule & contrefaite, jusqu'à ce qu'il survienne un grand, qui, la faisant tomber tout d'un coup par sa présence, les réduit à leur naturel, qui est moins mauvais.

Les *cours* ne sauroient se passer d'une certaine espèce de courtisans, hommes flatteurs, complaisans, insinuans, dévoués aux femmes, dont ils ménagent les plaisirs, étudient les foiblesses, & flattent toutes les passions : ils leur soufflent à l'oreille des grossièretés, leur parlent de leurs maris & de leurs amans dans les termes convenables, deviennent leurs chagrins, leurs maladies, & fixent leurs couchés : ils sont les modes, raffinent sur le luxe & sur la dépense, & apprennent à ce sexe de prompts moyens de consommer de grandes sommes en habits, en meubles & en équipages : ils ont eux-mêmes des habits où brillent l'invention & la richesse, & ils n'habitent d'anciens palais qu'après les avoir renouvelés & embellis. Ils mangent délicatement & avec réflexion, il n'y a sorte de volupté qu'ils n'essaient, & dont ils ne puissent rendre compte. Ils doivent à eux-mêmes leur fortune, & ils la soutiennent avec la même adresse qu'ils l'ont élevée : dédaigneux & fiers, ils n'abandonnent plus leurs pareils, ils ne les saluent plus : ils parlent où tous les autres se taisent, entrent, pénètrent en des endroits & à des heures où les grands n'osent se faire voir : ceux-ci, avec de longs services, bien des plaies sur le corps, de beaux emplois ou de grandes dignités, ne montrent pas un visage si assuré, ni une contenance si libre. Ces gens ont l'oreille des plus grands princes, sont de tous leurs plaisirs & de toutes

leurs fêtes, ne sortent pas du Louvre ou du château, ou ils marchent & agissent comme chez eux & dans leur domestique, semblent se multiplier en mille endroits, & sont toujours les premiers visages qui frappent les nouveaux venus à une *cour* : ils embrassent, ils sont embrassés : ils rient, ils éclatent, ils sont plaisans, ils sont des contes : personnes commodes, agréables, riches, qui prêtent, & qui sont sans conséquence.

Ne croiroit-on pas de Cimon & de Clitandre, qu'ils sont seuls chargés des détails de tout l'état, & que seuls aussi ils en doivent répondre : l'un a du moins les affaires de la terre, & l'autre les maritimes ? Qui pourroit les représenter, exprimerait l'empressement, l'inquiétude, la curiosité, l'activité ; saurait peindre le mouvement. On ne les a jamais vu assis, jamais fixes & arrêtés : qui même les a vu marcher ? On les voit courir, parler en courant, & vous interroger sans attendre de réponse. Ils ne viennent d'aucun endroit, ils ne vont nulle part : ils passent & ils repassent. Ne les retardez pas dans leur course précipitée, vous démontreriez leur machine : ne leur faites pas de questions, ou donnez-leur du moins le tems de respirer & de se ressouvenir qu'ils n'ont nulle affaire, qu'ils peuvent demeurer avec vous & long-tems, vous suivre même où il vous plaira de les emmener. Ils ne sont pas les satellites de Jupiter, je veux dire ceux qui pressent & qui entourent le prince, mais ils l'annoncent & le précèdent ; ils se lancent impétueusement dans la foule des courtisans, tout ce qui se trouve sur leur passage est en péril. Leur profession est d'être vus & revus ; & ils ne se couchent jamais sans s'être acquittés d'un emploi si sérieux & si utile à la république. Ils sont au reste instruits à fonds de toutes les nouvelles indifférentes ; & ils savent à la *cour* tout ce que l'on peut y ignorer : il ne leur manque aucun des talens nécessaires pour s'avancer médiocrement. Gens néanmoins éveillés & alertes sur tout ce qu'ils croient leur convenir, un peu entreprenans, légers & précipités ; le dirai-je, ils portent au vent, atelés tous deux au char de la fortune, & tous deux fort éloignés de s'y voir assis.

Un homme de la *cour* qui n'a pas un affez beau nom, doit l'ensevelir sous un meilleur ; mais s'il l'a tel qu'il ose le porter, il doit alors insinuer qu'il est de tous les noms le plus illustre, comme sa maison de toutes les maisons la plus ancienne : il doit tenir aux princes lorrains, aux Rohans, aux Foix, aux Châtillons, aux Montmorencys, & s'il se peut aux princes du sang, ne parler que de ducs, de cardinaux & de ministres, faire entrer dans toutes les conversations ses aïeuls paternels & maternels, & y trouver place pour l'oriflamme & pour les croissades, avoir des filles parées d'arbres généalogiques, d'écussons chargés de seize quartiers,

& de tableaux de ses ancêtres, & des alliés de les ancêtres; se piquer d'avoir un ancien château à tourelles, à creneaux & à machecoulis, dire en toute rencontre : ma race, ma branche, mon nom & mes armes; dire de celui-ci qu'il n'est pas homme de qualité, de celle-là qu'elle n'est pas demoiselle, ou si on lui dit qu'Hyacinthe a eu le gros lot, demander s'il est gentilhomme. Quelques-uns rident de ces contre-tems, mais il les laissera rire : d'autres en feront des contes, & il leur permettra de conter : il dira toujours qu'il marche après la maison régnante, & à force de le dire il fera cru.

C'est une grande simplicité que d'apporter à la *cour* la moindre roture, & de n'y être pas gentilhomme.

L'on se couche à la *cour* & l'on se lève sur l'intérêt : c'est ce que l'on digère le matin & le soir, le jour & la nuit; c'est ce qui fait que l'on pense, que l'on parle, que l'on se tait, que l'on agit; c'est dans cet esprit que l'on aborde les uns & qu'on néglige les autres, que l'on monte & que l'on descend; c'est sur cette règle que l'on mesure ses soins, ses complaisances, son estime, son indifférence, son mépris. Quelques pas que quelques-uns fassent par vertu vers la modération & la sagesse, un premier mobile d'ambition les emmène avec les plus avarés, les plus violents dans leurs desirs, & les plus ambitieux. Quel moyen de demeurer immobile où tout marche, où tout se remue, & de ne pas courir où les autres courent ! On croit même être responsable à soi-même de son élévation & de sa fortune : celui qui ne l'a point faite à la *cour*, est censé ne l'avoir pas dû faire, on n'en appelle pas. Cependant s'en éloignerait-on avant d'en avoir tiré le moindre fruit, ou persisterait-on à y demeurer sans grâces & sans récompenses ? Question si épineuse, si embarrassée, & d'une si pénible décision, qu'un nombre infini de courtisans vieillissent sur le oui & sur le non, & meurent dans le doute.

Il n'y a rien à la *cour* de si méprisable & de si indigne qu'un homme qui ne peut contribuer en rien à notre fortune : je m'étonne qu'il ose le montrer.

Celui qui voit loin derrière soi un homme de son tems & de sa condition, avec qui il est venu à la *cour* la première fois, s'il croit avoir une raison solide d'être prévenu de son propre mérite, & de s'estimer davantage que cet autre qui est demeuré en chemin, ne se souvient plus de ce qu'avant sa faveur il pensoit de soi-même & de ceux qui l'avoient devancé.

C'est beaucoup tirer de notre ami, si, ayant monté à une grande faveur, il est encore un homme de notre connaissance.

Si celui qui est en faveur ose s'en prévaloir avant qu'elle lui échappe, s'il se sert d'un bon vent qui souffle pour faire son chemin, s'il a les yeux

ouverts sur tout ce qui vaque, poste, abbaye; pour les demander & les obtenir, & qu'il soit muni de pensions, de brevets & de survivances, vous lui reprochez son avidité & son ambition, vous dites que tout le tente, que tout lui est propre, aux siens, à ses créatures, & que par le nombre & la diversité des grâces dont il se trouve comblé, lui seul a fait plusieurs fortunes. Cependant qu'a-t-il dû faire ? Si l'on juge moins par vos discours que par le parti que vous auriez pris vous-même en pareille situation, c'est précisément ce qu'il a fait.

L'on blâme les gens qui font une grande fortune pendant qu'ils en ont les occasions, parce que l'on désespère, par la méchocrité de la sienne, d'être jamais en état de faire comme eux & de s'attirer ce reproche. Si l'on étoit à portée de leur succéder, l'on commenceroit à sentir qu'ils ont moins de tort, & l'on seroit plus retenu, de peur de prononcer d'avance sa condamnation.

Il ne faut point exagérer, ni dire des *cours* le mal qui n'y est point : l'on n'y attende rien de pis contre le vrai mérite, que de le laisser quelquesfois sans récompense, on ne l'y méprise pas toujours : quand on a pu une fois le discerner, on l'oublie; & c'est-là où l'on fait parfaitement ne faire rien, ou faire très-peu de chose pour ceux que l'on estime beaucoup.

Il est difficile à la *cour*, que de toutes les pièces que l'on emploie à l'édifice de sa fortune, il n'y en ait quelque-une qui porte à faux : l'un de mes amis qui a promis de parler, ne parle point, l'autre parle mollement; il échappe à un troisième de parler contre mes intérêts & contre ses intentions : à celui-là manque la bonne volonté, à celui-ci l'habileté & la prudence : tous n'ont pas assez de plaisir à me voir heureux, pour contribuer de tout leur pouvoir à me rendre tel. Chacun se souvient assez de tout ce que son établissement lui a coûté à faire, ainsi que des discours qui lui en ont frayé le chemin : on seroit même assez porté à justifier les services qu'on a reçus des uns, par ceux qu'en de pareils besoins on rendroit aux autres, si le premier & l'unique soin, qu'on a, après sa fortune faite, n'étoit pas de songer à soi.

Les courtisans n'emploient pas ce qu'ils ont d'esprit, d'adresse & de finesse pour trouver les expédients d'obliger ceux de leurs amis qui implorent leurs secours, mais seulement pour leur trouver des raisons appatentes, de spécieuses prétextes, ou ce qu'ils appellent une impossibilité de le pouvoir faire; & ils se persuadent d'être quittes par-là en leur endroit de tous les devoirs de l'amitié ou de la reconnaissance.

Personne, à la *cour*, ne veut entamer, ou s'offrir d'appuyer, parce que, jugeant des autres par soi-même, on espère que nul n'entamera, & qu'on sera ainsi dispensé d'appuyer : c'est une manière

manière douce & polie de refuser son crédit, ses offices & sa médiation à qui en a besoin.

Combien de gens vous étouffent de caresses dans le particulier, vous aiment & vous estiment, qui sont embarrassés de vous dans le public, & qui, au lever ou à la messe, évitent vos yeux & votre rencontre. Il n'y a qu'un petit nombre de courtisans, qui, par grandeur, ou par une confiance qu'ils ont d'eux-mêmes, osent honorer devant le monde le mérite qui est seul & dénué de grands établissemens.

Je vois un homme entouré & suivi, mais il est en place : j'en vois un autre que tout le monde aborde, mais il est en faveur : celui-ci est embrassé & caressé, même des grands, mais il est riche : celui-là est regardé de tous avec curiosité, on le montre du doigt, mais il est savant & éloquent : j'en découvre un que personne n'oublie de saluer, mais il est méchant : je veux un homme qui soit bon, qui ne soit rien davantage, & qui soit recherché.

Vient-on de placer quelqu'un dans un nouveau poste, c'est un débordement de louanges en sa faveur, qui inonde les cours & la chapelle, qui gagne l'escalier, les salles, la galerie, tout l'appartement : on en a au-dessus des yeux, on n'y tient pas. Il n'y a pas deux vus différentes sur ce personnage : l'envie, la jalousie parlent comme l'adulation : tous se laissent entraîner au torrent qui les emporte, qui les force de dire d'un homme ce qu'ils en pensent, ou ce qu'ils n'en pensent pas, comme de louer souvent celui qu'ils ne connoissent point. L'homme d'esprit, de mérite ou de valeur, devient en un instant un génie du premier ordre, un héros, un demi-dieu. Il est si prodigieusement flatté dans toutes les peintures que l'on fait de lui, qu'il paroît difforme près de ses portraits : il lui est impossible d'arriver jamais jusqu'à la bassesse & la complaisance viennent de le porter, il rougit de sa propre réputation. Commence-t-il à chanceler dans ce poste où on l'avoit mis, tout le monde passe facilement à un autre avis : en est-il entièrement déchû, les machines qui l'avoient guidé si haut par l'applaudissement & les éloges, sont encore toutes dressées pour le faire tomber dans le dernier mépris : je veux dire qu'il n'y en a point qui le dédaignent mieux, qui le blâment plus aigrement, & qui en disent plus de mal que ceux qui s'étoient comme dévoués à la fureur d'en dire du bien.

Je crois pouvoir dire d'un poste éminent & délicat, qu'on y monte plus aisément qu'on ne s'y consève.

L'on voit des hommes tomber d'une haute fortune par les mêmes défauts qui les y avoient fait monter.

Il y a dans les cours deux manières de ce que l'on appelle congédier son monde, ou se défaire des gens : se fâcher contre eux, ou faire si bien

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

qu'ils se fâchent contre vous, & s'en dégoûtent.

L'on dit à la cour du bien de quelqu'un pour deux raisons, la première, afin qu'il apprenne que nous disons du bien de lui, la seconde, afin qu'il en dise de nous.

Il est aussi dangereux à la cour de faire les avances, qu'il est embarrassant de ne les point faire.

Il y a des gens à qui ne connoître point le nom & le visage d'un homme, est un titre pour en rire & le mépriser. Ils demandent qui est cet homme : ce n'est ni Rousseau, ni un Fabri, ni la Couture, ils ne pourroient le méconnoître.

L'on me dit tant de mal de cet homme, & j'y en vois si peu, que je commence à soupçonner qu'il n'ait un mérite importun, qui éteigne celui des autres.

Vous êtes homme de bien, vous ne songez ni à plaire ni à déplaire aux favoris, uniquement attaché à votre maître & à votre devoir : vous êtes perdu.

On n'est point effronté par choix, mais par complexion : c'est un vice de l'être, mais naturel. Celui qui n'est pas né tel, est modeste, & ne passe pas aisément de cette extrémité à l'autre : c'est une leçon assez inutile que de lui dire : Soyez effronté, & vous réussirez : une mauvaise imitation ne lui profiteroit pas, & le feroit échouer. Il ne faut rien de moins dans les cours qu'une vraie & naïve impudence pour réussir.

On cherche, on s'empresse, on brigue, on se tourmente, on demande, on est refusé, on demande & on obtient, mais, dit-on, sans l'avoir demandé, & dans le tems que l'on n'y pensoit pas, & que l'on songeoit même à toute autre chose : vieux style, mentetie innocente, & qui ne trompe personne.

On fait sa brigue pour parvenir à un grand poste, on prépare toutes les machines, toutes les mesures sont bien prises, & l'on doit être servi selon ses souhaits : les uns doivent entamer, les autres appuyer : l'amorce est déjà conduite, & la mine prête à jouer : alors on s'éloigne de la cour. Qui oseroit soupçonner d'Attemon qu'il ait pensé à se mettre dans une si belle place, lorsqu'on le tire de sa terre ou de son gouvernement pour l'y faire asseoir ? Artifice grossier, finesse usée, & dont le courtisan s'est servi tant de fois, que si je voulois donner le change à tout le public, & lui dérober mon ambition, je me trouverois sous l'œil & sous la main du prince, pour recevoir de lui la grâce que j'aurois recherchée avec le plus d'empressement.

Les hommes ne veulent pas que l'on découvre les vus qu'ils ont sur leurs fortunes, ni que l'on pénétre qu'ils pensent à une telle dignité, parce que s'ils ne l'obtiennent point, il y a de la honte, se persuadent-ils à être refusé, & s'ils y parviennent, il y a plus de gloire pour eux d'en être crus dignes par celui qui la leur accorde, que de

P p

s'en juger dignes eux-mêmes par leurs bragues & par leurs cabales : ils se trouvent parés tout-à-la-fois de leur dignité & de leur modestie.

Quelle plus grande honte y a-t-il d'être refusé d'un poste que l'on mérite ; ou d'y être placé sans le mériter ?

Quelques grandes difficultés qu'il y ait à se placer à la cour, il est encore plus aisé & plus difficile de se rendre digne d'être placé.

Il coûte moins à faire dire de soi : Pourquoi a-t-il obtenu ce poste ? qu'à faire demander : Pourquoi ne l'a-t-il pas obtenu ?

L'on se présente encore pour les charges de ville, l'on postule une place dans l'académie française, l'on demandoit le consulat : quelle moindre raison y auroit-il de travailler les premières années de sa vie à se rendre capable d'un grand emploi, & de demander ensuite sans nul mystère & sans nulle intrigue, mais ouvertement & avec confiance, d'y servir sa patrie, son prince, la république ?

Je ne vois aucun courtisan à qui le prince vienne d'accorder un bon gouvernement, une place éminente, ou une forte pension, qu'un assure, par vanité, ou pour marquer son désintéressement, qu'il est bien moins content du don que de la manière dont il lui a été fait : ce qu'il y a en cela de sûr & d'indubitable, c'est qu'il le dit ainsi.

C'est rustique que de donner de mauvaise grace : le plus fort & le plus pénible est de donner, que coûte-t-il d'y ajouter un sourire ?

Il faut avouer néanmoins qu'il s'est trouvé des hommes qui refusoient plus honnêtement que d'autres ne savoient donner ; qu'on a dit de quelques-uns, qu'ils se faisoient si long-tems prier, qu'ils donnoient si féchement, & chargeoient une grace qu'on leur attachoit, de conditions si desappréhables, qu'une plus grande grace étoit d'obtenir d'eux, d'être dispensés de rien recevoir.

L'on remarque, dans les cours, des hommes avides, qui se revêtent de toutes les conditions pour en avoir les avantages : gouvernement, charge, bénéfice, tout leur convient : il se font si bien avertis, que par leur état ils deviennent capables de toutes les graces, ils sont amphibies : ils vivent de l'église & de l'épée, & auront le secret d'y joindre la robe. Si vous demandez que sont ces gens à la cour : ils reçoivent, & envient tous ceux à qui l'on donne.

Mille gens à la cour y traînent leur vie à embrasser, fester & congratuler ceux qui reçoivent jusqu'à ce qu'ils y meurent sans rien avoir.

Ménophile emprunte ses mœurs d'une profession, & d'une autre son habit : il masque toute l'année quoiqu'à visage découvert : il paroît à la cour, à la ville, ailleurs, toujours sous un certain nom, & sous le même déguisement. On le reconnoît ; & on sait quel il est à son visage.

Il y a, pour arriver aux dignités, ce qu'on

appelle la grande voie ou le chemin battu : il y a le chemin détourné ou de traverser, qui est le plus court.

L'on court les malheurs pour les envisager, l'on se range en haie, ou l'on se place aux fenêtres pour observer les traits & la contenance d'un homme qui est condamné, & qui fait qu'il va mourir. Vaine, maligne, inhumaine curiosité ! Si les hommes étoient sages, la place publique seroit abandonnée, & il seroit établi qu'il y auroit de l'ignominie seulement à voir de tels spectacles. Si vous êtes si touchés de curiosité, exercez-là du moins en un sujet noble : voyez un heureux, comparez-le dans le jour même où il a été nommé à un nouveau poste, & qu'il en reçoit les compliments : lisez dans ses yeux & au travers d'un calme étudié & d'une fiente modeste, combien il est content & pénétré de soi-même : voyez quelle sérénité cet accomplissement de ses desirs répand dans son cœur & sur son visage, comme il ne songe plus qu'à vivre & à avoir de la santé, comme esouise sa joie lui échappe, & ne peut plus se dissimuler, comme il pue sous le poids de son bonheur, quel air froid & sérieux il consigne pour ceux qui ne sont plus ses égaux ; il ne leur répond pas, il ne les voit pas. Les embrassements & les caresses des grands, qu'il ne voit plus de si loin, achèvent de lui nuire : il se décoquette, il s'écroule, c'est une courte aliénation. Vous voulez être heureux, vous désirez des graces, que de choses pour vous à éviter !

Un homme qui vient d'être placé ne se sert plus de sa raison & de son esprit pour régler sa conduite & ses dehors à l'égard des autres : il emprunte sa règle de son poste & de son état : de là l'oubli, la fierté, l'arrogance, la dureté, l'ingratitude.

Théonas, abbé depuis trente ans, se laissoit de l'être. On a moins d'ardeur & d'impatience de se voir habillé de pourpre, qu'il en avoit de porter une croix d'or sur sa poitrine. Et parce que les grandes fêtes se passoient toujours sans rien changer à sa fortune, il murmuroit contre le tems présent, trouvoit l'état mal gouverné, & n'en prédisoit rien que de finistre : convenant en son cœur que le mérite est dangereux dans les cours à qui veut s'avancer, il avoit enfin pris son parti, & remoné à la prélature, lorsque quelqu'un accout lui dit qu'il est nommé à un évêché : rempli de joie & de confiance sur une nouvelle si peu attendue, vous verrez, dit-il, que je n'en demeurerai pas là, & qu'ils me feront archevêque.

Il faut des fripons à la cour auprès des grands & des ministres, même les mieux intentionnés ; mais l'usage en est délicat, & il faut savoir les mettre en oeuvre : il y a des tems & des occasions où ils ne peuvent être suppléés par d'autres. Honneur, vertu, conscience, qualités

toujours respectables, souvent inutiles : que voulez-vous quelquefois que l'on fasse d'un homme de bien ?

Un vieil auteur, & dont j'ose rapporter ici les propres termes, de peur d'en affoiblir le sens par ma traduction, dit que « s'élonger des petits, voire de ses pareils, & ceux vilains & despriser, s'accointer de grands & puissans en tous biens & chevances, & en certe leur coïntise & privauté estre de tous esbats, gabs, mommeries, & vilaines besongnes, estre eshonré, safranier & sans point de vergongne, endurer brocards & gaufferies de tous chacuns, sans pout ce seindre de cheminer en avant, & à tout son entregent, engendre heure & fortune. »

Jeunesse du prince, source des belles fortunes.

Timante toujours le même, & sans rien perdre de ce mérite qui lui a attiré la première fois de la réputation & des récompenses, ne laissoit pas de dégénérer dans l'esprit des courtisans : ils étoient las de l'estimer, ils le saluoient froidement, ils ne lui sourioient plus ; ils commençoient à ne le plus joindre, ils ne l'embrassoient plus, ils ne le tiroient plus à l'écart pour lui parler mystérieusement d'une chose indifférente, ils n'avoient plus rien à lui dire. Il lui falloit cette pension ou ce nouveau poste dont il vient d'être honoré, pour faire revivre ses vettus à demi-effacées de leur mémoire, & en rafraichir l'idée : ils lui font comme dans les commencemens, & encore mieux.

Que d'amis, que de parens naissent en une nuit au nouveau ministre ! Les uns font valoit leurs anciennes liaisons, leur société d'études, les droits du voisinage : les autres feuillettent leur généalogie, remontent jusqu'à un trisaïeul, rappellent le côté paternel & le maternel, l'on veut tenir à cet homme par quelque endroit, & l'on dit plusieurs fois le jour que l'on y rient, on l'imprimeroit volontiers : « c'est mon ami, & je suis fort aise de son élévation, j'y dois prendre part, il m'est assez propre. » Hommes vains & dévoués à la fortune ! fâdes courtisans ! parlez-vous ainsi il y a huit jours ? Est-il devenu depuis ce tems plus homme de bien, plus digne du choix que le prince en vient de faire ? Attendez-vous cette circonstance pour le mieux connoître ?

Ce qui me soutient & me rassure contre les petits dédains que j'essuie quelquefois des grands & de mes égaux, c'est que je me dis à moi-même : ces gens n'en veulent peut-être qu'à ma fortune, & ils ont raison, elle est bien peñtre ; ils m'aborderoient sans doute, si j'étois ministre.

Dois-je bien-être être en place ? Le fait-il ? Est-ce en lui un pressentiment ? Il me prévient, il me salue.

Celui qui dit : « Je dinais hier à Tibur, on j'y soupe ce soir, » qui le répète, qui fait entrer dix fois le nom de Plancus dans les moindres conversations, qui dit : « Plancus me demandoit :

Je disois à Plancus... » Celui-là même apprend dans ce moment, que son héros vient d'être enlevé par une mort extraordinaire : il part de la maison, il rassemble le peuple dans les places ou sous les portiques, accuse le mort, décrit sa conduite, dénigre son consulat, lui ôte jusqu'à la science des détails que la voix publique lui accorde, ne lui passe point une mémoire heureuse, lui refuse l'éloge d'un homme sévère & laborieux, ne lui fait pas l'honneur de lui croire, parmi les ennemis de l'empire, un ennemi.

Un homme de mérite se donne, je crois, un joli spectacle, lorsque la même place à une assemblée ou à un spectacle, dont il est refusé, il la voit accorder à un homme qui n'a point d'yeux pour voir, ni d'oreilles pour entendre, ni d'esprit pour connoître & pour juger, qui n'est recommandable que par de certaines livrées, que même il ne porte plus.

Théodote, avec un habit austère, a un visage comique, & d'un homme qui entre sur la scène : sa voix, sa démarche, son geste, son attitude, accompagnent son visage : il est fin, cauteleur, doux, mystérieux, il s'approche de vous, & il vous dit à l'oreille : « Voilà un beau tems, voilà un beau dégel. » S'il n'a pas les grandes manières, il a du moins toutes les petites, & celles même qui ne conviennent guère qu'à une jeune précieuse. Imaginez-vous l'application d'un enfant à élever un châteaude cartes, où à se saisir d'un papillon, c'est celle de Théodote pour une affaire de rien, & qui ne mérite pas qu'on s'en remue, il la traite sérieusement, & comme quelque chose qui est capital, il agit, il s'empresse, il a fait réussir : le voilà qui respire & qui se repose, & il a raison, elle lui a coûté beaucoup de peine. L'on voit des gens enivrés, enforcés de la faveur ; ils y pensent le jour, ils y rêvent la nuit : ils montent l'escalier d'un ministre & ils en descendent, ils sortent de son anti-chambre, & ils y rentrent, ils n'ont rien à lui dire, & ils lui parlent : ils lui parlent une seconde fois, les voilà contents, ils lui ont parlé : Pressez-les, tordez-les, ils dégoutent l'orgueil, l'arrogance, la présomption : vous leur adressez la parole, ils ne vous répondent point, ils ne vous connoissent point, ils ont les yeux égarés, & l'esprit aliéné : c'est à leurs parens à en prendre soin & à les renfermer, de peur que leur folie ne devienne fureur, & que le monde n'en souffre. Théodote a une plus douce manie : il aime la faveur éperdument, mais la passion a moins d'éclat ; il lui fait des vœux en secret, il la cultive, il la sert mystérieusement : il est au guet & à la découverte sur tout ce qui patoit de nouveau avec les livrées de la faveur : ont-ils une prétention, il s'offre à eux, il s'intrigue pour eux, il leur sacrifie sourdement, mérité, alliance, amitié, engagement, reconnaissance. Si la place d'uh Cassini devenoit vacante, & que le Suisse

ou le postillon du favori s'avisât de la demander, il appuieroit sa demande, il le jugeroit digne de cette place, il le trouveroit capable d'observer & de calculer, de parler de parhélies & parallaxes. Si vous demandiez de Théodore, s'il est auteur ou plagiaire, original ou copiste, je vous donnerois ses ouvrages, & je vous dirois : lisez & jugez : mais s'il est dévot ou courtisan qui pourroit le décider sur le portrait que j'en viens de faire ? Je prononcerois plus hardiment sur son étoile : oui, Théodore, j'ai observé le point de votre naissance, vous serez placé, & bientôt, ne veillez plus, n'imprimez plus, le public vous demande quartier.

N'espérez plus de candeur, de franchise, d'équité, de bons offices, de service, de bienveillance, de générosité, de fermeté dans un homme qui s'est depuis quelque tems livré à la cour, & qui secrètement veut sa fortune. Le reconnoissez-vous à son visage, à ses entretiens ? Il ne nomme plus chaque chose par son nom : il n'y a plus pour lui de fripons, de fourbes, de fots & d'impertinens. Celui dont il lui échapperoit de dire ce qu'il en pense est celui-là même qui, venant à le savoir, l'empêcheroit de cheminer. Pensant mal de tout le monde, il n'en dit de personne ; ne voulant du bien qu'à lui seul, il veut persuader qu'il en veut à tous, afin que tous lui en fassent, ou que nul du moins ne lui soit contraire. Non content de n'être pas sincère, il ne souffre pas que personne le soit ; la vérité blesse son oreille ; il est froid & indifférent sur les observations que l'on fait sur la cour & sur le courtisan, & parce qu'il les a entendues, s'en croit complice & responsable. Tyran de la société & martyr de son ambition, il a une triste circonspection dans sa conduite & dans ses discours, une raillerie innocente, mais froide & contrainte, un ris forcé, des caresses contestataires, une conversation interrompue, & des distractions fréquentes : il a une profusion, je dirai-je ? des tortens de louanges pour ce qu'a fait, ou ce qu'a dit un homme placé & qui est en faveur, & pour tout autre une sécheresse de pulmonique ; il a des formules de complimens différens pour l'entrée & pour la sortie, à l'égard de ceux qu'il visite, ou dont il est visité ; & il n'y a personne de ceux qui se paient de mines & de façons de parler, qui ne sorte d'avec lui fort satisfait. Il vise également à se faire des patrons & des créateurs : il est médiateur, confident, entremetteur, il veut gouverner : il a une ferveur de novice pour toutes les petites pratiques de cour : il fait où il faut se placer pour être vu : il fait vous embrasser, prendre part à votre joie, vous faire coup sur coup des questions embrouillées sur votre santé, sur vos affaires & pendant que vous lui répondez, il perd le fil de sa curiosité, vous interromp, entame un autre sujet, ou s'il sur-

vient quelqu'un à qui il doive un discours tout différent, il fait, en achevant de vous congratuler, lui faire compliment de condoléance, il pleure d'un oeil & il rit de l'autre. Se formant quelquefois sur les ministres ou sur le favori, il parle en public de choses frivoles, du vent, de la gelée : il se tait au contraire, & fait le mystérieux sur ce qu'il fait de plus important, & plus volontiers encore sur ce qu'il ne fait point.

Il y a un pays où les joies sont visibles, mais fausses, & les chagrins cachés, mais réels. Qui croiroit que l'empressement pour les spectacles, que les éclats & les applaudissemens aux théâtres de Molière & d'Arlequin, les repas, la chasse, les balers, les carrouels couvrirent tant d'inquiétudes, de soins & de divers intérêts, tant de craintes & d'espérances, des passions si vives & des affaires si sérieuses ?

La vie de la cour est un jeu sérieux, mélancolique, qui appelle : il faut arranger ses pièces & ses batteries, avoir un dessein, le suivre, parer celui de son adversaire, hasarder quelquefois, & jouer de caprice ; & après toutes ces rêveries & toutes ces mesures, on est échec, quelquefois mat. Souvent avec des pions qu'on ménage bien, on va à dame, & l'on gagne la partie : le plus habile l'emporte, ou le plus heureux.

Les roues, les ressorts, les mouvemens sont cachés, rien ne paroît d'une montre que son aiguille, qui insensiblement s'avance & achève son tour : image du courtisan d'autant plus parfaite, qu'après avoir fait assez de chemin, il revient au même point d'où il est parti.

Les deux tiers de ma vie sont écoulés, pourquoi tant m'inquiéter sur ce qui m'en reste ? La plus brillante fortune ne mérite point ni le tourment que je me donne, ni les petites fies où je me surprends, ni les humiliations, ni les hontes que j'essuie : trente années détruiront ces colosses de puissance, qu'on ne voyoit bien qu'à force de lever la tête ; nous disparaîtrons, moi qui suis si peu de chose, & ceux que je contemplois avidement, & de qui j'espérois toute ma grandeur. Le meilleur de tous les biens, s'il y a des biens, c'est le repos, la retraite, & un endroit qui soit son domaine. N°* a pensé cela dans sa disgrâce, & l'a oublié dans la prospérité.

Un noble, s'il vit chez lui dans sa province, il vit libre, mais sans appui : s'il vit à la cour, il est protégé, mais il est esclave, cela le compense.

Xanrippe, au fond de sa province, sous un vieux toit, & dans un mauvais lit, a rêvé pendant la nuit qu'il voyoit le prince, qu'il lui parloit, & qu'il en ressentait une extrême joie : il a été triste à son réveil : il a conté son songe, & il a dit : Quelles chimères ne tombent point dans les esprits des hommes pendant qu'ils dorment !

Xantippe a continué de vivre, il est venu à la cour, il a vu le prince, il lui a parlé; & il a été plus loin que son songe, il est favori.

Qui est plus esclave qu'un courtisan assidu, si ce n'est un courtisan plus assidu?

L'esclave n'a qu'un maître; l'ambitieux en a autant qu'il y a de gens utiles à sa fortune.

Mille gens à peine connus font la foule au lever, pour être vus du prince, qui n'en sauroit voir mille à la fois; & s'il ne voit aujourd'hui que ceux qu'il vit hier, & qu'il verra demain, combien de malheureux!

De tous ceux qui s'empresent auprès des grands & qui leur font la cour, un petit nombre les recherche par des vues d'ambition & d'intérêt, un plus grand nombre par une ridicule vanité, ou par une sotte impatience de se faire voir.

Il y a de certaines familles, qui, par les loix du monde, ou ce qu'on appelle de la bien-séance, doivent être irréconciliables: les voilà réunies: & où la religion a échoué quand elle a voulu l'entreprendre, l'intérêt s'en joue & le fait sans peine.

L'on parle d'une région où les vieillards sont galans, polis & civils, les jeunes gens au contraire, durs, féroces, sans mœurs ni politesse: ils se trouvent affranchis de la passion des femmes, dans un âge où l'on commence ailleurs à la sentir: ils leur présentent des repas, des viandes, & des amours ridicules. Celui-là chez eux est sobre & modéré, qui ne s'enivre que du vin: l'usage trop fréquent qu'ils en ont fait, le leur a rendu insipide. Ils cherchent à réveiller leur goût, déjà éteint par des eaux-de-vie, & par toutes les liqueurs les plus violentes: il ne manque à leur débauche que boire de l'eau-forte. Les femmes du pays précipitent le déclin de leur beauté par des artifices qu'elles croient servir à les rendre belles: leur coutume est de peindre leurs lèvres, leurs joues, leurs sourcils, & leurs épaules qu'elles étalent avec leur gorge, leurs bras & leurs oreilles, comme si elles craignoient de cacher l'endroit par où elles pourroient plaire, ou de ne pas se montrer assez. Ceux qui habitent cette contrée, ont une physionomie qui n'est pas nette, mais confuse, embarrassée dans une épaisseur de cheveux étrangers qu'ils présentent aux naturels, & dont ils font un long tissu pour couvrir leur tête: il descend à la moitié du corps, change les traits & empêche qu'on ne connoisse les hommes à leur visage. Ces peuples d'ailleurs ont leur dieu & leur roi: les grands de la nation s'assembleront tous les jours à une certaine heure dans un temple qu'ils nomment église. Il y a au fond de ce temple un autel consacré à leur dieu, où un prêtre célèbre des mystères qu'ils appellent saints, sacrés & redoutables. Les grands forment un vaste cercle au pied de cet autel, & paroissent debout, le

dos tourné directement au prêtre & aux saints mystères, les faces élevées vers leur roi, que l'on voit à genoux sur une tribune, & à qui il sembleroit avoir tout l'esprit & tout le cœur appliqué. On ne laisse pas de voir dans cet usage une espèce de subordination, car ce peuple paroît adorer le prince, & le prince adoret dieu. Les gens du pays le nomment ***; il est à quelque quarante-huit degrés d'élevation du pôle, & à plus d'onze cents lieues de mer des iroquois & des hurons.

Qui considérera que le visage du prince fait route la félicité du courtisan, qu'il s'occupe & se remplit pendant toute sa vie de le voir & d'en être vu, comprendra un peu comment voit Dieu peut faire toute la gloire & tout le bonheur des saints.

Les grands seigneurs sont pleins d'égards pour les princes, c'est leur affaire: ils ont des inférieurs. Les petits courtisans se relâchent sur ces devoirs, sont les familiers, & vivent comme gens qui n'ont d'exemples à donner à personne.

Que manque-t-il de nos jours à la jeunesse? Elle peut, & elle fait, ou du moins quand elle sauroit autant qu'elle peut, elle ne seroit pas plus déceptive.

Foibles hommes! Un grand dit de Timagene votre ami, qu'il est un sot, & il se trompe: je ne demande pas que vous lui répliquiez qu'il est homme d'esprit: osez seulement penser qu'il n'est pas un sot.

De même il prononce d'Iphicrate qu'il manque de cœur: vous lui avez vu faire une bonne action, rassurez-vous, je vous dispense de la raconter, pourvu qu'après ce que vous venez d'entendre, vous vous souveniez encore de la lui avoir vu faire.

Qui fait parler aux tois, c'est peut-être où se termine toute la prudence & toute la souplesse du courtisan. Une parole échappe, & elle tombe de l'oreille du prince bien avant dans sa mémoire, & quelquefois jusques dans son cœur, il est impossible de la ravoit: tous les soins que l'on prend & toute l'adresse dont on use pour l'expliquer ou pour l'affaiblir servent à la graver plus profondément & à l'enfoncer davantage: si ce n'est que contre nous-mêmes que nous ayons parlé; outre que ce malheur n'est pas ordinaire, il y a encore un prompt remède, qui est de nous instruire par notre faute, & de souffrir la peine de notre légèreté: mais si c'est contre quelqu'autre, quel abattement! quel repentir! Y a-t-il une règle plus utile contre un si dangereux inconvénient, que de parler des autres au souverain, de leurs personnes, de leurs ouvrages, de leurs actions, de leurs mœurs, ou de leur conduite, du moins avec l'attention, les précautions & les mesures dont on parle de soi?

Diseurs de bons mots, mauvais caractères, je

le dirois, s'il n'avait été dit. Ceux qui nuisent à la réputation ou à la fortune des autres plutôt que de perdre un bon mot méritent une peine infamante : cela n'a pas été dit, & je l'ose dire.

Il y a un certain nombre de phrases toutes faites, que l'on prend comme dans un magasin, & dont l'on se sert pour se féliciter les uns les autres sur les événements. Bien qu'elles se disent souvent sans affectation, & qu'elles soient reçues sans reconnaissance, il n'est pas permis avec cela de les omettre, parce que du moins elles sont l'image de ce qu'il y a au monde de meilleur, qui est l'amitié, & que les hommes ne pouvant guère compter les uns sur les autres pour la réalité, semblent être convenus entre eux, de se contenter des apparences.

Avec cinq ou six termes de l'art & rien de plus l'on se donne pour connoître en musique, en tableaux, en bâtimens & en bonne chère : l'on croit avoir plus de plaisir qu'un autre à entendre, à voir & à manger : l'on impose à ses semblables, & l'on se trompe soi-même.

La *cour* n'est jamais dénuée d'un certain nombre de gens en qui l'usage du monde, la politesse ou la fortune tiennent lieu d'esprit & suppléent au mérite. Ils savent entrer & sortir, ils se tiennent de la conversation en ne s'y mêlant point, ils plaisent à force de se taire, & se rendent importants par un silence long tems soutenu, ou tout au plus par quelques monosyllabes : ils paient de mine, d'une inflexion de voix, d'un geste & d'un sourire ; ils n'ont pas, si je l'ose dire, deux pouces de profondeur, si vous les enfoncez, vous rencontrez le tuf.

Il y a des gens à qui la faveur arrive comme un accident, ils en sont les premiers surpris & confondus : ils se reconnoissent enfin & se trouvent dignes de leur étoile ; & , comme si la stupidité & la fortune étoient deux choses incompatibles, ou qu'il fût impossible d'être heureux & sot tout à-la-fois, ils se croient de l'esprit, ils hâsardent, que dis-je ? ils ont la confiance de parler en toute rencontre, & sur quelque matière qui puisse s'offrir, & sans nul discernement des personnes qui les écoutent : ajouterai-je qu'ils épouvantent ou qu'ils donnent le dernier dégoût par leur fatuité & par leurs fadaïses ? Il est vrai du moins qu'ils déshonorent sans ressource ceux qui ont quelque part au hasard de leur élévation.

Comment nommerai-je cette sorte de gens qui ne sont fins que pour les sots ? Je fais du moins que les habiles les confondent avec ceux qu'ils savent tromper.

C'est avoir fait un grand pas dans la finesse que de faire penser de soi que l'on n'est que médiocrement fin.

La finesse n'est ni une trop bonne ni une trop mauvaise qualité : elle flotte entre le vice & la vertu : il n'y a point de rencontre où elle ne

puisse, & peut-être où elle ne doive être supplée par la prudence.

La finesse est l'occasion prochaine de la fourberie : de l'une à l'autre le pas est glissant. Le mensonge seul en fait la différence : si on l'ajoute à la finesse, c'est fourberie.

Avec les gens qui par finesse écoutent tout & parlent peu, parlez encore moins, ou si vous parlez beaucoup dites peu de chose.

Vous dépendez dans une affaire qui est juste & importante du consentement de deux personnes. L'un vous dit : J'y donne les mains, pourvu qu'un tel y consente ; & ce tel y consente, & ne désire plus que d'être assuré des intentions de l'autre : cependant rien n'avance, les mois, les années s'écoulent inutilement. Je m'y perds, dites-vous, & je n'y comprends rien, il ne s'agit que de faire qu'ils s'abouchent & qu'ils se parlent. Je vous dis moi que j'y vois clair & que j'y comprends tout : ils se font parlé.

Il me semble que qui sollicite pour les autres a la confiance d'un homme qui demande justice ; & qu'en parlant ou en agissant pour soi-même on a l'embarras & la pudeur de celui qui demande grâce.

Si l'on ne se précautionne à la *cour* contre les pièges que l'on y rend sans cesse pour faire tomber dans le ridicule, l'on est étonné avec tout son esprit de se trouver la dupe de plus sots que soi.

Il y a quelques rencontres dans la vie où la vérité & la simplicité sont le meilleur manège du monde.

Etes-vous en faveur, tout manège est bon, vous ne faites point de fautes, tous les chemins vous mènent au terme : autrement tout est faute, rien n'est utile, il n'y a point de sentier qui ne vous égare.

Un homme qui a vécu dans l'intrigue un certain tems ne peut plus s'en passer : tout autre vie pour lui est languissante.

Il faut avoir de l'esprit pour être homme de cabale : l'on peut cependant en avoir à un certain point, que l'on est au dessus de l'intrigue & de la cabale, & que l'on ne sauroit s'y assujettir : l'on va alors à une grande fortune ou à une haute réputation, par d'autres chemins.

Avec un esprit sublime, une doctrine universelle, une probité à toute épreuve, & un mérite très-accomplis, n'appréhendez pas, ô Aristide, de tomber à la *cour*, ou de perdre la faveur des grands, pendant tout le tems qu'ils auront besoin de vous.

Qu'un favori s'observe de fort près, car s'il me fait moins attendre dans son anti-chambre qu'à l'ordinaire, s'il a le visage plus ouvert, s'il frotte moins le sourcil, s'il m'écoute plus volontiers, & s'il me reconduit un peu plus

loin, je penserais qu'il commence à tomber, & je penserais vrai.

L'homme a bien peu de ressources dans soi-même, puisqu'il lui faut une disgrâce ou une mortification pour le rendre plus humain, plus traitable, moins féroce, plus honnête homme.

L'on contemple dans les *cours* de certaines gens, & l'on voit bien à leurs discours & à toute leur conduite qu'ils ne songent ni à leurs grands pères ni à leurs petits fils. Le présent est pour eux : ils n'en jouissent pas, ils en abusent.

Straton est né sous deux étoiles : malheureux, heureux dans le même degré. Sa vie est un roman : non, il lui manque le vraisemblable. Il n'a point eu d'aventures, il a eu de beaux songes, il en a eu de mauvais, que dis-je ? on ne rêve point comme il a vécu. Personne n'a tiré d'une destinée plus qu'il a fait : l'extrême & le médiocre lui sont connus : il a brillé, il a souffert, il a mené une vie commune : rien ne lui est échappé. Il s'est fait valoir par des vertus qu'il assurait fort sérieusement qu'il étoient en lui. Il a dit de soi : J'ai de l'esprit, j'ai du courage ; & tous ont dit après lui : Il a de l'esprit, il a du courage. Il a exercé dans l'une & l'autre fortune le génie du courtisan, qui a dit de lui plus de bien peut-être & plus de mal qu'il n'en avoit. Le joli, l'aimable, le rare, le merveilleux, l'héroïque ont été employés à son éloge ; & tout le contraire a servi depuis pour le ravalier : un caractère équivoque, mêlé, enveloppé, une énigme, une question presque indécidée.

La faveur met l'homme au-dessus de ses égaux, & la chute au-dessous.

Celui qui un beau jour fait renoncer fermement, ou à un grand nom, ou à une grande autorité, ou à une grande fortune, se délivre en un moment de bien des peines, de bien des veilles, & quelquefois de bien des crimes.

Dans cent ans le monde subsistera encore en son entier : ce sera le même théâtre & les mêmes décorations, ce ne seront plus les mêmes acteurs. Tout ce qui se réjouit sur une grâce reçue, ou ce qui s'affrète & se désespère sur un refus, tous auront disparu de dessus la scène. Il s'avance déjà sur le théâtre d'autres hommes, qui vont jouer dans les mêmes pièces les mêmes rôles, ils s'évanouiront à leur tour, & ceux qui ne sont pas encore, un jour ne seront plus : de nouveaux acteurs ont pris leur place. Quel fond à faire sur un personnage de comédie !

Qui a vu la *cour*, a vu du monde ce qui est le plus beau, le plus spécieux & le plus orné : qui méprise la *cour*, après l'avoir vue, méprise le monde.

La ville dégoûte de la province : la *cour* dé trompe de la ville, & guérit de la *cour*.

Un esprit sain puise à la *cour* le goût de la solitude & de la retraite. (*Les caractères de la Bruyère.*)

COURAGE, f. m. C'est cette qualité, cette vertu mâle qui naît du sentiment de ses propres forces, & qui par caractère ou par réflexion fait braver le danger de ses suites.

De là vient qu'on donne au *courage* les noms de *cœur*, de *valeur*, de *vaillance*, de *bravoure*, d'*intrépidité* : car il ne s'agit pas ici d'entrer dans ces distinctions délicates de notre langue, qui semblent porter dans l'idée des trois premiers mots plus de rapport à l'action que dans celle des deux derniers, tandis que ceux-ci à leur tour renferment dans leur idée particulière un certain rapport au danger que les trois premiers n'expriment pas. En général, ces cinq mots sont synonymes & désignent la même chose, seulement avec un peu plus ou un peu moins d'énergie.

On ne saurait s'empêcher d'estimer & d'honorer extrêmement le *courage*, parce qu'il produit au péril de la vie les plus grandes & les plus belles actions des hommes ; mais il faut convenir que le *courage*, pour mériter véritablement l'estime doit être excité par la raison, par le devoir, & par l'équité. Dans les batailles, la rage, la haine, la vengeance, ou l'intérêt, agitent le cœur du soldat mercenaire ; mais la gloire, l'honneur & la clémence, animent l'officier de mérite. Virgile a bien senti cette différence. Si l'éclat & le brillant font paroître dans son poème la valeur de Turnus plus éblouissante que celle d'Enée, les actions prouvent qu'en effet & au fond la valeur d'Enée l'emporte infiniment sur celle de Turnus. Epaminondas n'a pas moins de résolution, de vaillance & de *courage*, qu'aucun héros de la Grèce & de Rome, « non pas de ce *courage* (comme dit Montagne) qui est aiguillé par l'ambition, mais de celui que l'esprit, la sagesse & la raison peuvent planter en une ame bien réglée, il en avoit tout ce qui s'en peut imaginer.

Cette louange dont Epaminondas est bien digne, me conduit à la distinction philosophique du *courage* de cœur, si je puis parler ainsi, qu'on nomme communément *bravoure*, qui est le plus commun, & de cette autre espèce de *courage* qui est plus rare, que l'on appelle *courage* de l'esprit.

La première espèce de *courage* est beaucoup plus dépendante de la complexion du corps, de l'imagination échauffée, des conjonctures & des alentours. Versez dans l'estomac d'un milicien timide des sucs vigoureux, des liqueurs fortes, alors son ame s'arme de vaillance ; & cet homme devenu presque féroce, court gaiement à la mort au bruit des tambours. On est brave à la guerre, parce que le fâste, le brillant appareil des armes, le point d'honneur, l'exemple, les spectateurs, la fortune, excitent les esprits que l'on nomme *courage*. Jetez-moi dans les troupes, dit la Bruyère, en qualité de simple soldat, je suis Thémiste ; mettez-moi à la tête d'une armée dont

j'aie à répondre à toute l'Europe, je suis Achille. Dans la maladie, au contraire, où l'on n'a point de spectateurs, point de fortune, point de distinctions à espérer, point de reproches à appréhender, l'on est craintif & lâche. Où l'on n'envisage rien pour récompense du courage du cœur, quel motif soutiendrait l'amour-propre ? Il ne faut donc pas être surpris de voir les héros mourir lâchement au lit, & courageusement dans une action.

Le courage d'esprit, c'est-à-dire, cette résolution calme, ferme, inébranlable dans les divers accidens de la vie, est une des qualités des plus rares. Il est très-aisé d'en sentir les raisons. En général, tous les hommes ont bien plus de crainte, de pusillanimité dans l'esprit que dans le cœur ; & , comme le dit Tacite, les esclaves volontaires sont plus de tyrans, que les tyrans ne sont d'esclaves forcés.

Cependant l'histoire, & l'on ne doit pas le dissimuler, ne manque pas d'exemples de gens qui ont réuni admirablement en eux le courage de cœur & le courage d'esprit : il ne faut que lire Plutarque parmi les anciens, & de Thou parmi les modernes, pour sentir son ame élevée par des traits & des actions de cette espèce, glorieuses à l'humanité. Mais l'exemple le plus fort & le plus frappant qu'il y ait peut-être en ce genre, exemple que tout le monde sait, qu'on cite toujours, & que j'ose encore transcrire ici, c'est celui d'Arria, femme de Cecina Pœtus, fait prisonnier par les troupes de l'empereur Claude, après la déroute de Scribonianus, dont il avoit embrassé le parti.

Cette femme courageuse ayant inutilement tenté, par les instances les plus vives, les plus séduisantes, & les plus ingénieuses, d'être reçue dans le navire qui conduisoit son mari prisonnier, l'oua, sans s'abandonner au désespoir, un bateau de pêcheur, & suivit Pœtus toute seule dans ce petit esquif depuis l'Esclavonie jusqu'à Rome. Quand elle y fut arrivée, & qu'elle ne vit plus d'espérance de sauver les jours de son mari, elle s'aperçut qu'il n'avoit pas le cœur assez ferme pour se donner la mort, à laquelle la cruauté de l'empereur le contraignoit. Dans cette extrémité elle commença, pour tâcher d'y disposer Pœtus, d'employer ses conseils & ses exhortations les plus pressantes : alors le voyant ébranlé, elle prit dans sa main le poignard qu'il portoit : *Sic Pœte, fœcis amsi mon cher Pœtus ; & à l'instant s'étant donné un coup mortel de ce même poignard, elle l'arracha de la plaie, le lui présenta tranquillement, & lui dit en expirant ces trois mots : Pœte non dolet ; riens, Pœtus, il ne m'a point fait de mal. Præclarum illud, s'écrit Pline, ferum fringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalæ ac pæte divinam, Pœte non dolet. (Ancienne Encyclopédie.)*

Les hommes ont plus de timidité dans l'esprit que dans le cœur ; & les esclaves volontaires sont plus de tyrans que les tyrans ne sont d'esclaves forcés.

C'est, sans doute, ce qui a fait distinguer le courage d'esprit du courage de cœur ; distinction très-juste, quoiqu'elle ne soit pas toujours bien fixée. Il me semble que le courage d'esprit consiste à voir les dangers, les périls, les maux & les malheurs précisément tels qu'ils sont, & par conséquent les ressources. Les voir moindres qu'ils ne sont, c'est manquer de lumières ; les voir plus grands, c'est manquer de cœur ; la timidité les exagère, & par-là les fait croire ; le courage aveugle les déguise, & ne les afoiblit par toujours ; l'un & l'autre mettent hors d'état d'en triompher.

Le courage d'esprit suppose & exige souvent celui du cœur : le courage de cœur n'a guère d'usage que dans les maux matériels, les dangers physiques, ou ceux qui y sont relatifs. Le courage d'esprit a son application dans les circonstances les plus délicates de la vie. On trouve aisément des hommes qui affrontent les périls les plus évidens : on en voit rarement qui, sans le laisser abattre par un malheur, sachent en tirer des moyens pour un heureux succès. combien a-t-on vu d'hommes rimides à la cour qui étoient des héros à la guerre ? (Considération sur les mœurs.)

COURTISANE s. f. On appelle ainsi une femme livrée à la débauche publique, sur-tout lorsqu'elle exerce ce métier honteux avec une sorte d'agrément & de décence, & qu'elle fait donner au libreninage l'attrait que la prostitution lui ôte presque toujours. Les courtisanes semblent avoir été plus en honneur chez les romains que parmi nous, & chez les grecs que chez les Romains. Tout le monde connoit les deux Aspâsies, dont l'une donnoit des leçons de politique & d'éloquence à Socrate même ; Phryné, qui fit rebâtir à ses dépens la ville de Thèbes détruite par Alexandre, & dont les débauches servaient ainsi, en quelque manière, à réparer le mal fait par le conquérant ; Lais qui tourna la tête à tant de philosophes, à Diogène même qu'elle rendit heureux, à Aristippe, qui disoit d'elle, je possède Lais, mais Lais ne me possède pas (grande leçon pour tout homme sage) ; enfin la célèbre Léontium, qui écrivit sur la philosophie, & qui fut aimée d'Epicure & de ses disciples. Notre fameuse Ninon Lenclos peut être regardée comme la Léontium moderne ; mais elle n'a pas eu beaucoup de semblables, & rien n'est plus rare parmi nous que les courtisanes philosophes, si ce n'est pas même profaner ce dernier nom que de le joindre au premier. Nous ne nous étendrons pas beaucoup sur cet article, dans un ouvrage aussi grave que celui-ci. Nous croyons devoir dire seulement, indépendamment des lumières

de la religion, & en nous barrant au pur moral, que la passion pour les courtisanes énerve également l'ame & le corps, & qu'elle porte les plus funestes atteintes à la fortune, à la santé, au repos & au bonheur. On peut se rappeler à cette occasion le mot de Démosthène, *je n'achète pas si cher un repentir*; & celui de l'empereur Adrien, à qui l'on demandoit pour quoi l'on peint Venus nue; il répondit : *quia nudos dimittit*.

Mais les femmes fausses & coquettes sont-elles pas plus méprisables en un sens, & plus dangereuses encore pour le cœur & pour l'esprit, que ne le sont les courtisanes? C'est une question que nous laisserons à décider.

Un célèbre philosophe de nos jours examine dans son histoire naturelle, pourquoi l'amour fait le bonheur de tous les êtres, & le malheur de l'homme. Il répond que c'est qu'il n'y a dans cette passion que le physique de bon; & que le moral, c'est-à-dire, le sentiment qui l'accompagne, n'en vaut rien. Ce philosophe n'a pas prétendu que ce moral n'ajoute pas au plaisir physique, l'expérience seroit contre lui; ni que le moral de l'amour ne soit qu'une illusion, ce qui est vrai, mais ne détruit pas la vivacité du plaisir (& combien peu de plaisirs ont un objet réel!). Il a voulu dire sans doute que ce moral est ce qui cause tous les maux de l'amour, & en cela on ne sauroit trop être de son avis. Concluons seulement de là, que si des lumières supérieures à la raison ne nous promettoient pas une condition meilleure, nous aurions beaucoup à nous plaindre de la nature, qui en nous présentant d'une main le plus séduisant des plaisirs, semble nous en éloigner de l'autre par les écueils dont elle l'a environné, & qui nous a, pour ainsi dire, placés sur le bord d'un précipice entre la douleur & la privation.

*Qualibus in tenebris vita quantisque periculis
Degitur hoc avi quodcumque est?*

Au reste, quand nous avons parlé ci-dessus de l'honneur que les grecs rendoient aux courtisanes, nous n'en avons parlé que relativement aux autres peuples; on ne peut guère douter en effet que la Grèce n'ait été le pays où ces sortes de femmes ont été le plus honorées, ou, si l'on veut, le moins méprisées. M. Bertin, de l'académie royale des belles-lettres, dans une dissertation lue à cette académie en 1752, & qu'il a bien voulu nous communiquer, s'est proposé de prouver contre une foule d'auteurs anciens & modernes, que les honneurs rendus aux courtisanes chez les grecs, ne l'étoient point par le corps de la nation, & qu'ils étoient seulement le fruit de l'extravagante passion de quelques particuliers. C'est ce que l'auteur entreprend de faire voir par un grand nombre de faits bien rapprochés,

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

qu'il a tirés principalement d'Athénée & de Plutarque, & qu'il oppose aux faits qu'on a coutume d'alléguer en faveur de l'opinion commune. Comme le mémoire de M. Bertin n'est pas encore imprimé en Mars 1754 que nous écrivons ceci, nous ne croyons pas devoir entrer dans un plus grand détail, & nous renvoyons nos lecteurs à sa dissertation, qui nous paroit très-digne d'être lue. (*Ancienne Encyclopédie.*)

L'horreur & le mépris que l'on doit avoir pour la débauche, sont très-justement fondés sur ses effets naturels : les idées que l'on a de ses malheureuses victimes ne sont donc pas l'effet d'un préjugé. Dans les sociétés où la vertu & l'honneur des femmes sont principalement attachés au soin qu'elles prennent de conserver la chasteté, où l'éducation a pour objet de les prémunir, soit contre la faiblesse de leurs cœurs, soit contre la force de leur tempérament, on peut naturellement supposer qu'une fille qui a franchi les barrières de la pudeur, est perdue sans ressource, n'est plus propre à rien, ne peut être désormais regardée que comme l'instrument vénal de la brutalité publique. Conséquemment une prostituée est exclue des compagnies décentes; elle est un objet d'horreur pour les femmes honnêtes; elle s'attire peu d'égards, même de ceux que le goit de la débauche amène auprès d'elle; bannie, pour ainsi dire, de la société, elle est forcée de s'étourdir par la dissipation, l'intempérance, les folles dépenses, la vanité. Incapable de réfléchir, dépourvue de toute prévoyance, elle vit à la journée, ne songe aucunement au lendemain, périt promptement de ses débauches, ou traine douloureusement jusqu'au tombeau une vieillesse indigente, languissante & méprisée.

C'est pourtant en faveur de ces objets méprisables, que l'on voit tous les jours tant de riches & de grands abandonner des femmes aimables & vertueuses, se ruiner de gaieté de cœur, ne laisser que des dettes à leur postérité. Mais la vertu n'a plus de droits sur les âmes corrompues par la débauche; les hommes dépravés par elle méconnoissent les charmes de la pudeur, de la décence; il leur faut désormais de l'impudence; & le vice effronté, les propos obscènes & grossiers les ont dégoûtés pour toujours de toute conversation honnête & d'une conduite réservée. Voilà pourquoi des maitis libertins préféreroient souvent une courtisane sans agréments & du plus mauvais ton, à des épouses pleines de charmes & de vertus qui ne leur procureroient pas les mêmes plaisirs, qu'un goût pervers leur fait trouver dans le commerce des prostituées, qu'ils ne peuvent au fond s'empêcher de mépriser, & qu'ils abandonnent à leur malheureux sort quand ils en sont ennuyés.

Telles sont les suites ordinaires de l'amour déréglé; c'est à cet avilissement déplorable que des filles trop faibles sont conduites par d'infâmes

Q q

séducteurs que les loix devroient punir. Mais dans la plupart des nations, la séduction n'est point regardée comme un crime; ceux qui s'en rendent coupables, s'en applaudissent comme d'une conquête, & sont tropiés des victoires qu'ils remportent sur un sexe fragile & crédule, que sa foiblesse semble autoriser à tromper de la façon la plus cruelle. Quelle doit être la dépravation des idées, dans des nations où des actions pareilles n'attirent ni châtimens ni déshonneur? Quelles ames doivent avoir ces monstres de luxure, dont les ardeurs portent la désolation & la honte durable dans des familles honnêtes? Est-il une plus grande cruauté que celle de ces débauchés qui, pour satisfaire un désir passager, voient pour la vie les victimes qu'ils ont séduites, à l'opprobre, aux larmes, à la misère? Mais la débauche, devenue habituelle anéantit tout sentiment dans le cœur, toute réflexion dans l'esprit; c'est par de nouveaux excès que le libertin étouffe les remords que les premiers crimes pourroient faire naître en lui. D'ailleurs, assez aveugle pour ne pas voir le mal qu'il se fait à lui-même, comment se reprocherait-il le tort qu'il fait aux autres?

Ceux qui regardent la débauche & la dissolution des mœurs comme des objets sur lesquels le gouvernement doit fermer les yeux, en ont-ils donc sérieusement envisagé les conséquences? Ne voit-on pas à tout moment des familles ruinées par des pères libertins, qui ne transmettent à leurs enfans que leurs goûts dépravés, avec l'impossibilité de les satisfaire? Des exemples trop fréquens ne prouvent-ils pas à quels excès d'aveuglement & de délire, des attachemens honteux peuvent souvent porter? Il n'est guère de fortune capable de résister aux séductions de ces frères, à la voracité de ces harpies affamées qui se font une fois emparées de l'esprit d'un débauché. Rien ne peut contenter les desirs effrénés, les caprices bizarres, la vanité impertinente de ces femmes, qui ne connoissent aucunes mesures. La ruine complète de leurs amans met seule un terme à leurs demandes; alors une dupe ruinée est obligée de faire place à une dupe nouvelle, qui, à son tour, sera dépouillée: car telle est la tendresse & la confiance que des amans insensés peuvent attendre de ces êtres abjects & mercenaires, auxquels ils ont eu la folie de s'attacher. (*Morale universelle.*)

COUTUME f. f. Puisque nos sentimens touchant la beauté de tout genre sont si fort à la merci de la *coutume* & de la mode, on ne peut s'arrêter que la beauté de la conduite soit tout-à-fait hors de leur puissance. Leur influence est pourtant moins considérable ici que par-tout ailleurs. Il n'y a peut-être pas une seule forme d'objets extérieurs, quelque absurde & bizarre qu'elle soit, que la *coutume* ne fasse supporter,

ou que la mode ne rende même agréable. Mais il n'est point de *coutume* qui puisse nous réconcilier avec les caractères & la conduite d'un Néron ou d'un Claude, pour de mode qui puisse nous les faire aimer. L'un sera toujours un objet d'horreur & de haine, l'autre de mépris & de défection. Les principes de l'imagination d'où dépend le sentiment de la beauté sont trop faibles & délicats de leur nature & peuvent être facilement altérés par l'habitude & l'éducation; mais les sentimens de l'approbation ou de la désapprobation morale sont fondés sur les passions de la nature humaine qui ont le plus de force & de vigueur. On peut leur donner un mauvais pli, mais on ne peut jamais les rompre ou les pervertir entièrement.

Quoique le pouvoir de la *coutume* & de la mode sur les sentimens moraux ne soit pas si despotique, il est d'ailleurs parfaitement semblable à celui qu'elles exercent dans le reste de leur domaine. Lorsqu'elles s'accordent avec les principes naturels du juste & de l'injuste, elles ajoutent à la délicatesse de nos sentimens, & augmentent l'horreur que nous avons pour tout ce qui avoisine le mal. Ceux qui sont élevés avec non pas ce qu'on appelle communément, mais ce qui est réellement la bonne compagnie; qui ne sont accoutumés à voir que la justice, la modestie, l'humanité & le bon ordre parmi ceux qu'ils estiment & qu'ils fréquentent, sont plus choqués de tout ce qui parait aller contre les règles que ces vertus prescrivent. Ceux, au contraire, qui ont eu le malheur de passer leur jeunesse au milieu de la violence, du libertinage, de la fourberie & de l'injustice, perdent tout sentiment, sinon de la disconvenance d'une telle conduite, au moins de son affreuse énormité, ou de la vengeance & de la punition qu'elle mérite. Familiarisés dès l'enfance avec le désordre, la *coutume* leur en fait contracter une habitude si forte, qu'ils sont disposés à le regarder comme ce qu'on appelle la vie du monde, comme quelque chose qu'on peut & qu'on doit même pratiquer, si l'on ne veut point être la dupe de la propre bonne foi & de la probité.

La mode accredit aussi quelquefois certains déréglimens, & discrédite, au contraire, des qualités estimables. Sous le règne de Charles II. c'étoit un certain degré de libertinage qui étoit la marque caractéristique d'une belle éducation. Selon les idées de ce temps il étoit lié avec la générosité, la sincérité, la loyauté, la grandeur d'ame, & il annonçoit un galant homme & non un puritain. D'un autre côté la sévérité de mœurs & la régularité de conduite n'étoient nullement du bon ton, & se trouvoient jointes dans l'imagination de ce siècle avec le jargon, la ruse, l'hypocrisie & des matières basses. De tout temps les vices des grands sont en possession de plaire aux esprits superficiels qui les lient, non-seulement avec l'éclat de la fortune, mais avec les vertus éminentes qu'ils attribuent à leurs supérieurs, avec

l'esprit de liberté & d'indépendance, la franchise, la générosité, l'humanité & la politesse. Ils n'ont, au contraire, que du dégoût & du mépris pour les vertus des gens du commun, pour leur étroite frugalité, leur injustice laborieuse & leur rigide attachement aux règles; il les joignent dans leur idée avec la bassesse de l'état où ces qualités se trouvent d'ordinaire, & avec de grands vices dont ils supposent qu'elles sont accompagnées, avec un caractère vil & lâche, méchant, menteur & voleur.

Les objets dont s'occupent les divers états & professions de la vie étant fort différens, on y devient sujet à des passions fort différentes aussi & il se forme dans chacun de ces états un caractère & des mœurs qui lui sont particulières & que nous comptons y trouver parce que l'expérience nous les y a montrés. Mais comme dans toute espèce de chose rien ne nous plaît tant que cette conformation moyenne, qui, dans chaque partie & chaque trait, s'accorde le plus exactement avec le modèle que la nature semble s'être proposé pour la conformation même de l'espèce; de même dans chaque rang & , pour ainsi dire, dans chaque espèce d'hommes, ce qui nous plaît davantage est de voir que l'individu n'a ni trop ni trop peu du caractère ordinaire aux gens de sa condition & de sa situation. Nous disons qu'un homme doit avoir l'air de ce qu'il est; cependant la pédanterie dans chaque profession est désagréable. On attribue, par la même raison, différentes mœurs aux différens périodes de la vie. Nous attendons de la vieillesse cette gravité & cette modération que les infirmités, la longue expérience & l'affoiblissement des passions rendent également naturelles & respectables; nous comptons voir dans la jeunesse cette sensibilité, cette gaieté, ce feu, cette vivacité que l'habitude nous fait attendre des impressions vives que font tous les objets intéressans sur les organes tendres & inexpérimentés de cet âge. Les jeunes & les vieux cependant peuvent avoir trop de ces qualités qui les distinguent; on n'aime ni la périlante légèreté de la jeunesse, ni l'immobile apathie de la vieillesse. Les plus aimables d'entre les jeunes gens sont ceux qui, comme on dit, tiennent quelque chose de la vieillesse, & parmi les vieillards, ceux qui ont retenu quelque chose de la gaieté de la jeunesse. Mais il ne faut pas qu'ils tiennent trop les uns des autres. On pardonne à un vieillard d'être extrêmement froid & formaliste, ce qui est ridicule dans un jeune homme; on passe aux jeunes gens d'être vains, évanoués & sans souci, défauts qui rendent la vieillesse méprisable.

Il peut y avoir une convenance indépendante de la coutume dans le caractère & les mœurs que la coutume même nous fait attribuer à chaque rang & à chaque profession, de sorte que nous les approuvions pour eux-mêmes, si nous entrons dans les diverses circonstances qui doivent affecter

naturellement ceux de tel état ou de telle profession en particulier. Pour que la conduite d'une personne soit convenable, il ne suffit pas qu'elle soit assortie à une circonstance de sa situation, elle doit l'être à toutes celles qui, lorsque nous nous mettons à sa place, nous paroissent mériter son attention. Si elle s'occupe tellement d'une de ces circonstances qu'elle néglige le reste, nous désapprouvons sa conduite, parce que, ne répondant pas entièrement à la situation, nous ne pouvons y entrer complètement. Cependant le degré d'émotion qu'il témoigne pour l'objet qui l'intéresse la plus n'excède peut-être pas ce que nous approuverions avec une pleine sympathie dans celui dont l'attention ne seroit due à aucun autre objet. Dans la vie privée un père n'est point blâmé de témoigner sur la perte de son fils un regret & une tendresse qui seroit impardonnable dans un général à la tête d'une armée, où la gloire & le salut de la république demandent une si grande partie de ses soins. Comme l'attention des hommes de différentes professions doit être ordinairement appliquée à des objets différens, il se forme de là naturellement différentes passions habituelles, & quand nous nous mettons dans leur situation, nous devons sentir que chaque occurrence doit les affecter naturellement plus ou moins selon que l'émotion qu'elle excite favorise ou combat leurs habitudes & le caractère de leur esprit. On ne peut s'attendre à voir la même sensibilité aux plaisirs & aux amusemens de la vie dans un homme d'église que dans un homme d'épée. Celui qui, par sa fonction particulière, est chargé d'entretenir dans l'esprit des hommes la pensée d'un redoutable avenir, qui est préposé pour leur montrer les suites funestes de chaque action par laquelle ils s'écartent des règles du devoir, & qui doit lui-même donner l'exemple de la plus exacte régularité; celui-là est porteur de nouvelles qu'il ne convient pas d'annoncer légèrement & avec indifférence. Son esprit est continuellement trop occupé d'idées grandes & importantes pour laisser aucune ouverture aux impressions de ces objets stériles qui remplissent la tête des gens gais & dissipés. Ainsi nous sentons sans difficulté qu'indépendamment de la coutume il y a de la convenance dans les mœurs que la coutume même attache à cette profession, & que rien n'est plus favorable au caractère d'un ecclésiastique que cette sévérité grave, austère & réfléchie que l'habitude nous fait attendre de sa conduite. Ces observations se présentent si naturellement, qu'à peine y a-t-il un homme assez étourdi pour ne les avoir pas faites quelquefois & ne s'être ainsi rendu compte à lui-même des raisons pourquoi il approuvoit le caractère ordinaire aux personnes de cet ordre.

Le fondement du caractère ordinaire de quelques autres professions ne se découvre pas de même, & l'approbation que nous lui donnons

porte entièrement sur l'habitude, sans être confirmée ni fortifiée par aucune réflexion de ce genre : nous sommes accoutumés, par exemple, à joindre à la profession des armes l'idée d'un caractère gai, léger, cavalier & dissipé. Cependant s'il s'agissoit de voir qu'elle est l'humeur ou le ton le plus convenable à cette situation, nous serions peut-être portés à décider qu'un tour d'esprit sérieux & réfléchi seroit beaucoup mieux à des gens dont la vie est continuellement exposée à des dangers particuliers, & qui, par cette raison, devraient être beaucoup plus occupés que les autres hommes de la pensée de la mort & de ses suites. Cependant c'est probablement cette circonstance qui est la cause que le tour d'esprit opposé domine dans le militaire. Il faut un si grand effort pour surmonter la crainte de la mort quand on l'envisage fixement & attentivement, que ceux que leur état y expose toujours, trouvent qu'il est plus aisé d'en détourner entièrement la vue & de se jeter entre les bras de la sécurité & de l'indifférence, en se livrant à toutes sortes d'amusemens & de dissipations. Un camp n'est pas l'élément d'un homme soucieux & mélancolique. Les personnes de ce tempérament sont souvent très-déterminées & capables par un effort d'affronter courageusement une mort inévitable. Mais la tension qu'exige un pareil effort pour se soutenir à un certain degré, & la vue d'un danger certain, quoique moins éminent, épuisent à la longue les forces de l'ame, la jettent dans l'abattement & la mettent hors d'état de jouir d'aucun bonheur. Ceux qui se tirent le mieux de ces circonstances sont les gens gais & sans souci qui ne sont jamais dans le cas de faire de grands efforts sur eux-mêmes, qui prennent glamment le parti de ne jamais regarder devant eux, mais de noyer toute inquiétude de leur état dans la joie & les plaisirs. Dès qu'un officier n'a plus de danger extraordinaire à craindre, il court grand risque de perdre bientôt son esprit de dissipation & de gaieté. Le capitaine d'une garde bourgeoise est communément un homme aussi sobre, aussi soigneux & aussi intéressé que le reste de ses concitoyens. C'est pour cela qu'une longue paix est très-propre à diminuer la différence entre le caractère civil & militaire. Cependant la situation commune des gens de guerre fait tellement leur caractère ordinaire de la gaieté & de la dissipation, & l'une est tellement liée avec l'autre dans notre imagination, que nous sommes tous prêts de mépriser un homme à qui son humeur & sa position particulière ne permettent pas de prendre cet esprit général. Nous rions de la mine grave & sérieuse d'une garde bourgeoise si différente de celle des autres soldats. Souvent ils semblent être eux-mêmes honteux de la régularité de leurs mœurs, & pour se conformer à la mode qui règne dans leur profession, ils cherchent à se donner des airs de légèreté & d'étourderie

qui ne leur sont point du tout naturels. Quel que soit le maintien que nous sommes accoutumés de voir dans une classe d'hommes respectables, il se lie si bien dans notre imagination avec l'idée de cette classe, que par-tout où est l'un, nous comptons y trouver l'autre ; & quand il ne s'y trouve pas, notre attente est frustrée. Nous sommes embarrassés, désorientés, & nous ne savons comment nous adresser nous-mêmes à un caractère qui affecte ouvertement de ne point ressembler à l'espèce de ceux dans la catégorie desquels nous voulions le ranger.

Les circonstances particulières à différens siècles & à différens pays sont également propres à donner différens caractères généraux, & les sentimens des hommes touchant le degré où chaque qualité est louable ou blâmable varient selon le degré même où est communément portée cette qualité dans leur siècle & dans leur pays. Le degré de politesse estimé parmi nous passeroit peut-être en Russie pour une vile adulation, & à la cour de France pour une grossièreté digne d'un barbare. Le degré d'ordre & de frugalité, qui, dans un gentilhomme polonois seroit regardé comme une lézinerie, seroit un luxe extravagant dans un bourgeois d'Amsterdam. Dans chaque siècle, dans chaque pays, le degré, où telle qualité se montre d'ordinaire, est la pierre de touche par laquelle on juge de cette qualité, & comme ce moyen d'en juger varie selon que les différentes circonstances rendent les qualités, les vertus & les talens plus ou moins communs dans un temps ou dans un pays ; de là vient que les sentimens touchant l'exacte convenance du caractère & de la conduite ne sont ni toujours ni par-tout les mêmes.

Parmi les nations civilisées les vertus fondées sur l'humanité sont plus cultivées que celles qui ont pour principe le renoncement à soi-même & l'empire sur ses passions. C'est tout le contraire chez des peuples grossiers & barbares. Les dernières y sont plus cultivées que les premières. La sûreté & le bonheur dont on jouit généralement dans les siècles civilisés & polis laissent peu d'exercice au mépris du danger, & à la patience à endurer la faim, le travail & la douleur ; il est aisé de s'y garantir de l'indigence, & le mépris de la pauvreté cesse presque entièrement d'y être une vertu, l'abstinence du plaisir y devient moins nécessaire, & l'ame est plus en situation de se relâcher & de satisfaire ses inclinations naturelles à ces divers égards.

Chez les nations sauvages & barbares c'est toute autre chose. Un sauvage se soumet à une espèce de discipline lacédémonienne, & par la nécessité de son état il s'endurcit à toutes sortes de maux. Il est continuellement en danger ; souvent exposé aux horreurs de la faim, & il n'est pas rare qu'il meure de besoin. Les circonstances où il se trouve ne l'habituent pas seulement à tout souffrir ; elles

lui apprennent à renfermer au dedans de lui les passions que le malheur excite ; s'il les laisse transpirer, il ne trouveroit dans ses camarades ni sympathie ni indulgence pour fa foiblesse. Pour être sensibles aux peines des autres, il faut que nous soyons nous-mêmes un peu à notre aise. Quand la misère s'appesantit sur nous ou nous presse vivement, nous n'avons pas le loisir de songer à celle de notre prochain, & tous les sauvages sont trop occupés de leurs besoins ou de leurs propres nécessités pour faire attention à celles des autres. De là vient qu'un sauvage quelle que soit la nature des maux qu'il souffre n'attend aucune sympathie de ceux qui l'environnent, ainsi médisait-il de se compromettre en laissant échapper la moindre foiblesse ; il ne permet jamais à ses passions, toutes violentes & furieuses qu'elles sont, de troubler la sérénité de son visage, ni de déranger l'économie de son maintien & de sa conduite. On dit que les sauvages du nord de l'Amérique affectent, dans toutes les occasions, la plus grande indifférence, & qu'ils croiroient se dégrader s'ils paroissent jamais vaincus par l'amour, la douleur & le ressentiment. Leur grandeur d'âme ou l'empire qu'ils ont sur eux-mêmes à cet égard est une chose presque incompréhensible pour les européens. Dans un pays où tous les hommes sont égaux par le rang & la fortune, on croiroit que la seule chose à considérer dans les mariages devoit être l'inclination mutuelle entre les parties, & qu'on pourroit s'y livrer sans difficulté. Dans ces pays néanmoins ce sont les pères qui font tous les mariages sans exception ; & un jeune homme s'y croiroit perdu de réputation s'il témoignoît la moindre préférence pour une femme, & s'il ne marquoit pas la plus parfaite indifférence tant sur le tems de son mariage que sur la personne qu'il épousera. La foiblesse, de l'amour qui trouvant d'indulgence parmi les peuples humains & polis, pisse parmi les sauvages pour une mollesse impardonnable. Après le mariage même les deux parties semblent avoir honte d'une liaison fondée sur un besoin si dégoûtant. Le mari & la femme ne vivent point ensemble, ils ne se voient qu'à la dérobée ; ils demeurent chacun dans la maison de leur père, & la cohabitation déclarée des deux sexes, qui par-tout ailleurs est permise, y est regardée comme la sensualité la plus indecente & la plus efféminée. Et ce n'est pas seulement à cette aéréable passion qu'ils commandent absolument, ils supportent souvent en présence de tous leurs compatriotes les reproches, les injures & les insultes les plus outrageantes avec l'apparence de la plus grande insensibilité & sans en marquer le plus petit ressentiment. Lorsqu'un sauvage est prisonnier de guerre, & que ses vainqueurs lui prononcent selon l'usage la sentence de mort, il l'écoute sans faire paroître la moindre émotion, & se soumet ensuite aux plus affreux tourmens sans se plaindre & sans décou-

vrir d'autre passion que le mépris pour ses ennemis. Lorsqu'il est suspendu par les épaules sur un feu lent, il se moque de ses bourreaux, & leur conte avec combien plus d'art il a fait souffrir ceux des leurs qui lui sont tombés entre les mains. Après qu'on l'a écorché, brûlé & déchiré, plusieurs heures de suite, dans toutes les parties les plus sensibles de son corps, on lui donne souvent un peu de répit express pour prolonger son martyre, & on le descend du poteau. Il emploie cet intervalle à parler sur toutes sortes de sujets indifférens ; il demande des nouvelles du pays, & paroît s'intéresser à tout excepté à sa propre situation. Les spectateurs montrent la même insensibilité ; on dit que la vue d'un spectacle si horrible ne fait aucune impression sur eux ; à peine jettent-ils les yeux sur le prisonnier, si ce n'est quand ils prêtent la main pour le tourmenter. D'autres fois ils fument du tabac & s'amusent de la moindre chose comme si de rien n'étoit. On dit que chaque sauvage se prépare lui-même dès sa plus tendre jeunesse à cette fin cruelle. Il compose pour cela ce qu'ils appellent la chanson de la mort, chanson qu'il doit chanter lorsqu'il est tombé au pouvoir de ses ennemis & qu'il expire dans les supplices qu'ils lui font subir. Elle consiste à insulter les bourreaux, & n'exprime qu'un souverain mépris pour la mort & la douleur. Il la chante dans toutes les occasions extraordinaires, à son départ pour la guerre, à la rencontre de l'ennemi, & toutes les fois qu'il veut montrer que son imagination est familiarisée avec les plus terribles revers, & qu'il n'a point d'événemens humains qui soient capables d'ébranler son courage ni de le faire changer de résolution. Il règne le même mépris pour la mort & les tourmens dans toutes les autres nations sauvages. Tout nègre de la côte d'Afrique possède à cet égard un degré de magnanimité que l'âme de son fardide maître peut à peine concevoir. Jamais la fortune n'a fait sentir si cruellement son empire sur les hommes qu'en assujettissant ce peuple de héros au rebut des cachots de l'Europe, à des misérables qui n'ont ni les vertus des pays qu'ils voient, ni celle des pays où ils vont, & dont la légèreté, la brutalité & la bassesse les exposent si justement au mépris de ceux qu'ils ont vaincus.

On ne demande pas aux peuples civilisés cette héroïque & invincible fermeté que la coutume & l'éducation exigent de tout sauvage dans le pays où il est né. On leur pardonne aisément de se plaindre dans la douleur, de s'attrister dans le malheur, de se laisser vaincre par l'amour ou emporter par la colère. De telles foiblesse sont senties ne rien prendre sur l'essentiel du caractère : quand il paroît sur leur visage, dans leurs discours & dans leur conduite quelque altération, quelque dérangement qui en troubleroit la sé-

nité, l'ordre & l'égalité, pourvu qu'ils ne se laissent point aller à quelque chose de contraire à la justice & à l'humanité, ils ne perdent guère de leur réputation. Un peuple humain & poli étant plus sensible aux émotions des autres, entrera plutôt dans une conduite animée & passionnée, & pardonnera plus volontiers quelque petit excès. La personne principalement intéressée ne l'ignore point, & comme elle est assurée de l'équité de ses juges, elle se permet les plus fortes expressions d'une passion dont elle ne craint pas que la violence l'expose à leur mépris. Nous pouvons risquer de marquer plus d'émotion devant un ami que devant un étranger, parce que nous attendons plus d'indulgence de l'un que de l'autre. C'est ainsi que, suivant les règles de bienfaisance établies parmi les nations civilisées, il faut bien moins de retenue dans la conduite que chez les nations barbares. Les premiers vivent franchement ensemble comme des amis, les autres vivent entr'eux avec la réserve qu'on a pour les étrangers. Le feu & la vivacité des français & des italiens, les deux nations les plus civilisées du continent, quand ils s'expriment sur un sujet tant soit peu intéressant, surprend d'abord les étrangers qui voyagent parmi eux, & qui ayant été élevés parmi des gens plus distillés à émuvoit, ne peuvent entrer dans cette conduite passionnée dont ils n'ont jamais vu d'exemple dans leur pays. Un jeune seigneur français pleura devant toute la cour de ce qu'on lui aura refusé un régiment. Un italien, dit l'abbé du Bos, témoigne plus de sensibilité quand on le condamne à une amende de vingt schellings, qu'un anglais quand on lui lit sa sentence de mort. Dans les plus beaux tems de la politesse romaine Cicéron pouvoit pleurer amèrement en présence de tout le sénat & de tout le peuple sans se dégrader lui-même ; & il est évident qu'il doit l'avoir fait à la fin de presque toutes ses oraisons. Il est vraisemblable que les orateurs des tems plus reculés & plus agréables de la république n'auroient pu parler avec tant d'émotion sans choquer les mœurs établies, & je suppose que si les Scipions, les Lælius & Caton l'ancien, avoient montré publiquement un cœur si tendre, ils auroient été regardés comme des gens qui choquoient également la nature & la décence. Ces anciens guerriers pouvoient s'exprimer avec ordre, bon sens & gravité, mais on dit qu'ils ne connoissoient pas cette éloquence passionnée & sublime qui fut introduite à Rome par les Grecques, par Crassus & Sulpicius peu d'années avant la naissance de Cicéron. Cette éloquence animée qui a été si long-tems cultivée avec ou sans succès tant en France qu'en Italie, commença seulement à s'introduire en Angleterre. Telle est l'énorme différence entre le degré d'empire sur soi-même & sur les passions dans les nations civilisées, & ce qu'on demande chez les nations barbares, & telle est la variété qui se trouve dans les mo-

dèles par lesquels on juge de la convenance de la conduite.

Cette différence donne lieu à plusieurs autres non moins essentielles. Un peuple poli accoutumé à laisser agir, en quelque sorte, les mouvements de la nature, devient franc, ouvert & sincère ; les barbares, au contraire, obligés d'étouffer & de cacher l'apparence de chaque passion, acquièrent nécessairement les habitudes de la fausseté & de la dissimulation. Tous ceux qui ont vécu parmi les nations sauvages tant de l'Asie que de l'Afrique & de l'Amérique ont observé qu'ils sont tous également impénétrables, & que quand ils ont résolu de cacher la vérité, il n'y a point d'épreuve qui soit capable de leur tirer leur secret. On ne peut les surprendre par les interrogatoires les plus captieuses ; les tortures mêmes n'y servent de rien. On remarque aussi que les passions d'un sauvage quoiqu'invisibles au-dehors & concentrées dans le cœur, sont néanmoins toutes montées au comble de la fureur. Quoiqu'il ne donne aucun symptôme de colère, sa vengeance, quand elle vient à prendre son cours, est toujours cruelle & sanguinaire ; le moindre affront le met au désespoir. Son visage & ses discours toujours modérés & composés, n'annoncent rien qu'une parfaite tranquillité d'âme ; mais ses actions sont souvent les plus violentes & les plus furieuses. Dans le Nord de l'Amérique il n'est pas rare que des personnes de l'âge le plus tendre & du sexe le plus timide, aillent se noyer pour une légère réprimande qu'elles auront reçue de leurs mères & cela sans montrer aucune passion, & sans dire autre chose si ce n'est « vous m'aurez plus de fille ». La fureur & le désespoir ne sont pas si communs dans les passions de nos peuples civilisés ; ils crient beaucoup, ils font beaucoup de bruit, mais rarement du mal, & ils semblent n'avoir d'autre satisfaction en vue que celle de convaincre le spectateur qu'ils sont en droit d'être émus, & celle de gagner sa sympathie & son approbation.

Tous ces effets de la *coutume* & de la mode sur les sentimens moraux sont peu importants en comparaison de ceux qu'elles ont dans d'autres cas, & ce n'est point sur le ton général du caractère & de la conduite, mais sur la convenance ou la disconvenance des usages particuliers qu'elles pervertissent davantage le jugement.

Les mœurs que la *coutume* nous fait approuver dans les différens états & professions de la vie n'attaquent pas ce qu'il y a de plus essentiel. Nous attendons la justice & la vérité d'un vieillard & d'un jeune homme, d'un ecclésiastique & d'un militaire ; & ce n'est que dans des objets de moindre conséquence que nous cherchons les marques distinctives de leurs caractères respectifs. A l'égard même de ces objets, il y a souvent quelque circonstance qui nous échappe, & qu,

Si nous y prenions garde, nous ferions voir qu'il y a dans le caractère que nous adifions par l'habitude à chaque peuplade une convenance indépendante de la *coutume*. Nous ne pouvons donc nous plaindre qu'il y ait alors une grande dépravation dans nos sentimens naturels. Quoique les mœurs de diverses nations exigent divers degrés de la même qualité dans le caractère qu'elles jugent digne de leur offre, le pis qui en puisse arriver, c'est que les devoirs d'une vertu s'étendent quelquefois jusqu'à empiéter sur la juridiction d'une autre. La rusticité hospitalité, qui est à la mode en Pologne, prend peut-être un peu sur l'économie & le bon ordre; & la frugalité des hollandais sur la générosité & le bon traitement des convives. La fermeté qu'on demande aux sauvages fait tort à leur humanité, & peut-être est ce aux dépens du courage mais que l'on fait tant de cas d'une sensibilité délicate: parmi les nations civilisées. On peut dire en général que le ton des mœurs qui règne dans chaque nation est celui qui convient le mieux à sa situation. La hardiesse est le caractère le plus sortable à l'état d'un sauvage, & la sensibilité à l'état de ceux qui vivent chez des peuples bien policés. Jusques-là il n'y a donc pas grand sujet de se plaindre que les sentimens moraux soient fort corrompus.

Ce n'est donc pas dans le caractère général de la conduite que la *coutume* autorise les plus grands écarts dans lesquels on est entraîné par rapport à la convenance naturelle des actions. L'influence qu'elle a sur les usages particuliers est souvent beaucoup plus destructive de la bonne Morale, & peut établir comme légitimes & innocentes des actions qui choquent les principes les plus clairs du juste & de l'injuste.

Quelle plus grande barbarie, par exemple, que celle de faire du mal à un enfant innocent, aimable & sans ressources, il réclame à ces titres la compassion même d'un ennemi; & ne point épargner cet âge tendre, c'est, dans l'opinion des hommes, le dernier effort de la fureur & de la rage d'un conquérant cruel: quel doit donc être le cœur d'un père qui attente à la faiblesse de cet âge que respecte la fureur d'un ennemi? Cependant l'expoliation, autant dire le meurtre, des enfans nouveaux-nés, a été une pratique permise dans tous les états de la Grèce, même chez les athéniens les plus civilisés d'entre les grecs. Lorsqu'un père jugeoit sa fortune insuffisante pour élever un enfant, il l'abandonnoit à la faim ou aux bêtes féroces, sans être blâmé ni censuré de perfomie. Cette pratique devoit probablement son origine aux tems de la barbarie la plus sauvage. L'imagination des hommes s'étoit familiarisée avec elle dans ces commencemens de la société, & la *coutume* uniforme qui la conserva fut cause que dans la suite on n'en vit pas l'énormité.

Nous la trouvons encore aujourd'hui dans toutes les nations sauvages, & il est sûr qu'elle est plus pardonnable dans leur état, le plus informe & le plus bas de la société, que dans tout autre. L'extrême indigence d'un sauvage est quelquefois telle qu'il se voit exposé à mourir de faim, qu'il meurt effectivement, & que souvent il est impossible de pourvoir à sa subsistance & à celle de son enfant. Dans cette extrémité il n'est donc pas étonnant qu'il l'abandonne. Celui qui, fuyant devant un ennemi auquel il ne peut résister, jetteroit par terre son enfant pour s'en débarrasser, parce qu'il retarderoit sa fuite, seroit certainement excusable, puisqu'en voulant sauver cet enfant il n'auroit d'autre consolation à espérer que celle de mourir avec lui. Nous ne devons donc pas être si surpris que dans cet état de la société il soit permis à un père de jeter s'il peut élever un enfant. Cependant, dans les derniers siècles de la Grèce, on permettoit la même chose par des vues d'intérêts & d'avantages éloignés qui ne pouvoient lui servir d'excuse. Une *coutume* non interrompue avoit tellement autorisé cette barbare prérogative, qu'elle étoit tolérée, non-seulement par les maximes relâchées du monde, mais encore par les philosophes dont la doctrine devoit être plus juste & plus exacte, & qui, se laissant égarer ici, comme dans bien d'autres occasions, par l'aveugle *coutume*, alloient chercher bien loin des considérations du bien public pour appuyer cet abus horrible au lieu de les condamner. Aristote en parle comme d'un usage que le magistrat étoit dans le cas d'encourager. C'étoit aussi l'opinion de Platon, ce philosophe si humain, & on ne voit nulle part qu'il l'ait désapprouvée, malgré cet amour pour les hommes qui sembleroit respirer dans tous ses écrits. Dès que la *coutume* peut mettre son sceau à une violation si crasse des droits de l'humanité, il est aisé d'imaginer qu'il n'y a guère de pratique si absurde & si grossière qu'elle ne puisse autoriser. C'est l'usage, nous dit-on tous les jours, & il semble que ceux qui le disent croient justifier suffisamment ce qui est en soi le plus déraisonnable & le plus injuste.

Il y a une raison sensible pourquoi la *coutume* ne sauroit autant pervertir nos sentimens à l'égard du ton général de la conduite, qu'elle le fait à l'égard de la convenance & de la disconvenance de certains usages particuliers. Une pareille *coutume* ne peut exister. Où l'allure générale de la conduite des hommes répondroit à l'effreuse pratique dont je viens de parler, la société n'y subsisteroit pas un moment. (*Théorie des sentimens moraux*, par M. Smith).

CRAINTE, s. f. C'est en général un mouvement inquiet, occasionné dans l'âme par la vue d'un mal à venir. Celle qui naît par amour

de notre conservation, de l'idée d'un danger ou d'un péril prochain, je la nomme *peur*.

Ainsi la *crainte* est cette aspiration, cette inquiétude de notre ame, quand nous pensons à un mal futur quelconque qui peut nous arriver ; c'est une émotion désagréable, triste, amère, qui nous porte à croire que nous n'obtiendrons pas un bien que nous désirons, & qui nous fait redouter un accident, un mal qui nous menace, & même un mal qui ne nous menace pas, car il règne ici souvent du délire. Un état si fâcheux affecte servilement à quelques égards plus ou moins tous les hommes, & produit la cruauté dans les tyrans.

Cette passion superstitieuse se sert de l'instabilité des événements futurs pour séduire l'esprit dont elle s'empare, pour y jeter le trouble & l'effroi. Prévenant en idée les malheurs qu'elle suppose, elle les multiplie, elle les exagère, & le mal qu'elle appréhende lui rougit à ses yeux. « Elle nous tourmente, dit Charron, avec des marques de maux, comme l'on fait des fées aux petits enfans : maux qui ne sont souvent maux que parce que nous les jugeons tels ». La frayeur que nous en avons les réalise, & tire de notre bien même des raisons pour nous en affliger. Combien de gens sont devenus misérables de peur de tomber dans la misère, malades de peur de l'être ? Source féconde de chagrins, elle n'y met point de bornes ni d'adoucissemens. Les autres maux se ressentent pendant qu'ils existent, & la peine ne dure qu'autant que dure la cause ; mais la *crainte* s'étend sur le passé, sur le présent, sur l'avenir qui n'est point, & qui peut-être ne sera jamais. Ennemie de notre repos, non-seulement elle ne connoît que le mal, souvent à fausses enseignes, mais elle écarte, elle anéantit, pour ainsi dire, les biens réels dont nous jouissons, & se plaît à contempler toutes les douceurs de la vie. Voilà donc une passion ingénieusement tyrannique, qui, loin de prendre le miel des fleurs, n'en suce que l'amertume, & court de galère de cœur au-devant des tristes songes dont elle est travaillée.

Ce n'est pas tout de dire qu'elle empoisonne le bonheur de l'homme, il faut ajouter qu'elle lui est à jamais inutile. Je sais que quelques gens la regardent comme la fille de la prudence, la mère de la précaution, & par conséquent de la sagesse. Mais y a-t-il rien de si sujet à être trompé que la prudence ? mais cette prudence ne peut-elle pas être tranquille ? mais la précaution ne peut-elle pas avoir lieu sans mouvemens de frayeur, par une forme & sage conduite ? Convenons que la *crainte* ne sauroit trouver d'apologie, & je dirois presque, avec ma femme de loi, qu'il n'y a que la *crainte* de l'amour qui soit permise & louable.

Celle que nous venons de dépeindre, a son ori-

gine dans le caractère, dans la vivacité inquiète, la défiance, la mélancolie, la prudence puillanime, le manque de nerf dans l'esprit, l'éducation, l'exemple, &c.

Il faut de bonne heure testifier ces malheureuses sources par de fortes réflexions sur la nature des biens & des maux ; sur l'incertitude des événemens, qui font naître quelquefois notre salut des causes dont nous attendions notre ruine ; sur l'inutilité de cette passion ; sur les peines d'esprit qui l'accompagnent, & sur les inconvéniens de s'y livrer. Si le peu de fondement de nos craintes n'empêche pas qu'elles soient attachées aux infirmités de notre nature ; si leurs tristes suites prouvent combien elles sont dangereuses, quel avantage n'ont point les hommes philosophes qui les soulent aux pieds ? Ceux à qui l'imagination ne fait point appréhender tout ce qui est contingent & possible, ne gagnent ils pas beaucoup à penser si sagement ? Ils ne souffrent du moins que ce qui est déterminé par le présent, & ils peuvent alléguer leurs souffrances par mille bonnes réflexions. Essayons donc notre courage à ce qui peut nous arriver de plus fâcheux ; déshors les malheurs par notre façon de penser, & faisons les armes de la fortune : enfin, comme la plus grande *crainte*, la plus difficile à combattre, est celle de la mort, accoutumons-nous à considérer que le moment de notre naissance est le premier pas qui nous mène à la destruction, & que le dernier pas, c'est celui du repos. L'intervalle qui les sépare, n'est qu'un point, eu égard à la durée des êtres qui est immense. Si c'est dans ce point que l'homme craint, s'inquiète, & se tourmente sans cesse, on peut bien dire que sa raison n'en a fait qu'un fou. *Article de M. le chevalier de JACOURT. (Ancienne Encyclopédie.)*

Prenons loisir d'attendre les maux, peut-être qu'ils ne viendront pas jusqu'à nous : nos craintes sont aussi superstes à le tromper, comme nos espérances. Peut-être que le tems que nous pensons devoir apporter de l'affliction, nous amenera de la consolation. Combien peut-il survenir de rencontres qui pareront au coup que nous craignons ? Le foudre se détourne avec le vent d'un chapeau, & les fortunes des grands états av e un petit moment. Un tour de roue mer en haut ce qui étoit en bas, & bien souvent d'où nous attendons notre ruine, nous recevons notre salut. Il n'y a rien de si sujet à être trompé, que la prudence humaine. Ce qu'elle espère lui manque, ce qu'elle craint s'écoule, ce qu'elle n'attend point arriver. Dieu tient son conseil à part : ce que les hommes ont délibéré d'une façon, il le résout d'une autre. Ne nous rendons point malheureux devant le tems ; & peut-être ne le serons nous point du tout. L'avenir, qui trompe tant de gens, nous trompera aussi tôt en nos craintes, qu'en

qu'en nos espérances. C'est une maxime fort célèbre en la médecine, que les maladies aiguës, les prédictions ne sont jamais certaines; ainsi est-il aux plus furieuses menaces de la fortune; tant qu'il y a vie, il y a espérance; l'espérance demeure aussi long-tems au corps que l'esprit, *quam diu spero, spero*.

Mais pour ce que cette crainte ne vient pas toujours de la disposition de nature, mais souvent de la trop délicate nourriture (car pour n'avoir été de jeunesse nourri à la peine & au travail nous appréhendons des choses souvent sans raison); il faut de longue main nous accoutumer à ce qui nous peut plus épouvanter, nous représenter les dangers les plus effroyables, où nous pouvons tomber, & de gaieté de cœur tenter quelquefois les hasards pour y essayer notre courage, devancer les mauvaises aventures, & saisir les armes de la fortune. Il nous est bien plus aisé de lui résister quand nous l'assailons, que quand nous nous défendons d'elle. Nous avons alors le loisir de nous armer, nous prenons nos avantages, nous pourvoyons à la retraite; où quand elle nous assaut, elle nous surprend & nous choisit comme elle veut. Il faut donc qu'en l'assailant nous apprenions à nous défendre, que souvent nous nous donnions de fausses alarmes, nous nous proposons les dangers qu'ont passé les grands personnages; que nous nous souvenions comme les uns ont évité les plus grands pour ne s'en être point étonnés; les autres fe sont perdus & moins, pour ne s'y être pas bien résolus. CHARRON.

CRÉDIT, f. m. Le *crédit* est l'usage de la puissance d'autrui, & il est plus ou moins grand à proportion que cet usage est plus ou moins sûr, & plus ou moins fréquent. Le *crédit* marque donc une sorte d'infériorité, du moins relativement à la puissance qu'on emploie, quelque supériorité qu'on eût à d'autres égards.

Aussi parle-t-on du *crédit* d'un simple particulier auprès d'un grand, de celui d'un grand auprès d'un ministre, de celui du ministre auprès du souverain; & sans que l'esprit y fasse attention, l'idée qu'on a du *crédit* est si déterminée, qu'il n'y a personne qui ne trouve ridicule d'entendre parler du *crédit* du roi, à moins qu'on ne parlât de celui qu'il auroit dans l'Europe parmi les autres souverains, dont la réunion forme à son égard une espèce de supériorité.

Un prince, avec une puissance bornée, peut avoir plus de *crédit* dans l'Europe qu'un roi très-grand par lui-même, & absolu chez lui. La puissance de celui-ci pourroit seule être un obstacle à ce *crédit*. Il n'y a point de siècle qui n'en ait fourni des exemples, & l'on a vu quelquefois des particuliers l'emporter à cet égard sur des souverains.

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

Heinsius, grand pensionnaire de Hollande, avoit autant ou plus de *crédit* que les princes de son tems, pendant la guerre de la succession d'Espagne. L'abus qu'il en fit ruina fa patrie.

Je n'entrerais pas là-dessus dans un détail étranger à mon sujet; je ne veux pas conclure que ce qui a rapport à de simples particuliers.

Le *crédit* est donc la relation du besoin à la puissance, soit qu'on la réclame pour soi ou pour autrui; avec la distinction, qu'obtenir un service pour autrui, c'est *crédit*; l'obtenir pour soi-même, ce n'est que faveur.

Le *crédit* n'est donc pas extrêmement flateur par sa nature, mais il peut l'être par ses principes & par ses effets. Ses principes sans l'estime & la considération personnelles dont on jouit, l'inclination dont on est l'objet, l'intérêt qu'on présente, ou la crainte qu'on inspire.

Le *crédit* fondé sur l'estime est celui dont on devroit être le plus flatté, & il pourroit être regardé comme une justice rendue au mérite. Celui qu'on doit à l'inclination, moins honorable par lui-même, est ordinairement plus sûr que le premier. L'un & l'autre cèdent presque toujours à l'espérance où à la crainte, c'est à dire, à l'intérêt, puisque ce sont deux effets d'une même cause. Ainsi, quand ces différens motifs sont en concurrence, il est aisé de juger quel est celui qui doit prévaloir.

Les deux premiers ne sont pas communément fort puissans. On n'accorde qu'à regret au mérite, cela ressemble trop à la justice, & l'amour-propre est plus flatté de faire des grâces. D'un autre côté, l'inclination détermine moins qu'on ne s'imagine à obliger, quoiqu'elle y fasse trouver du plaisir; elle est souvent subordonnée à beaucoup d'autres motifs, à des plaisirs qui l'emportent sur celui de l'amitié, quoiqu'ils ne soient pas si honnêtes.

D'ailleurs les hommes en place ont peu d'amis, & ne s'en embarrassent guère. L'ambition & les affaires les occupent trop pour laisser dans leur cœur place à l'amitié, & celle qu'on a pour eux ressemble à un culte. Quand ils paroissent se livrer à leurs amis, ils ne cherchent qu'à se délasser par la dissipation. Ils deviennent des espèces d'enfans gâtés qui se laissent amuser sans reconnaissance, & qui s'irritent à la moindre contradiction qu'éprouvent leurs volontés ou leurs fantaisies. Il faut convenir qu'ils ont souvent occasion de connoître les hommes, & d'apprendre à les estimer peu, & à ne pas compter sur eux. Ils savent qu'ils sont plus aliénés par intérêt, que recherchés par goût & par estime, même quand ils en sont dignes. Ils voient les manœuvres basses & criminelles.

R r

nelles que les concurrents emploient auprès d'eux les uns contre les autres, & jugent s'ils doivent être fort sensibles à leur attachement. Quoique l'adulation les flatte, comme si elle étoit sincère, le motif bas ne leur en échappe pas toujours, & ils ont l'expérience de la défection que leurs pareils ont éprouvée dans la disgrâce. Un peu de défiance est donc pardonnable aux gens en place, & leur amitié doit être plus éclairée, plus circonspecte que celle des autres.

Si le mérite & l'amitié donnent si peu de part au *crédit*, il ne fera plus qu'un tribut payé à l'intérêt, un pur échange dont l'espérance & la crainte décident & font la monnaie. On ne refuse guère ceux qu'on peut obliger avec gloire, & dont la reconnaissance honore le bienfaiteur : cette gloire est l'intérêt qu'il en retire. On refuse encore moins ceux dont on espère du retour, parce que cette espérance est un intérêt plus sensible à la plupart des hommes ; & l'on accorde presque tout à ceux dont on craint le ressentiment, sur-tout si l'on peut cacher cette crainte sous le masque de la prévenance. Mais si l'on ne peut pas dissimuler son vrai motif, on prend facilement son parti. Il semble qu'on lise dans le cœur des hommes qu'ils approuveront intérieurement la conduite qu'ils auroient eux-mêmes.

La crainte qu'on dissimule le moins est celle qu'inspirent certaines gens à la cour, dont on méprise l'état, mais que l'intimité domestique ou des circonstances peuvent rendre dangereux. On a pour eux des ménagemens qui donnent à la crainte un air de prudence ; c'est pourquoi on n'en rougit point, parce qu'il semble que le caractère ne sauroit être avili de ce qui fait honneur à l'esprit. Les sollicitations, les simples recommandations de ces sortes de gens l'emportent souvent sur celles des plus grands seigneurs, & toujours sur celles des amis, sur-tout s'ils sont anciens, car les nouveaux ont plus d'avantages. On fait tout pour ceux qu'on veut gagner ou achever d'engager, & rien pour ceux dont on est sûr. Le privilège d'un ancien ami n'est guère que d'être refusé de préférence, & obligé d'approuver le refus, trop heureux si par un excès de confiance on lui fait part des motifs.

Tant de circonstances concourent & se croisent quelquefois dans les moindres grâces, qu'il seroit difficile de dire comment & par qui elles sont accordées. Il arrive de là qu'on donne sans générosité, & qu'on reçoit sans reconnaissance, parce qu'il est rare que le bienfait tombe sur le besoin, & encore plus rare qu'il le prévienne. On refuse durement le nécessaire, on accorde aisément le superflu ; on offre les services, on refuse les secours.

L'intérêt, la considération qu'on espère, & la générosité, sont donc les principaux moteurs des gens en *crédit*.

Ceux qui n'emploient le leur que par intérêt ne méritent pas même de passer pour avoir du *crédit*. Ce ne sont plus que de vils protégés, dont l'avilissement rejaillit sur les protecteurs. Une grâce payée avilit celui qui la reçoit, & déshonore celui qui la fait.

Quand on se propose la considération pour objet, on emploie communément son *crédit* pour le faire connoître & lui donner de l'éclat. La seule réputation d'en avoir est un des plus sûrs moyens de l'affermir, de l'étendre, & même de le procurer ; en tout cas, elle est un prix si flatteur, que bien des gens en sacrifieroient la réalité à l'apparence. Combien en voit-on qui sont accablés de sollicitations sur une fausse réputation de *crédit*, & qui, pour conserver la considération qu'ils tirent de cette erreur, se gardent bien d'écarter les importuns en les détrompant ?

Cependant, ceux qui en obligent ne se proposent qu'un bien si frivole, doivent être persuadés, quelque *crédit* qu'ils aient, qu'ils ne sauroient rendre autant de services qu'ils font de mécontents.

Il ne seroit pas impossible qu'en ne s'occupant que du désir d'obliger, on se fit une réputation très-opposée, parce que le volume des bienfaits ne peut jamais égaler le volume des besoins. Il n'y a point de *crédit* qui ne soit au-dessous de la réputation qu'il procure. Les moindres preuves de *crédit* multiplient les demandes.

Un homme qui a rendu plusieurs services par générosité, peut être regardé comme désobligeant, par ce qu'il n'est pas en état de rendre tous ceux qu'on exige de lui. C'est par cette raison que les gens en place ne sauroient employer trop d'humanité pour adoucir les reclus nécessaires.

On pourroit penser que la reconnaissance de ceux qu'ils obligent, doit les consoler de l'injustice de ceux qu'ils ont blessés par des refus forcés ; mais il n'est que trop ordinaire de voir des gens demander les grâces avec ardeur, & souvent avec bassesse, les recevoir comme une justice, avec froideur, & tâcher de persuader qu'ils n'avoient pas fait la moindre démarche, & qu'on a prévenu leurs desirs. Cette conduite n'est sûrement pas l'effet d'une reconnaissance délicate qui veut laisser au bienfaiteur la gloire d'une justice éclairée.

Il s'en faut bien que je veuille dénigrer les bienfaiteurs ; je veux au contraire prévenir leurs dégoûts, en leur inspirant un sentiment déintéressé, noble, & dont le succès est toujours sûr ; C'est de noblesse que par générosité, de ne chercher en obligeant que le plaisir d'obliger ; salaire insaisissable, & que l'ingratitude des hommes ne saurait ravir. Mais si les bienfaiteurs sont sensibles à la reconnaissance, que leurs bienfaits cherchent le mérite, parce qu'il n'y a

que le mérite de reconnoissant. (*Considérations sur les mœurs*).

CRIME, f. m. Il y a quatre sortes de crimes. Ceux de la première espèce choquent la religion ; ceux de seconde, les mœurs ; ceux de la troisième, la tranquillité ; ceux de la quatrième, la sûreté des citoyens. Les peines que l'on inflige doivent dériver de la nature de chacune de ces espèces.

Je ne mets dans la classe des crimes qui inébranlent la religion que ceux qui l'attaquent directement, comme sont tous les sacrilèges simples. Car les crimes qui en troublent l'exercice, sont de la nature de ceux qui choquent la tranquillité des citoyens ou leur sûreté, & doivent être renvoyés à ces classes.

Pour que la peine des sacrilèges simples soit tirée de la nature de la chose, elle doit consister dans la privation de tous les avantages que donne la religion ; l'expulsion hors des temples ; la privation de la société des fidèles, pour un tems ou pour toujours ; la suite de leur présence, les exécutions, les détestations, les conjurations.

Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'état, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine. Mais, dans celles qui blessent la divinité, là où il n'y a point d'action publique il n'y a point de matière de crime : tout s'y passe entre l'homme & Dieu, qui fait la mesure & le tems de ses vengeances. Que si, confondant les choses, le magistrat recherche aussi le sacrilège caché, il porte une inquisition sur un genre d'action où elle n'est point nécessaire : il détruit la liberté des citoyens en armant contre eux le zèle des consciences timides & celui des consciences hardies.

Le mal est venu de cette idée, qu'il faut venger la divinité. Mais il faut faire honorer la divinité, & ne la venger jamais. En effet, si l'on se conduisoit par cette dernière idée, quelle seroit la fin des supplices ? Si les loix des hommes ont à venger un être infini, elles se régleront sur son infini, & non pas sur les faiblesses, sur les ignorances, sur les caprices de la nature humaine.

Un historien de Provence rapporte un fait qui nous peint très-bien ce que peut produire sur des esprits faibles, cette idée de venger la divinité. Un Juif, accusé d'avoir blasphémé contre la sainte Vierge, fut condamné à être écorché. Des chevaliers masqués, le conduisirent à la main, montèrent sur l'échafaud, & en châtèrent l'exécuteur, pour venger eux-mêmes l'honneur de la sainte Vierge.... Je ne veux point prévenir les réflexions du lecteur.

La seconde classe est des crimes qui font contre les mœurs. Telles sont la violation de la continence publique ou particulière : c'est-

à-dire, de la police sur la manière dont on doit jouir des plaisirs attachés à l'usage des sens & à l'union des corps. Les peines de ces crimes doivent encore être tirées de la nature de la chose : la privation des avantages que la société a attachés à la pureté des mœurs, les amendes, la honte, la contrainte de se cacher, l'infamie publique, l'expulsion hors de la ville & de la société ; enfin toutes les peines qui sont de la juridiction correctionnelle, fussent pour réprimer la témérité des deux sexes. En effet, ces choses sont moins fondées sur la méchanceté que sur l'oubli ou le mépris de soi-même.

Il n'est ici question que des crimes qui intéressent uniquement les mœurs, non de ceux qui choquent aussi la sûreté publique, tels que l'enlèvement & le viol, qui sont de la quatrième espèce.

Les crimes de la troisième classe sont ceux qui choquent la tranquillité des citoyens : & les peines en doivent être tirées de la nature de la chose, & se rapporter à cette tranquillité ; comme la privation, l'exil, les corrections, & autres peines qui ramènent les esprits inquiets, & les font rentrer dans l'ordre établi.

Je restreins les crimes contre la tranquillité aux choses qui contiennent une simple lésion de police : car celles qui, troublant la tranquillité, attaquent en même-tems la sûreté, doivent être mises dans la quatrième classe.

Les peines de ces derniers crimes sont ce qu'on appelle des supplices. C'est une espèce de talion, qui fait que la société refuse la sûreté à un citoyen qui en a privé ou qui a voulu en priver un autre.

Cette peine est tirée de la nature de la chose, puiscé dans la raison & dans les sources du bien & du mal. Un citoyen mérite la mort lorsqu'il a violé la sûreté au point qu'il a ôté la vie ou qu'il a entrepris de l'ôser. Cette peine de mort est comme le remède de la société malade. Lorsqu'on viole la sûreté à l'égard des biens il peut y avoir des raisons pour que la peine soit capitale : mais il vaudroit peut-être mieux, & il seroit plus de la nature, que la peine des crimes contre la sûreté des biens fût punie par la perte des biens ; & cela devoit être ainsi si les fortunes étoient communes ou égales. Mais, comme ce sont ceux qui n'ont point de biens qui attaquent plus volontiers celui des autres, il a fallu que la peine corporelle suppléât à la pécuniaire.

Tout ce que je dis est puiscé dans la nature & est très-favorable à la liberté du citoyen.

Maxime importante : il faut être très-circonspect dans la poursuite de la magie & de l'hérésie. L'accusation de ces deux crimes peut extrêmement choquer la liberté & être la source d'une infinité de tyrannies si le législateur ne fait la borner. Car, comme elle ne porte pas directement sur les actions d'un citoyen, mais plutôt sur l'idée que l'on fait faite de son caractère, elle devient

dangereuse à proportion de l'ignorance du peuple ; & pour lors un citoyen est toujours en danger, parce que la meilleure conduite du monde, la morale la plus pure, la pratique des devoirs, ne sont pas des garants contre les soupçons de ces crimes.

Sous Manuel Commène, le *protestator* fut accusé d'avoir conspiré contre l'empereur, & de s'être servi pour cela de certains secrets qui rendent les hommes invincibles. Il est dit dans la vie de cet empereur que l'on surprit Aaron lisant un livre de Salomon, dont la lecture faisoit paroître des légions de démons. Or, en supposant dans la magie une puissance qui arme l'enfer, & en partant de-là, on regarde celui que l'on appelle un *magicien* comme l'homme du monde le plus propre à troubler & à renverser la société, & l'on est porté à le punir sans mesure.

L'indignation étoit lorsque l'on met dans la magie le pouvoir de détruire la religion. L'histoire de Constantinople nous apprend que, sur une révélation qu'avoit eue un évêque, un miracle avoit cessé à cause de la magie d'un particulier ; lui & son fils furent condamnés à mort. De combien de choses prodigieuses ce crime ne dépendoit-il pas ? qu'il ne soit pas rare qu'il y ait des révélations ; que l'évêque en ait eu une ; qu'elle fût véritable ; qu'il y eût un miracle ; que ce miracle eût cessé ; qu'il y eût de la magie ; que la magie pût renverser la religion ; que ce particulier fût magicien ; qu'il eût fait enfin cet acte de magie.

L'empereur Théodore Lascaris attribuoit sa maladie à la magie. Ceux qui en étoient accusés n'avoient d'autre ressource que de manier un fer chaud sans se brûler. Il auroit été bon chez les grecs d'être magicien pour se justifier de la magie. Tel étoit l'excès de leur idiotisme, qu'au crime du monde le plus incertain ils joignoient les preuves les plus incertaines.

Sous le règne de Philippe-le-Long les Juifs furent chassés de France, accusés d'avoir empoisonné les fontaines par le moyen des lépreux. Cette absurde accusation doit bien faire douter de toutes celles qui sont fondées sur la haine publique.

Je n'ai point dit ici qu'il ne falloit point punir l'hérésie ; je dis qu'il faut être très-circonspect à la punir.

A Dieu ne plaise que je veuille diminuer l'horreur que l'on a pour un crime que la religion, la morale & la politique condamnent tout-à-tour. Il faudroit le proscrire, quand il ne seroit que donné à un sexe les subtilités de l'autre, & se préparer à une vicieuse infamie par une jeunesse honteuse. Ce que j'en dirai lui laissera toutes ses flétrissures, & ne portera que contre la tyrannie qui peut abuser de l'horreur même que l'on en doit avoir.

Comme la nature de ce crime est d'être caché, il est souvent arrivé que des législateurs l'ont puni sur la déposition d'un enfant. C'étoit ouvrir

une porte bien large à la calomnie. « Justilien, dit Procope, publia une loi contre ce crime ; il fit rechercher ceux qui en étoient coupables, non-seulement depuis la loi, mais avant. La déposition d'un témoin, quelquefois d'un enfant, quelquefois d'un esclave, suffisoit ; surtout contre les riches & contre ceux qui étoient de la faction des verds ».

Il est singulier que parmi nous, trois crimes, la magie, l'hérésie, & le crime contre nature ; dont on pourroit prouver du premier qu'il n'existe pas ; du second, qu'il est susceptible d'une infinité de distinctions, interprétations, limitations ; du troisième, qu'il est très-souvent obscur, aient été tous trois punis de la peine du feu.

Je dirai bien que le crime contre nature ne fera jamais dans une société de grands progrès si le peuple ne s'y trouve porté d'ailleurs par quelque coutume, comme chez les grecs, où les jeunes gens faisoient tous leurs exercices nus ; comme chez nous, où l'éducation domestique est hors d'usage ; comme chez les Asiatiques, où des particuliers ont un grand nombre de femmes qu'ils méprisent, tandis que les autres n'en peuvent avoir. Que l'on ne prépare point ce crime, qu'on le proscrive par une police exacte, comme toutes les violations des mœurs ; & l'on verra soudain la nature ou défendre ses droits ou les reprendre. Douce, aimable, charmante, elle a répandue les plaisirs d'une main libérale ; & en nous comblant de délices, elle nous prépare, par des enfants qui nous sont, pour ainsi dire, renaître, à des satisfactions plus grandes que ces délices mêmes.

Les loix de la Chine décident que quiconque manque de respect à l'empereur doit être puni de mort. Comme elles ne définissent pas ce que c'est que ce manquement de respect tout peut fournir un prétexte pour ôter la vie à qui l'on veut & exterminer la famille que l'on veut.

Deux personnes, chargées de faire la gazette de la cour, ayant mis dans quelque fait des circonstances qui ne se trouvoient pas vraies ; on dit que, menant dans une gazette de la cour, c'étoit manquer de respect à la cour ; & on les fit mourir. Un prince du sang ayant mis quelque note par mégarde sur un mémorial signé du pinceau rouge par l'empereur, on décida qu'il avoit manqué de respect à l'empereur ; & ce qui causa, contre cette famille, une des terribles persécutions dont l'histoire ait jamais parlé.

C'est assez que le crime de lèse-majesté soit vague pour que le gouvernement dégénère en despotisme. Je m'étendrai davantage là-dessus dans le livre, de la composition des loix.

C'est encore un violent abus de donner le nom de crime de lèse-majesté à une action qui ne l'est pas. Une loi des empereurs poursuivoit comme sacrilèges ceux qui mettoient en question le jugement du prince & doutoient du mérite de ceux

qu'il avoit choisis pour quelque emploi. Ce furent bien le cabinet & les favoris qui établirent ce crime. Un autre loi avoit déclaré que ceux qui attentent contre les ministres & les officiers du prince sont criminels de lèse-majesté, comme s'ils attentoient contre le prince même. Nous devons cette loi à deux princes, dont la faiblesse est célèbre dans l'histoire, deux princes qui furent menés par leurs ministres, comme les troupeaux sont conduits par les pasteurs; deux princes esclaves dans le palais, enfans dans le conseil, étrangers aux armées: qui ne conserverent l'empire que parce qu'ils le donnèrent tous les jours. Quelques-uns de ces favoris conspirèrent contre leurs empereurs. Ils firent plus: ils conspirèrent contre l'empire, ils y appellèrent les barbares; & quand on voulut les arrêter, l'état étoit si faible qu'il fallut violer leur loi & s'exposer au crime de lèse-majesté pour les punir.

C'est pourtant sur cette loi que se fondeoit le rapporteur de M. de Cinq-Mars, lorsque, voulant prouver qu'il étoit coupable du crime de lèse-majesté pour avoir voulu chasser le cardinal de Richelieu des affaires, il dit: « Le crime qui touche la personne des ministres des princes, est réputé, par les constitutions des empereurs, de par-là poids que celui qui touche leur personne. Un ministre sert bien son prince & son état; on lôte à tous les deux; c'est comme si l'on privoit le premier d'un bras, & le second d'une partie de sa puissance ». Quand la servitude elle-même viendrait sur la terre, elle ne parleroit pas autrement.

Une autre loi de Valentinien, Théodose & Arcadius déclare les faux-monnayeurs coupables du crime de lèse-majesté. Mais, n'étoit-ce pas confondre les idées des choses? Porter sur un autre crime le nom de lèse-majesté, n'est-ce pas diminuer l'horreur du crime de lèse-majesté?

Paulin ayant mandé à l'empereur Alexandre « qu'il se préparoit à poursuivre comme criminel de lèse-majesté un juge qui avoit prononcé contre ses ordonnances; l'empereur lui répondit que, dans un siècle comme le sien, les crimes de lèse-majesté indirects n'avoient point de lieu ».

Faustinien ayant écrit au même empereur qu'ayant juré, par la vie du prince, qu'il ne pardonneroit jamais à son esclave, il se voyoit obligé de perpétuer sa colère, pour ne pas se rendre coupable du crime de lèse-majesté: « Vous avez pris de vaines terreurs, lui répondit l'empereur; & vous ne connoissez pas mes maximes ».

Un sénatus-consulte ordonna que celui qui avoit fondu des statues de l'empereur, qui auroient été réprochées, ne seroit point coupable de lèse-majesté. Les empereurs Sévère & Antonin écrivirent à Pontius que celui qui vendroit des statues de l'empereur non consacrées, ne tomberoit point dans le crime de lèse-majesté. Les mêmes empereurs écrivirent à Julius Cassianus que ce-

lui qui jetteroit par hasard une pierre contre une statue de l'empereur, ne devoit point être poursuivi comme criminel de lèse-majesté. La loi Julie demandoit ces sortes de modifications: car elle avoit rendu coupables de lèse-majesté, non seulement ceux qui fendoient les statues des empereurs, mais ceux qui commettoient quelque action semblable; ce qui rendoit ce crime arbitraire. Quand on eut établi bien des crimes de lèse-majesté, il fallut nécessairement distinguer ces crimes. Aussi le jurisconsulte Ulpien, après avoir dit que l'accusation du crime de lèse-majesté ne s'éteignoit point par la mort du coupable, ajoute-t-il, que cela ne regarde pas tous les crimes de lèse-majesté établis par la loi Julie; mais seulement celui qui contient un attentat contre l'empire ou contre la vie de l'empereur.

Une loi d'Angleterre, passée sous Henri VIII, déclaroit coupables de haute trahison tous ceux qui prédiroient la mort du roi. Cette loi étoit bien vague. Le despotisme est si terrible, qu'il se tourne même contre ceux qui l'exercent. Dans la dernière maladie de ce roi, les médecins n'osèrent jamais dire qu'il fût en danger, & ils agirent sans doute en conséquence.

Un Marfias songea qu'il coupoit la gorge à Denys. Celui-ci le fit mourir, disant qu'il n'y auroit pas songé la nuit, s'il n'y eût pensé le jour. C'étoit une grande tyrannie: car, quand même il y auroit pensé, il n'avoit pas attenté. Les lois ne se chargent de punir que les actions extrêmes.

Rien ne rend encore le crime de lèse-majesté plus arbitraire que quand des paroles indiscrettes en deviennent la matière. Les discours sont si sujets à interprétation, il y a tant de différence entre l'indiscretion & la malice, & il y en a si peu dans les expressions qu'elles emploient, que la loi ne peut guère soumettre les paroles à une peine capitale, à moins qu'elle ne déclare expressément celles qu'elle y soumet.

Les paroles ne forment point un corps de délit; elles ne restent que dans l'idée. La plupart du temps elles ne signifient point par elles-mêmes, mais par le ton dont on les dit. Souvent, en redisant les mêmes paroles, on ne rend pas le même sens: ce sens dépend de la liaison qu'elles ont avec d'autres choses. Quelquefois le silence exprime plus que tous les discours. Il n'y a rien de si équivoque que tout cela. Comment donc en faire un crime de lèse-majesté? Par-tout où cette loi est établie, non-seulement la liberté n'est plus, mais son ombre même.

Dans le ministère de la feue czarine donné contre la famille d'Olgourouki, un de ces princes est condamné à mort, pour avoir proféré des paroles indécentes qui avoient du rapport à sa personne; un autre, pour avoir malignement interprété ses sages dispositions pour l'empire, &

offensé la personne sacrée par des paroles peu respectueuses.

Je ne prétends point diminuer l'indignation que l'on doit avoir contre ceux qui veulent flétrir la gloire de leur prince ; mais je dirai bien que, si l'on veut modérer le despotisme, une simple punition correctionnelle conviendra mieux dans ces occasions, qu'une accusation de lèse-majesté, toujours terrible à l'innocence même.

Les actions ne sont pas de tous les jours ; bien des gens peuvent les remarquer : une fautive accusation sur des faits peut être aisément éclaircie. Les paroles qui sont jointes à une action, prennent la nature de cette action. Ainsi, un homme qui va dans la place publique exhorter les sujets à la révolte, devient coupable de lèse-majesté, parce que les paroles sont jointes à l'action, & y participent. Ce ne sont point les paroles que l'on punit, mais une action commise, dans laquelle on emploie les paroles. Elles ne deviennent des crimes que lorsqu'elles préparent, qu'elles accompagnent ou qu'elles suivent une action criminelle. On renverse tout, si l'on fait des paroles un crime capital, au lieu de les regarder comme le signe d'un crime capital.

Les empereurs Théodose, Arcadius & Honorius écrivirent à Ruffin, préfet du prétoire : « Si quelqu'un parle mal de notre personne ou de notre gouvernement, nous ne voulons point le punir ; s'il a parlé par légèreté, il faut le mépriser ; si c'est par folie, il faut le plaindre ; si c'est une injure, il faut lui pardonner. Ainsi, laissant les choses dans leur entier, vous nous en donniez connoissance ; afin que nous jugions des paroles par les personnes, & que nous pensions bien si nous devons les soumettre au jugement ou les négliger ».

Les écrits contiennent quelque chose de plus permanent que les paroles ; mais, lorsqu'ils ne prêtent pas au crime de lèse-majesté, ils ne sont point une matière du crime de lèse-majesté.

Auguste & Tibère y attachèrent pourtant la peine de ce crime ; Auguste, à l'occasion de certains écrits faits contre des hommes & des femmes illustres ; Tibère, à cause de ceux qu'il crut faits contre lui. Rien ne fut plus fatal à la liberté romaine. Cremutius Cordus fut accusé, parce que dans ses annales il avoit appelé Cassius le dernier des romains.

Les écrits satyriques ne sont guère connus dans les états despotiques, où l'abaissement d'un côté & l'ignorance de l'autre ne donnent ni le talent ni la volonté d'en faire. Dans la démocratie, on ne les empêche pas, par la raison même qui, dans le gouvernement d'un seul, les

fait défendre. Comme ils sont ordinairement composés contre des gens puissans, ils flétrissent dans la démocratie la malignité du peuple qui gouverne. Dans la monarchie, on les détend ; mais on en fait plutôt un sujet de police que de crime. Ils peuvent au moins la malignité générale ; consoler les mécontents, diminuer l'envie contre les places, donner au peuple la patience de souffrir & le faire rire de ses souffrances.

L'aristocratie est le gouvernement qui proscrie le plus les ouvrages satyriques. Les magistrats y sont de petits souverains, qui ne sont pas assez grands pour mépriser les injures. Si dans la monarchie quelque trait va contre le monarque, il est si haut que le trait n'arrive point jusqu'à lui. Un seigneur aristocratique en est percé de part en part. Aussi ses décevris, qui forment une aristocratie, punirent-ils de mort les écrits satyriques.

Il y a des règles de pudeur observées chez presque toutes les nations du monde : il seroit absurde de les violer dans la punition des crimes, qui doit toujours avoir pour objet le rétablissement de l'ordre.

Les orientaux qui ont exposé des femmes à des éléphants dressés pour un abominable genre de supplice, ont-ils voulu faire violer la loi par la loi ?

Un ancien usage des romains défendoit de faire mourir les filles qui n'étoient pas nubiles. Tibère trouva l'expédient de les faire violer par le bourreau, avant de les envoyer au supplice : tyran subtil & cruel ! il détournait les mœurs pour conserver les coutumes.

Lorsque la magistrature japonnoise a fait exposer dans les places publiques les femmes nues, & les a obligées de marcher à la manière des bêtes, elle a fait frémir la pudeur : mais, lorsqu'elle a voulu contraindre une mère..., lorsqu'elle a voulu contraindre un fils..., je ne puis achever, elle a fait frémir la nature même.

Auguste établit que les esclaves de ceux qui auroient conspiré contre lui, seroient vendus au public, afin qu'ils pussent déposer contre leur maître. On ne doit rien négliger de ce qui mène à la découverte d'un grand crime. Ainsi, dans un état où il y a des esclaves, il est naturel qu'ils puissent être indicateurs ; mais ils ne sauroient être témoins.

Vindex indiqua la conspiration faite en faveur de Tarquin ; mais il ne fut pas témoin contre les enfans de Brutus. Il étoit juste de donner la liberté à celui qui avoit rendu un si grand service à sa patrie ; mais on ne la lui donna pas, afin qu'il rendit ce service à sa patrie.

Aussi l'empereur Tacite ordonna-t-il que les esclaves ne seroient pas témoins contre leur maître dans le crime même de lèse-majesté; loi qui n'a pas été mise dans la compilation de Justinien.

Il faut rendre justice aux Césars, ils n'imaginèrent pas les premiers les tristes lois qu'ils firent. C'est Sylla qui leur apprit qu'il se falloit point punir les calomniateurs. Bientôt on alla jusqu'à les récompenser.

« Quand ton frère, ou ton fils, ou ta fille, ou ta femme bien aimée, ou ton ami qui est comme ton ame, te diront en secret : allons à d'autres dieux; tu les lapideras; d'abord ta main sera sur lui, ensuite celle de tout le peuple ». Cette loi du Deutéronome ne peut être une loi civile chez la plupart des peuples que nous connoissons, parce qu'elle y ouvrirait la porte à tous les crimes.

La loi qui ordonne dans plusieurs états, sous peine de la vie, de révéler les conspirations auxquelles même on n'a pas trempé, n'est guère moins dure. Lorsqu'on la porte dans le gouvernement monarchique, il est très-convenable de la restreindre.

Elle n'y doit être appliquée, dans toute sa févérité, qu'au crime de lèse-majesté au premier chef. Dans ces états, il est très-important de ne point confondre les différens chefs de ce crime.

Au Japon, où les lois renversent toutes les idées de la raison humaine, le crime de non-révélation s'applique aux cas les plus ordinaires.

Une relation nous parle de deux demoiselles qui furent enfermées jusqu'à la mort dans un coffre hérissé de pointes; l'une, pour avoir eu quelque intrigue de galanterie; l'autre, pour ne l'avoir pas révélée. (*De l'esprit des lois*).

Des crimes contre l'ordre public.

Tous les pactes sociaux concourent au maintien de l'ordre public, mais tous n'ont pas cet ordre pour but immédiat. Tous les délits troublent l'ordre public, mais tous ne le troublent pas directement. Tous les pactes sociaux qui nous obligent à respecter la vie, l'honneur, la propriété de chaque citoyen, ont une influence sur l'ordre général; mais cette influence n'est pas si immédiate que celle des pactes qui nous obligent de ne pas violer la justice, la tranquillité publique, &c. En violant les premiers pactes, on trouble l'ordre général, parce qu'on porte atteinte à l'ordre particulier; en violant les seconds, on trouble l'ordre particulier, parce qu'on porte atteinte à l'ordre général. Nous ne mettrons donc dans cette classe que les délits qui violent immédiatement l'ordre public; nous allons en offrir la subdivision dans les titres suivans.

I.

Des délits contre la justice publique.

Après le souverain qui promulgue les lois, viennent les magistrats qui en font les dépositaires. Les premiers hommages appartiennent au roi, au sénat, à l'assemblée générale; les seconds, aux administrateurs de la justice. Leurs augustes fonctions exigent le respect public, les abus de leur autorité méritent toute la rigueur des lois. Le citoyen contracte en naissant le devoir de les respecter, d'obéir à leurs ordres, de laisser un libre cours à la justice, protectrice de la liberté civile. Attenter à la vie d'un magistrat, l'insulter, l'outrager dans l'exercice de son ministère; résister, à main armée, aux exécuteurs de ses ordres; arracher de leurs mains l'accusé qu'ils conduisent vers la justice; favoriser la fuite du coupable condamné, ou que les juges appellent en jugement pour lui prononcer sa sentence; ouvrir les prisons, pour faire entrer dans la société les hommes qui l'ont offensée; offrir un asyle aux coupables & aux exilés que les lois ont proscrits; favoriser les larcins, en gardant ou achetant des choses volées; mépriser les ordres du magistrat qui nous appelle devant son tribunal, ou empêcher, par force ou par mauvaise foi, un autre de se présenter lorsqu'il est assigné; dérober, supprimer, mutiler, altérer, fabriquer un registre, un acte public, pour l'intérêt de sa propre cause ou de celle d'autrui; arrêter le cours d'un procès criminel; empêcher un témoin de déposer; l'engager, par des menaces ou par de l'argent, à trahir la vérité; corrompre ou tenter de corrompre un juge, & priver la justice des moyens qu'elle doit employer pour défendre l'innocence; se servir de la liberté des accusations pour calomnier un innocent, pour vendre son silence à un coupable, pour se rendre criminel de prévarication, de collusion, de tergiversation; trahir la vérité par un parjure dans les jugemens, lorsqu'on est accusateur ou témoin; recevoir de l'argent ou quelque récompense pour ne pas déposer; lorsqu'on défend une partie, favoriser les intérêts de l'autre; tels sont les délits des particuliers contre la justice publique. Passons maintenant à ceux des magistrats & des autres ministres de la justice.

Se servir du dépôt des lois pour les violer; attaquer par elles l'innocence que l'on doit défendre; arrêter le cours des jugemens, ou refuser à l'accusé les moyens que la loi lui offre pour assurer sa liberté civile; employer contre l'ordre public l'autorité même qui le maintient; négliger les devoirs de son ministère; opprimer les citoyens, en leur infligeant des peines plus fortes que la loi ne le prescrit, ou différentes de celles qu'elle ordonne; recevoir de l'argent pour absoudre ou condamner, pour précipiter ou re-

tarder le jugement, pour favoriser l'une des parties, ou pour nuire à ses intérêts; permettre aux ministres subalternes de la justice de piller, de tourmenter, d'abuser de leurs fonctions; se rendre, en un mot, coupable de négligence, de partialité, de vénalité, d'extorsion, de concussion : tels sont les délits des magistrats & des juges contre la justice publique.

A mesure que la liberté civile a été plus respectée par les législateurs, la vénalité des magistrats & des juges a été plus sévèrement punie. Platon veut que le magistrat qui accepte un présent, même pour faire une chose légitime & honnête, soit condamné à mort. Une loi d'Athènes, quoique moins sévère, punissoit cette action, lors même qu'il ne s'y mêloit aucun trait d'injustice. A Rome, la peine de ce délit varioit avec les circonstances; quelquefois cette peine étoit la mort. Mais pour punir ce délit de la manière la plus juste, la plus utile, la plus conforme à tous les gouvernemens, aux différens rapports des peuples, il faudroit, ce semble, distinguer trois cas particuliers : lorsque le magistrat ou le juge accepte un présent après avoir rempli ses fonctions, c'est-à-dire, après le jugement; lorsqu'il le reçoit auparavant, mais sans que cela lui fasse violer la justice; lorsqu'il le reçoit ou promet de le recevoir, dans le dessein de commettre une injustice. Une peine pécuniaire suffira dans le premier cas; dans le second, il faudra joindre à cette peine la perte de la charge & l'infamie; & dans le troisième, à la perte de la charge & à l'infamie, la peine du talion. Dans les matières civiles, le talion frappera sur les biens du magistrat; & dans les matières criminelles, sur la personne. Voilà comment l'on pourroit punir la vénalité des magistrats & des juges, suivant les trois degrés de dol dont elle est susceptible.

Enfin la justice publique a besoin de quelques ministres subalternes pour faire exécuter les ordres des magistrats & des juges; pour faire comparaître, arrêter & garder les personnes qu'ils appellent en jugement; pour exécuter les jugemens qu'ils ont prononcés. La négligence, la corruption, la dureté de ces mandataires doivent fixer d'autant plus l'attention des loix, que l'état peu honorable de cette classe d'hommes les dispose assez facilement à abuser de leurs fonctions.

Favoriser la fuite d'un accusé qu'ils doivent conduire devant le tribunal, ou qui est confié à leur garde; le traiter avec dureté, pour l'obliger à acheter leurs complaisances; faire un lieu de supplices de ces retraites où la justice est obligée de garder un citoyen qui lui est devenu suspect, mais qui n'est pas encore déclaré coupable; augmenter ou diminuer la peine prononcée par les juges : tels sont les délits que peuvent commettre les ministres subalternes de la justice.

Des crimes contre la tranquillité publique.

La tranquillité civile est le prix du sacrifice de l'indépendance naturelle. Celui qui l'attaque, prive les hommes du bienfait le plus précieux de la société. C'est un grand mal de troubler la tranquillité particulière; mais c'est un bien plus grand mal de porter atteinte à la tranquillité publique. Je comprendrai sous ce titre toutes les actions qui concourent directement à cet effet.

Un attroupement tumultueux, dont le but est d'obtenir quelque objet contraire aux loix, ou de faire réussir, par la force & le désordre, une prétention légitime est un délit contre la tranquillité publique. La loi, qui doit s'occuper à prévenir les délits, plutôt qu'à les punir, doit accorder toute son indulgence à ceux qui, d'après un ordre du magistrat ou de quelque ministre subalterne de la justice, se font retirés paisiblement chez eux; elle doit encore fixer le nombre de personnes qu'on peut appeler un attroupement; elle doit mettre de la différence entre les chefs & ceux qui ne sont que composés l'assemblée; elle doit enfin distinguer, relativement à la détermination de la peine, un attroupement destiné à obtenir un objet illégal, de celui dont l'objet est légitime, mais soutenu par des moyens injustes & violens.

Les autres crimes contre la tranquillité publique sont les voies de fait sur les chemins & dans les rues, soit pour détruire, soit pour tuer, soit pour insulter les femmes & les hommes qui les traversent. Il est absurde & dangereux de confondre sous la même peine des délits si différens. Nous avons ailleurs combattu cette injustice, qui existe encore chez plusieurs peuples de l'Europe; nous avons montré qu'il ne faut pas ôter au voleur l'intérêt qu'il a de ne pas devenir assassin; que punir du même supplice le vol & l'assassinat, c'est inviter un scélérat à commettre deux crimes à la fois; qu'une telle disposition est contraire à la justice & à la tranquillité publique. Les loix romaines mirent de la différence entre les peines de ces trois espèces de délits.

La guerre civile est un autre délit contre la tranquillité publique. Lorsqu'une partie des citoyens s'arme contre l'autre; lorsque deux ennemis puissans viennent, à la tête de leurs satellites, faire couler des flots de sang au milieu de la cité, l'ordre public est bouleversé, le corps social est prêt à se dissoudre. Toutes les factions sont foibles à leur origine, mais elles s'accroissent & se fortifient en peu de tems. Nées du choc des intérêts particuliers, elles finissent par diviser la

nation

nation entière. Elles sont funestes sous quelque point de vue qu'on les considère, puisqu'elles sont directement contraires à l'objet de la société, c'est-à-dire, à la paisible communication des hommes. Lorsque le tems leur a une fois donné de la force, une partie de la société perd l'appui qu'elle devoit trouver dans l'autre; le lien social se rompt; la discorde & le trouble désole l'état. Les factions vertes & bleues sous l'empire de Justinien, les guelfes & les gibelins en Italie, les Wighs & les Toys en Angleterre, les factions de Guise & de Montmorenci en France, vivront éternellement dans l'histoire des malheurs des peuples, & seront pour les chefs des empires, des exemples terribles de tous les genres de maux qui menacent un état où on a laissé une faction se fortifier & s'étendre.

Dans les monarchies, ce désordre est plus rare que dans les républiques; au moins est-il plus facile de le prévenir. L'autorité du monarque suffit pour étouffer ces premiers mouvemens. Une faction, dans la Monarchie, est le signe de la négligence du gouvernement. Pour peu que l'administration soit attentive, elle peut prévenir cet événement par une foule de moyens; elle peut l'arrêter à la naissance. Il n'en est pas de même des républiques; le pouvoir y résiste tout entier dans les mains des factieux; les premiers magistrats, les dépositaires des loix, peuvent être les chefs du parti.

Le souverain lui-même, sénat ou peuple, est exposé aux mêmes divisions. La loi, bien différente de l'administration, n'a pas la force de les prévenir; elle ne réconcilie pas deux ennemis puissans. Elle peut bien prononcer des peines contre ceux qui s'attaquent, mais non contre ceux qui se haïssent; elle peut punir des factieux qui en viennent aux mains, elle ne peut punir une faction qui se forme. Le pouvoir de la loi ne connoît que lorsque le mal est parvenu à son dernier période, & alors le remède est souvent inutile. C'est donc là un inconvénient nécessaire des constitutions républicaines, & le moyen imaginé par Solon en est une preuve convaincante. Il condamna à l'infamie le citoyen qui, dans des tems de trouble, n'arrêtoit pas dans l'un des deux partis; la neutralité étoit un crime. Ce législateur sentoit qu'il falloit rendre le mal universel, pour en diminuer les effets; qu'il falloit mêler les citoyens les plus vertueux dans les factions, afin qu'elles fussent moins funestes; qu'il étoit nécessaire de créer hors du gouvernement, & au milieu du trouble même, une force qui rétablir l'ordre & la tranquillité. Cette loi est admirable; c'est la meilleure qu'on pût imaginer; mais la violence de ce remède ne nous atteste-t-elle pas le vice du gouvernement?

Les assemblées illicites & les associations clandestines sont un autre délit contre la tranquillité

générale. L'ordre public exige que l'on prévienne les causes des défordres. La loi qui excite le citoyen à être utile à sa patrie, doit lui ôter, autant qu'elle le peut, les moyens de lui nuire. Les associations de plusieurs hommes, relativement à un objet commun, sont toujours suspectes à l'état, lorsqu'elles ne sont pas dirigées ou approuvées par la loi. Dans les pays les plus libres, les loix ont cru devoir déployer à ce sujet toute leur vigilance & toute leur rigueur. A Rome, une assemblée ne pouvoit se former que d'après la convocation du magistrat chargé de la présider; & dès les premiers tems de la république, les assemblées nocturnes & les associations clandestines furent sévèrement prohibées. Dans des tems postérieurs, les mystères de Bacchus justifiaient bien la sévérité de ces anciennes loix. Le voile impénétrable qui les enveloppoit étoit destiné à cacher tout ce que la perversité humaine peut offrir de plus obscène & de plus horrible. Mais la loi, qui doit punir les associations clandestines & dangereuses, doit-elle défendre toute espèce d'association? L'excès de la négligence & l'excès de la défiance ne sont-ils pas également funestes? Si l'un expose l'état aux dangers de l'anarchie, l'autre ne le soumet-il pas au joug du despotisme? Lorsque le gouvernement peut s'assurer de l'honnêteté d'une association, quand même les membres qui la composent se seroient imposé la loi du secret, n'y a-t-il pas de la tyrannie à la prohiber? Les plus sages innocens qu'un homme trouve dans une réunion avec d'autres hommes, doivent-ils donc insister de l'effroi au gouvernement, & exciter la vigilance des loix? L'Egypte, la Perse & la Grèce ne respectèrent-elles pas le secret de leurs initiés? Le voile qui couvrait les mystères d'Iris, de Mitra, de Cérès, les rendit-il suspects aux législateurs de ces peuples? La loi d'Athènes loin de les proscrire, ne punissoit-elle pas avec la plus grande sévérité celui qui osoit les révéler? Le caractère des personnes qui forment une société, suffit au gouvernement, pour en connoître l'esprit & l'objet. Vouloir tout permettre, vouloir tout défendre; ignorer tout, chercher à tout savoir, sont, dans le gouvernement, des signes de foiblesse & d'imperfection; on ne peut faire un pas hors du chemin de la liberté, sans entrer dans celui de la tyrannie.

Voici les autres délits qui doivent être compris sous ce titre. Chercher à obtenir de l'argent par des lettres, ou par d'autres moyens, avec menaces de tuer ou de mettre le feu à l'habitation en cas de refus; répandre des prédications ou des préjuges funestes, pour épouvanter & séduire le vulgaire crédule; se battre ou mettre l'épée à la main dans un lieu ou dans un tems destiné aux affaires publiques; préférer aux moyens paisibles & ordinaires de la justice & des loix ceux de la violence, pour s'emparer d'un bien, le

recouvrer ou le retenu ; répandre la crainte & l'épouvante , en portant des armes prohibées par les loix : tels sont les autres délits contre la tranquillité publique.

III.

Des crimes & délits contre la sûreté publique.

Le plus funeste de ces délits est la communication de la peste. Toutes les nations de l'Europe ont des loix pour prévenir ce mal , & ces loix sont relatives à leur situation locale , & aux autres circonstances particulières de leur industrie & de leur commerce. Les violations de ces loix sont des délits contre la sûreté publique : le plus considérable de tous est celui par lequel on viole la loi qui a une relation plus immédiate avec le mal que l'on veut empêcher. Je ne puis m'exprimer ici qu'en termes généraux , parce que les dispositions des loix relatives à cet objet dépendent presque entièrement de la situation locale du pays , & de ses autres rapports politiques & économiques. Ce que j'en ai dit suffit pour indiquer la différence de la sanction pénale de ces loix ; & il seroit inutile de parler de la différence de ces peines , suivant les divers degrés de faute & de dol.

La distribution des poisons est un autre délit contre la sûreté publique. Celui qui se sert du poison pour tuer un autre homme , est un homicide ; & son délit ne doit pas être compris dans cette classe ; il attend à la vie d'un particulier ; mais celui qui fait des poisons un objet de commerce , attendu , pour ainsi dire , à la vie publique.

On peut mettre dans la même classe de délits la préparation ou la vente de ces boissons propres à faire avorter , dont les défordres des femmes rendent aujourd'hui l'usage si commun. Ce délit est atroce , puisqu'il doit produire un parricide , & que l'auteur de pareilles préparations ne peut l'ignorer.

L'incendie , produit par des moyens directs ou indirects , est un autre délit contre la sûreté publique. Il a pour objet les personnes & les choses , la vie & la propriété. L'incendie d'un lieu public est un délit plus grave que l'incendie d'une simple maison ; l'incendie d'une maison de ville est un délit plus grave que l'incendie d'une maison de campagne ; l'incendie d'un vignoble , d'un bois isolé , est un délit moins grave que l'incendie d'un lieu où le feu peut s'étendre & produire un embrasement général. La loi doit donc soigneusement distinguer l'incendie qui ne peut faire de mal qu'à celui contre qui il est uniquement dirigé , & l'incendie qui peut ruiner un canton tout entier , ou une grande partie du territoire. Le délit est moindre dans le premier cas , parce

que le pacte que l'on viole à moins d'influence que le second sur l'ordre public.

Enfin , le dernier délit de cette classe est la vente des denrées mal-saines & gâtées : souvent des maladies épidémiques n'ont pas eu d'autre cause. La sanction des loix doit s'unir à la vigilance de l'administration , pour prévenir les effets de l'avarice & de la cupidité des vendeurs. Les loix d'Angleterre n'ont pas négligé cet objet intéressant.

IV.

Des délits contre le commerce public.

La plupart des délits relatifs à cet objet ne doivent leur existence qu'aux vices des loix. Si l'administration intérieure des états étoit fondée sur les principes que nous avons exposés & développés , on verroit disparaître une grande partie de cette espèce de délits , punis aujourd'hui par les loix qui les font naître. Qu'on détruise tous les obstacles qui arrêtent le commerce intérieur & extérieur d'une nation , aura-t-on besoin de punir le monopole pour l'empêcher ? Qu'on laisse subsister au contraire tous ces obstacles , arrêtera-t-on le monopole en le punissant ? Rétablissez la liberté naturelle de l'importation & de l'exportation de toutes les denrées , & il ne vous faudra pas imaginer des loix absurdes pour punir ceux qui cachent ou laissent s'ancrer une partie de leurs denrées , afin de vendre l'autre plus cher. L'intérêt sera bien plus puissant que vos loix , & il ne produira pas comme elles des vexations de toute espèce. En réformant le système des impôts , en rendant la liberté générale , en établissant le grand , le salutaire système de l'impôt direct , vous n'aurez plus de contrebandes à punir , ni de fraudes à réprimer ; vous empêcherez la loi de devenir une source d'abus. La main protectrice du gouvernement n'épouvantera plus , par la mort ou par l'esclavage , le citoyen industrieux & le spéculateur hardi ; elle ne créera plus , elle ne soutiendra plus cette affreuse Jurisprudence des douanes , autorisée à prononcer les peines les plus terribles contre l'avidité qui les brave avec dédain , au même moment qu'elles fourment à une détention rigoureuse & aux plus viles humiliations , l'innocent homme qui ne peut acheter l'impunité de son prétendu délit. Sans remplir l'état de coupables , de victimes , de violations , d'attentats & de supplices , elle saura pourvoir à la subsistance du peuple par la liberté du commerce , & à la perception des impôts par la simplicité & l'exactitude de la contribution.

Si la propriété étoit respectée par les loix , condamneroit-on comme coupable le propriétaire qui ne veut pas vendre à un prix modéré les produits de son sol ou de son industrie ? Une disposition des loix romaines fût cet objet ne paroîtroit

elle, aux yeux du législateur philosophe, une absurdité révoltante ?

Si les droits de la propriété personnelle étoient respectés par nos loix ; si l'on abandonnoit la perfection des arts à la liberté de l'industrie, à l'émulation de la concurrence ; si les corporations des arts & des métiers étoient entièrement supprimées, comme on l'a proposé, combien de délits disparaîtroient du code criminel ! Je ne parlerai donc d'ins en ce titre d'aucun de ces délits, parce qu'il ne doit pas en exister un seul de ce genre dans un plan de législation formé d'après les principes établis ci-dessus. Je ne parlerai pas non plus des banqueroutes frauduleuses qui doivent être placées dans la classe des délits contre la foi public. Je ne parlerai que de la dégradation des chemins, de l'altération des monnoies, de la falsification des lettres de change, de l'usage des poids & mesures frauduleux : ce sont-là de véritables délits contre le commerce public. Le premier de ces délits trouble le commerce, soit en l'interceptant, soit en rendant extrêmement difficile la communication que les routes publiques sont destinées à maintenir & à accélérer. Le second produit les mêmes effets, en altérant les signes représentatifs des valeurs, sans lesquels, le commerce étant restreint dans les bornes des échanges, les hommes retourneroient à l'état de leurs barbares aïeux. Personne n'ignore les maux que peut causer au commerce intérieur & extérieur la falsification & l'altération des monnoies ; mais personne n'ignore aussi combien les loix se sont peu occupées de distinguer les délits relatifs à cet objet, & avec quelle sévérité elles les ont punis. Celui qui diminue le poids de monnoies frappées par l'autorité publique ; celui qui les falsifie ou les rogne ; celui qui en diminue la valeur en les fabriquant, ou celui qui les fabrique sans en altérer la valeur, pourvu qu'elles soient d'or & d'argent ; tous sont regardés comme coupables du même délit. La loi Cornelia, que Cicéron appelle *testamentaria de nummaria*, confondit, la première, des délits si différens.

Mais Sylla se contenta de prononcer l'interdiction de l'eau & du feu contre ceux qui étoient coupables de ces délits. Ce ne fut que dans les tems postérieurs que l'on ordonna la condamnation aux bêtes féroces, au gibet & au feu.

La législation de la plus grande partie de l'Europe, relativement à ces délits, a été formée sur cette loi de Sylla, & sur les loix postérieures de Rome. Les législateurs modernes ont prononcé indistinctement la peine de mort contre tous les délits dont nous venons de parler. Ils n'ont pas senti que celui qui frappe une fausse monnaie, en lui donnant la valeur de la bonne monnaie, ne viole qu'un seul pacte ; mais que celui qui lui

donne une valeur moindre, viole deux pactes à la fois. Ils n'ont pas vu que dans le premier cas on ne porte qu'un léger préjudice aux intérêts du flic, en le privant des profits du monnoyage & que, dans le second, on joint à ce mal un mal plus grand, qui est la fraude publique & le désordre dans le commerce. Ils n'ont pas vu que celui qui altère la valeur des monnoies frappées par l'autorité publique, est moins coupable que celui qui les frappe sans leur donner leur vraie valeur. La justice, l'intérêt public exigent également une différence dans la sanction pénale. Voici quelle est la juste progression qu'on pourroit établir d'après les principes précédens. Frapper une fausse monnaie & lui donner une valeur au-dessous de la vraie, est le plus grand, le premier de cette espèce de délits. Altérer la valeur des bonnes monnoies, soit en les rognant, soit par tout autre moyen, est le second délit. Les frapper sans diminuer leur valeur intrinsèque, est le troisième délit. Enfin, distribuer dans le public, de concert avec le fabricant, des monnoies qu'il a frappées ou altérées, c'est commettre un délit qui doit être puni de la même peine que le délit de fabrication, c'est-à-dire, de la peine du premier, ou du second, ou du troisième cas, relativement à la valeur du délit dont on se rend complice. Quant aux monnoies d'une espèce inférieure, la peine devoit être plus légère, soit parce que le gain qu'on peut espérer en les falsifiant ou en les altérant étant moins considérable, il ne faudroit pas opposer à ce délit le même obstacle ; soit parce que le préjudice qu'en reçoit la société est beaucoup moindre.

La falsification des lettres de change porte atteinte à la sûreté du commerce : elle doit donc exciter toute la vigilance des loix. En Angleterre, ce délit est puni de mort ; & il est sans exemple que le coupable ait échappé à la peine, en obtenant sa grâce du roi. L'intérêt du commerce exige sans doute que le gouvernement soit inflexible à cet égard ; mais il ne peut justifier l'excessive rigueur de la loi. Une peine plus modérée produira le même effet. Il n'est pas nécessaire, pour réprimer les délits, de franchir les bornes de la modération, & de violer toute proportion entre la peine & le crime.

Le dernier délit contre le commerce public est l'usage des mesures & poids frauduleux : l'exil, joint au paiement du double, telle est la peine que le droit commun prononce contre ce délit. Il semble qu'une peine absolument pécuniaire seroit plus analogue à la nature de ce délit ; elle résulteroit des principes que nous avons établis ci-dessus, en parlant de l'emploi de cette espèce de peines. L'uniformité des poids & des mesures dans un état pourroit contribuer plus que la peine même à prévenir ce délit.

Des délits contre le fsc.

En adoptant le système d'économie politique que j'ai exposé dans ces articles, les délits contre le commerce public se réduiroient à quatre ; les délits relatifs aux revenus publics se réduiroient à deux, au péculat & à la fraude. Le péculat est un vol public positif ; la fraude est un vol public négatif. Si le péculat est commis par les administrateurs ou les dépositaires du revenu public, c'est un délit dont la qualité est différente de celui dont il s'agit ici. Le dépositaire, l'administrateur joint au vol l'abus de la confiance publique. Voilà pourquoi je placerai ce délit dans la classe de ceux qui violent la confiance publique. Le péculat dont je parle ici est celui que commet un homme qui n'est ni dépositaire, ni administrateur, ni receveur des deniers publics. Les loix romaines distinguent ces deux espèces de délits : elles donnent à l'un le nom général *peculatum*, à l'autre, le nom de *reftitit*. Passons à la fraude.

Si l'on adoptoit le système de l'impôt direct, la fraude seroit à cacher la valeur ou l'étendue des fonds, pour priver le trésor public d'une partie de la contribution qui lui appartient. On pourroit trouver, dans une disposition particulière des loix d'Athènes, le moyen de prévenir & de punir tout à la fois ce délit : ce moyen consistoit dans l'échange des fortunes. Les contributions publiques étoient réparties dans chaque tribu ; & les riches supportoient la charge la plus forte. Si, dans cette répartition, on bleffoit les loix de la justice, en épargnant le plus riche, & surchargeant le plus pauvre, celui-ci avoit le droit de réclamer & de prouver que la fortune de l'autre étoit plus considérable que la sienne. Si celui qu'on avoit ménagé dans la répartition convenoit de la supériorité de sa fortune, la charge du plus pauvre retomboit sur lui, & tout étoit fini ; mais, s'il vouloir cacher l'état de sa fortune, l'accusateur l'échangeoit avec la sienne, & l'accusé ne pouvoit s'y refuser.

Pour adapter cette institution à notre plan, il suffiroit de la modifier. Comme la taxe sur les fonds doit être fixe & permanente, le législateur laissera à chaque citoyen, pendant une année entière, à compter du jour où la répartition aura été fixée. La liberté d'accuser le propriétaire qui a caché dans sa déclaration une partie de la valeur ou de l'étendue de son fonds ; & si l'accusation se trouve vraie, celui-ci doit être obligé de le céder à l'accusateur sur le pied de la valeur & de l'étendue qu'il a déclarées. Ainsi, le propriétaire, ayant la certitude de perdre une partie de sa fortune, s'il commettoit quelque

fraude, deviendrait lui-même le plus sévère estimateur de ses biens.

Des crimes & délits contre la continence publique.

Si les loix criminelles ne peuvent former les mœurs d'un peuple, elles peuvent au moins contribuer à en maintenir la pureté. La corruption ne devient générale qu'au moment où la perversité particulière élude la rigueur des loix, obligées de la tolérer. Ce n'est pas la censure qui créa dans Rome les gens vertueux, mais sans elle la vertu y auroit brillé moins de tems. L'objet de cette magistrature étoit non de faire naître les héros, mais d'empêcher qu'ils ne se corrompissent. Telle est l'espèce d'influence que les loix pénales ont sur les mœurs publiques. Elles doivent donc, pour conserver les mœurs, punir les délits contre la continence publique ou particulière, c'est-à-dire, contre la police établie dans l'état sur les moyens de jouir des plaisirs des sens.

Les mariages clandestins, incestueux, contractés avec mauvaise foi ; la polygamie, la polyandrie, dans les lieux où elles sont prohibées ; le concubinage, la prostitution, & tous les délits que l'on appelle du nom général de *crimes contre nature*, sont compris sous ce titre. Je ne parle pas ici de l'adultère, du rapt, du viol, de l'inceste, & de la corruption entre parens, parce que ces délits seront placés dans une autre classe.

Les loix qui prescrivent la solennité des mariages, afin d'assurer l'état des époux & celui des enfans, & prévenir les suites funestes de la séduction & de la mauvaise foi ; les loix qui, pour maintenir l'ordre intérieur des familles, pour multiplier les liens qui naissent des mariages, & pour d'autres raisons, déterminent les degrés de parenté où le mariage n'est plus permis ; les loix qui, d'après les principes de la religion, & pour l'intérêt public, établissent l'union de deux individus ; les loix qui considèrent les ministres de la volupté comme les principaux auteurs de l'incontinence publique, & regardent le concubinage comme la source de la corruption des mœurs & de la dépopulation ; les loix qui voient dans la prostitution un mal qu'on ne peut détruire, mais dont il est possible d'affoiblir l'impétuosité, en condamnant à l'infamie & à la perte d'une partie considérable des droits de la cité, les femmes qui s'y livrent par métier ; enfin les loix qui s'efforcent d'arrêter les progrès d'un vice qui dégrade l'humanité, trouble la marche de la nature, & menace la population : toutes ces loix, établies pour conserver les mœurs publiques, sont violées par les délits renfermés sous ce titre. A Rome, à Sparte, à Athènes, dans tous les pays où les législateurs ont senti l'influence des bonnes

mœurs sur la liberté civile, ces délits ont fixé l'attention & la vigilance des loix. C'est une très-grande erreur de croire que les loix de la Crète penussent le crime contre nature, & que ce crime se commît impunément dans les autres républiques de la Grèce. Un auteur célèbre a montré en quoi consistoit chez ces peuples l'amour des enfans, & il a justifié avec force l'antiquité sur ce point. Ce n'étoit pas la beauté du corps, dit Strabon, qui excitoit en Crète l'amour pour les enfans; les qualités de l'ame, l'ingénuité, l'innocence, l'énergie de l'esprit, la force du corps inspiroient seules cette passion vertueuse. Il étoit honteux pour un enfant de ne point avoir d'amant; & étoit une preuve de son mauvais caractère & de la corruption de ses mœurs.

A Sparte, où la loi ordonnoit même l'amour des enfans, le moindre attentat contre la plus austère pudeur étoit puni par l'infamie & par la perte des prérogatives de la cité.

Un enfant, dit Plutarque, peut avoir plusieurs amans, sans que ceux-ci soient jaloux les uns des autres. Leur objet étoit d'élever cet enfant, de familiariser son esprit & son cœur avec l'amour & la pratique de la vertu. Tous ses délits, toutes ses fautes retomboient sur l'amant, & tournoient à sa honte; il en supportoit même la punition. C'est ce qu'atteste un fait qui nous a été transmis par Elien. Cet amour ne s'éteignoit pas avec l'âge; l'enfant parvenu à l'état d'homme, demeurait toujours soumis aux conseils & aux instructions de son amant. Enfin il suffit de jeter un coup d'œil sur la législation d'Athènes, pour sentir combien l'amour des enfans étoit différent du crime dont je parle ici. Eschine & Démosthène nous ont conservé les différens dispositions de ces loix sur cet objet.

Une loi de Solon défendoit aux esclaves l'amour des enfans libres: l'esclave ne peut former un homme à la liberté. La loi, qui ne voyoit dans l'amant qu'un instituteur, ne vouloit pas que le citoyen tuteur, dans son enfance, des femmes de servitude.

L'amour des enfans étoit donc permis à Athènes; mais l'abus de cet amour y étoit sévèrement puni. Le rapt d'un enfant, fait avec violence, étoit puni de mort; ou formoit une accusation d'impudicité contre le père, le frère, ou le tuteur qui prostituait l'enfant qu'il avoit sous sa puissance, on contre celui qui l'avoit porté à cet acte infame. Il n'étoit pas nécessaire que l'enfant fût citoyen ou libre, pour que le corrupteur éprouvât toute la rigueur de la peine. La loi ne voyoit dans ce délit qu'un outrage fait à la nature. Enfin celui qui étoit déclaré coupable d'impudicité, étoit exclus de toutes les charges, dignités, honneurs, & prérogatives de la cité. Il ne pouvoit plus entrer dans les temples publics; il ne

pouvoit être ni prêtre, ni juge; & s'il osoit violer la loi, il étoit puni de mort.

Tous ces faits, toutes ces loix, tous ces témoignages suffisent, j'espère, pour détruire un préjugé qui a eu & qui a encore tant de partisans. J'ajouterai à ces autorités une conjecture qui leur donne une nouvelle force. Si l'amour des enfans eût été, dans les républiques de la Grèce, ce vice honteux contre lequel les loix déplorent tant de sévérité, Socrate, le sage Socrate eût-il nourri dans son cœur une telle passion, sans la couvrir des voiles du mystère? Eût-il ainsi bravé ouvertement les loix, pour lesquelles il avoit un respect si profond? Son ami, son disciple, son panégyriste, Platon auroit-il condamné ce vive avec horreur? auroit-il appelé homicide du genre humain ceux qui s'y abandonnent, si son maître s'en fût souillé? Callias, Trasymaque, Aristophane, Anitus, Mélitus, & tous les autres ennemis du plus sage des grecs auroient-ils, en l'accusant d'une foule de délits imaginaires, négligé de lui reprocher un crime si punissable & si déshonorant? Leur silence n'est-il pas une preuve de la pureté de ses affections?

Je demande pardon au lecteur d'une digression où m'a entraîné l'amour de la vérité.

V I I.

Des délits contre la police publique.

Chaque nation a des loix de police qui ont une influence immédiate & directe sur l'ordre public, & dont la violation forme les délits compris sous ce titre. Elles sont les loix qui défendent quelques espèces d'actions, qui, d'elles-mêmes, ne sont pas nuisibles à la société, mais qui, par leurs effets, peuvent le devenir. Par exemple, les loix qui prohibent certains objets de faïence ou de luxe; qui entretiennent la commodité, la décence dans les rues, dans les places, dans les édifices publics; qui proscrirent les lieux de débauche; qui veillent sur cette classe d'individus oisifs, dépourvus de toute subsistance, & sans cesse occupés des moyens de nuire à la société. L'aropage d'Athènes avoit le droit d'interroger chaque citoyen sur sa manière de subsister: le magistrat de prix, devoit être chargé d'une telle fonction. Tout mendiant, tout oisif, dans cette classe d'hommes qui n'a d'autre patrimoine que ses bras, devoit être puni par la loi. Il faudroit empêcher une jeunesse vigoureuse de se consumer dans l'indolence, & de tendre avec bassesse à l'opulence une main qui seroit utile à l'état. Mais avant de punir l'oisiveté & la mendicité, il faudroit s'occuper à en diminuer les causes.

Il faudroit délivrer l'agriculture, les arts, le commerce, des obstacles qui en arrêtent les progrès; laisser à chaque citoyen les moyens d'exister

par un travail raisonnable ; faire écouler dans les campagnes une partie des richesses & des hommes qui s'engouffrent dans les villes ; garantir le faible & le pauvre des oppressions du riche & du puissant ; multiplier les propriétés ; reformer enfin un système d'imposition , qui , remplissant l'état d'oisifs & de mendians , fait de leur punition un acte d'injustice. L'oisiveté , la mendicité ne sont pas des vices naturels à l'homme ; il est obligé , en s'y livrant , de surmonter le grand obstacle , la honte de l'humiliation. Si , après avoir détruit les causes de ces vices , quelque individu , par haine pour le travail ou par la perversité du caractère , se livre à l'infamie de la mendicité , il doit être puni par les loix.

V I I I.

Des crimes & délits contre l'ordre politique.

L'ordre politique d'un état est déterminé par les loix fondamentales qui règlent la distribution des différentes parties du pouvoir , les bornes de chaque autorité , les prérogatives des diverses classes qui composent le corps social , les droits & les devoirs qui naissent de cet ordre. L'étranger qui , dans une république , s'introduit dans l'assemblée du peuple , ou se fait , par fraude , inscrire dans le cens civil ; l'esclave , l'affranchi , l'infâme , ou celui qui , n'ayant pas droit de suffrage , se mêle dans les comices , lève la main , ou jette dans l'urne un vœu qui peut décider du sort de la nation ; le candidat qui , dépourvu des qualités personnelles prescrites par la loi , brigue une magistrature , & cherche à surprendre le peuple , à le corrompre par des présents , par des promesses , par quelque espèce de séduction que ce soit ; l'orateur ou le magistrat qui viole les loix de l'assemblée générale ; le citoyen qui s'en absente sans des motifs légitimes ; le magistrat qui franchit les bornes de son pouvoir ; celui qui méprise ou s'arroge des privilèges accordés par la loi à quelques individus ou à différens ordres de l'état ; le citoyen qui refuse de servir la patrie ou de la défendre , le guerrier qui prend la fuite à l'aspect de l'ennemi , ou va chercher auprès de lui un asyle déshonorant ; celui qui , sans le consentement de l'autorité publique , combat sous un prince étranger , ou va s'enrôler dans une troupe ennemie , pour attaquer une patrie qu'il doit défendre ; tous ceux-là violent l'ordre politique.

Quelques-uns de ces délits n'existent que dans une espèce de gouvernement ; d'autres peuvent exister dans tous. Il en est qui sont très-funestes dans les républiques , & qui le sont peu dans les monarchies. Les uns sont dangereux dans tous les états & dans tous les lieux ; les autres ne le sont que dans certaines circonstances & dans certains pays. C'est au législateur à observer ces dif-

férences , à les combiner avec l'état de sa nation. D'après cette mesure , il déterminera la rigueur de son code pénal. Je ne puis offrir ici un plus grand développement ; mais je ne garderai pas le silence sur une des plus grandes cruautés de la législation moderne , sur le supplice dont on punit la simple désertion.

Qu'une république appelle à son secours les enfans de la patrie ; qu'elle arme tous leurs bras , lorsque sa liberté est en danger , lorsqu'on menace sa souveraineté , lorsqu'on veut renverser ses droits ; qu'elle déclare , comme à Athènes , vil & infâme celui qui refuse de la défendre , qui fuit ou abandonne son poste ; qu'elle punisse comme traître , comme parricide , celui qui , abdiquant son droit de souveraineté , prostituant sa gloire , sa dignité de citoyen , vend ses services aux ennemis de la patrie : dans tous ces cas , la république ne fera que défendre les principes de la justice & de l'intérêt général. Le spartiate , l'athénien qui fuyoit loin de la cité , en avoit recueilli les avantages ; il avoit concouru à la formation de la loi qui prononçoit la peine de mort contre le crime de désertion.

Que le chef d'une monarchie impose la même loi à ses sujets ; qu'il punisse par l'infamie le lâche qui refuse de prendre les armes , qui s'ensuit ou abandonne son poste ; qu'il punisse même de mort celui qui va s'enrôler dans des troupes ennemies , & tourner ses armes contre l'état ; l'intérêt public justifie peut-être dans ce cas l'extrême rigueur de la loi. Mais que dans une monarchie , au milieu de la paix & de la tranquillité générale , des soldats avilis , mercenaires , & mal payés ; des hommes que la fraude , la séduction , la violence ont souvent transformés en guerriers , & qui ne connoissent d'autres sentimens que ceux de l'indigence & de la servitude ; que ces spectres , que ces fantômes armés soient punis de mort lorsqu'ils désertent ; que l'on traîne sur un échafaud le malheureux qui , ne pouvant supporter toutes les angoisses de la faim , de la nudité , de l'oppression , a cherché à recouvrer sa liberté perdue , & sa vigueur première , presque éteinte dans l'oisiveté & la misère des garnisons ; que la main du père de la patrie souscrive l'arrêt de mort d'un infortuné qui , sous certains rapports , n'est véritablement coupable d'aucun crime ; la nature frémit à cette seule idée. Mais qui le croiroit ? pendant qu'un ministre sage & éclairé faisoit abolir dans une monarchie militaire la peine de mort contre les déserteurs , le congrès des Etats-Unis d'Amérique établissoit cette peine au milieu de ses braves & libres citoyens. Un jeune homme de vingt-deux ans fut la première victime de cette loi détestable. Les vices de nos institutions , l'esprit de notre antique barbarie devoient-ils pénétrer dans une cité de frères & d'amis , dans un champ orné des drapeaux de la liberté , parmi

de généreux citoyens qui élèvent l'édifice de leur indépendance ? L'empire de l'erreur passera donc toujours d'un hémisphère à l'autre ! il arrêtera donc toujours les progrès des lumières & des vertus ! Non, l'assemblée respectable qui a prononcé cette peine, ne fouillera pas de cet horrible décret le code qu'elle prépare. Elle trouvera dans le patriotisme, dans l'honneur, la véritable, l'unique appui du courage & de la confiance ; elle sentira que l'infamie est la peine la plus efficace contre la lâcheté & la désertion.

N'arrachons pas la vie, dit Platon, à l'homme qui prend lâchement la fuite devant l'ennemi, mais que l'infamie rende ses jours tristes & insupportables ; qu'il soit à jamais privé de l'honneur de défendre la patrie & de mourir pour elle.

Sages & généreux citoyens de l'Amérique, pourquoi, au lieu d'adopter les principes de cet illustre républicain, avez-vous reçu les loix que le despotisme a imposées à la servitude ? Pourquoi, au milieu des camps, comme au sein de vos foyers, ne vous rappelleriez-vous pas toujours que vous êtes libres, & que vous avez secoué le joug d'une mère injuste, & que vous avez profité d'anciennes loix qui vous opprimoient, parce que vous n'avez pas eu le malheur, comme beaucoup d'autres nations, de perdre le souvenir de vos droits ?

Pourquoi, en formant votre code, ne vous souviendriez-vous pas que vous êtes placés dans un grand continent ; que vous habitez le seul asyle peut-être que la liberté ait aujourd'hui sur la terre ? Ignorez-vous qu'une loi injuste d'un gouvernement républicain donne aux vils suppôts du despotisme le droit de calomnier la liberté ? que toutes vos erreurs sont comptées & exagérées par ceux qui ne veulent pas que les hommes soient libres ? que toute violation de l'égalité dans un pays, sert de prétexte pour la détruire dans un autre ? que les plus grandes atrocités de la servitude sont cimentées en quelque sorte par les plus légers inconvénients de la liberté ? Croyez-vous que, dans l'instant où vous traînez à l'échafaud l'infortuné qui avoit déserté votre camp, le défenseur de votre ancienne dépendance restoit muet à ce spectacle ? Croyez-vous qu'il ne profitât pas de cette erreur pour jeter des germes de servitude dans l'âme de vos concitoyens ? Croyez-vous qu'à mille lieues de vos demeures, lorsque la nouvelle de cette atroce condamnation fut parvenue dans quelques monarchies de l'Europe, l'infame courtisan, le vil esclave n'ait pas dit : « Voilà ce qui arrive dans l'Amérique indépendante, dans le gouvernement libre, objet de l'admiration des enthousiastes & des fanatiques ! Heureux esclaves de l'Europe, osez donc vous plaindre encore qu'on méprise ici les loix & la liberté des hommes ! En vivant sous le des-

potisme, vous pouvez espérer d'attendrir le cœur de votre maître, d'appaîser sa colère ; mais, dans les républiques, qui pourra désarmer la loi, si toute la vertu du magistrat est de la rendre inflexible ? »

Citoyens de l'Amérique, vous avez trop de vertus, trop de lumières, pour ignorer qu'en conquérant le droit de vous gouverner vous-mêmes, vous avez contracté, à la face de l'univers, le devoir sacré d'être plus sages, plus justes, plus heureux que tous les autres peuples. Vous tendrez compte au tribunal du genre humain de tous les sophismes que vos erreurs feroient naître contre la liberté. Prenez garde de faire rougir ses défenseurs & d'ahardir ses ennemis.

Des crimes & délits contre la confiance publique.

Cette espèce de délits est une suite des délits contre l'ordre public. On s'en rend coupable toutes les fois qu'on se sert du dépôt de la confiance publique pour violer les devoirs qui en résultent. Les délits des magistrats & des juges contre la justice publique peuvent encore être compris dans cette classe. J'ai cru cependant devoir faire de ces délits une classe particulière. Le lecteur, attentif à l'ordre de mes idées, appercevra le fil qui me conduit dans cet immense labyrinthe.

Le péculat commis par les administrateurs ou les dépositaires du revenu national ; le crime de faux commis par les notaires & les hommes chargés de rédiger & transcrire les actes publics ; la falsification ou l'altération des monnoies par les personnes chargées du coin public ; la violation des secrets de l'état par ceux qui en sont dépositaires ; l'abus du sceau du souverain ; les fraudes des tuteurs ; les banqueroutes frauduleuses des négocians : tels sont les délits compris dans cette classe.

L'immensité de la matière ne me permet pas d'indiquer ici toutes mes idées ; mais je suis obligé de parler de la banqueroute frauduleuse, parce que je dois corriger une erreur qui m'en échappée à ce sujet.

En parlant de la multiplicité des banqueroutes & des moyens qu'on devoit employer pour les prévenir, j'ai dit qu'après avoir marqué le front du coupable d'un fer chaud, qui indiquât, par les lettres initiales de son délit, sa mauvaise foi & son infamie, on lui laisseroit sa liberté, on le feroit rentrer dans la société. Des réflexions plus profondes sur le système pénal m'ont fait appercevoir mon erreur. La loi ne doit se servir de la marque du fer chaud que pour les délits où cette peine peut se combiner avec la mort, ou avec la peine perpétuelle de la liberté. Un homme qui porte sur son front la marque de son ignominie, doit devenir un monstre, dès

qu'il est mis en liberté. Sûr de ne pouvoir jamais obtenir la confiance de ses semblables en quelque lieu de la terre qu'il aille se réfugier, il est forcé ou de s'enfermer volontairement dans une prison pour tout le reste de sa vie, ou de se livrer aux plus exécrables forfaits. Dans le premier cas, la loi lui rend inutilement sa liberté; dans le second, elle le prépare elle-même à de nouveaux crimes, à de nouveaux supplices: elle jette dans la société un homme qui ne peut plus avoir d'autre objet, d'autre intérêt que de lui nuire. Il faudrait donc joindre à la peine que nous avons proposée, la perte perpétuelle de la liberté.

Ce crime étant, comme tous les autres, susceptible de différens degrés, le législateur ne devoit infliger une telle peine que dans le cas du plus grand degré de dol. La banqueroute non frauduleuse, mais occasionnée par la violation des loix somptuaires, seroit punie d'une peine très-inférieure; car on ne doit la placer qu'au dernier degré de dol, ou au plus grand degré de faute. Le législateur devoit donc, pour ce délit, comme pour tous les autres, proportionner les peines aux trois degrés de faute & aux trois degrés de dol. Il établira la marque du fer chaud avec la perte perpétuelle de la liberté, pour le plus grand degré de dol; la perte perpétuelle de la liberté & la simple infamie, pour le second degré; la simple infamie & la perte de la liberté pendant un certain tems, pour le troisième degré; l'exclusion de toutes les charges & dignités civiles, avec la perte momentanée de la liberté, pour le plus grand degré de faute; la simple exclusion des charges & dignités, pour le second degré; enfin, la perte seule de la liberté pendant un intervalle très-court, pour le dernier degré. Les juges examineront ensuite, selon les règles proposées, auquel de ces six degrés doit être rapportée la banqueroute sur laquelle ils doivent prononcer. La hardiesse des spéculations ne devoit jamais entrer dans l'un de ces degrés. Il ne faut pas arrêter l'activité du négociant par la crainte de la peine: le législateur ne doit punir que la négligence ou la fraude.

Des crimes & délits contre le droit des gens.

L'usage & le consentement tacite des nations ont introduit certaines règles, tirées des principes généraux de la raison, & destinées à diriger leur conduite réciproque. Ces règles fixent les devoirs & les droits d'un peuple envers un autre peuple; & elles imposent à des nations indépendantes des liens moraux, qu'aucune ne peut rompre sans donner à l'autre le droit de s'armer contre elle, & de lui faire respecter, par la force, la sanction tacite de cette loi universelle. L'assemblage de toutes ces règles forme ce que l'on appelle le droit des gens. La protection de ce droit

entre les peuples est confiée aux armées de terre & de mer; mais la protection de ce droit entre les individus de chaque nation appartient au gouvernement & aux loix.

Si un citoyen viole quelqu'un des devoirs qui naissent de cette loi universelle, le gouvernement est obligé de le punir, parce qu'il doit conserver la paix entre les hommes. Une nation chercheroit vaine ment à observer les loix de la tranquillité générale, si ses membres pouvoient les violer à leur gré. L'impunité d'un coupable qui a enfreint le droit des gens, peut faire d'un délit particulier un délit national, rendre le souverain complice de son crime, exciter une guerre contre l'état, & faire tomber sur la tête de tous les citoyens la peine qu'un seul a méritée par son crime. Il n'y a dans l'Europe qu'un code criminel, celui de la nation angloise, où l'on trouve des peines établies contre cette espèce de délit. Tous les autres gouvernemens les punissent d'une manière arbitraire, parce qu'il n'y a point, sur cet objet de sanction légale; une seule méthode ne peut exister dans un code où l'on veut élever l'édifice de la liberté civile sur la base inébranlable des loix. Voilà pourquoi j'ai cru devoir faire ici une classe particulière de ces délits. Je les réduis à cinq objets principaux. 1°. L'abus du pouvoir contre les nations étrangères de la part de ceux qui commandent une armée; 2°. la violation des droits des ambassadeurs ou représentans des puissances; 3°. la violation des saufs conduits; 4°. l'infraction de quelque traité particulier de sa nation avec une autre; 5°. la piraterie.

1°. Sans sortir de ce sujet, sans examiner les motifs qui peuvent déterminer un peuple à faire la guerre à un autre peuple, nous pouvons affirmer que le souverain seul a droit de la déclarer. Il suit de là que, si un général, abusant de son pouvoir, attaque de sa propre autorité, un peuple que le souverain n'a pas déclaré son ennemi, il devient coupable du plus grand des crimes compris dans cette classe. Platon veut que la personne accusée de ce délit soit condamnée à mort; & cette disposition devoit être adoptée même dans le code le plus modéré.

Les sévices contre les prisonniers, proscrits par toutes les loix de la guerre, sont un autre délit du droit des gens, dont la première loi est de faire pendant la paix le plus de bien, & pendant la guerre le moins de mal qu'il est possible. L'humanité que l'esprit du christianisme & les progrès de la raison en Europe ont introduite dans cette partie du droit des gens, doit être entretenue & protégée avec force par les loix particulières de chaque état. Le général qui les viole doit être regardé comme un monstre par la nation même qu'il défend. Il expose ses concitoyens

à tous les mauvais traitements qu'il a fait éprouver aux malheureux prisonniers. Les horreurs de la dernière guerre sont une triste preuve de cette vérité.

Il y a enfin plusieurs autres usages reconnus & adoptés par toutes les nations, relativement au système de conduite que doivent suivre envers les ennemis ou les étrangers, les commandans des armées navales & des troupes de terre. Les transgressions de ces usages généraux forment autant de délits contre le droit des gens, auxquels le législateur doit infliger des peines proportionnées à la nature & à l'importance de la transgression.

2°. Les représentans des nations étrangères ont joui, dans tous les tems & dans tous les lieux, des privilèges, du respect & de la considération dus au souverain qui les a députés.

Violier les droits des ambassadeurs, dit Tacite, c'est violer les règles qui sont observées & respectées même entre des ennemis. Cicéron assure que c'est outrager les loix divines & humaines, que de porter atteinte aux droits des ambassadeurs. Ammien-Marellin nous a conservé l'opinion religieuse des anciens sur cet objet. Ils croyoient que la divinité étoit inexorable pour ce délit, & que les furies, ministres de sa vengeance, ne cesseroient de tourmenter le monstre qui s'en étoit rendu coupable. Il suffit de lire le passage de Tite-Live sur l'attentat des Fidenates, pour voir de quelle horreur les anciens étoient pénétrés contre ce crime.

L'usage, introduit de nos jours chez toutes les nations de l'Europe, de s'espionner réciproquement par le moyen des ambassadeurs, établi dans chaque état un nombre plus ou moins considérable de représentans, dont les loix sont obligées de faire respecter les privilèges avec d'autant plus de vigilance, que les circonstances où on pourroit les violer sont plus multipliées. Celui qui attente à la vie d'un ambassadeur; celui qui insulte & outrage sa personne par des faits ou par des paroles; le magistrat ou le ministre de la justice publique qui ne respecte pas les privilèges personnels ou réels, soit de l'ambassadeur, soit de ceux qui composent sa suite, se rendent coupables de délits contre le droit des gens. La valeur de ces délits étant différente, les peines ne peuvent pas être les mêmes.

Les loix doivent donc bien distinguer les peines de ces délits, & comme, à l'exception du roi dans une monarchie, & du premier magistrat du peuple dans une république, il n'y a personne qui il soit plus dangereux pour un état d'insulter, que le représentant d'une puissance étrangère, il est juste que les peines de ces délits soient plus sévères, parce que la mesure des peines est déterminée

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

par l'influence qu'a sur l'ordre social le pacte que l'on viole.

3°. La violation du sauf-conduit est un autre délit contre le droit des gens. La paix est la première loi des nations; la guerre est un des maux les plus considérables qu'elles puissent souffrir. Tout ce qui contribue à conserver ou à rétablir la paix dans l'état, doit donc être maintenu avec un respect religieux. Le sauf-conduit que l'on accorde à ceux que les puissances étrangères envoient pour conclure la paix, rend, en quelque sorte, leurs personnes sacrées. La violation du sauf-conduit a donc toujours été regardée, avec raison, comme un des délits les plus graves & les plus funestes.

4°. Deux nations peuvent contracter, par des traités particuliers, des obligations qui ne dépendent pas du droit général des gens; & ces obligations sont quelquefois de telle nature, qu'un individu a les moyens de les enfreindre. Tel seroit, par exemple, le traité par lequel une nation s'obligeroit envers une autre à ne pas faire une espèce de commerce dans un lieu déterminé, à ne pas élever des digues dans le fleuve qui les sépare, si ces travaux pouvoient nuire à la sûreté de l'une d'elles; à ne pas pêcher dans un certain lieu, & beaucoup d'autres traités semblables qu'un seul individu a la force de violer. Toutes ces transgressions entrent dans la classe des délits contre le droit des gens, parce que le droit des gens prescrit l'observation religieuse des traités.

5°. Enfin, la piraterie est un des délits les plus graves de cette classe. Funeste dans tous les tems, il est devenu d'autant plus terrible aujourd'hui, que l'influence du commerce sur la prospérité des peuples est plus grande. Heureusement aussi il est devenu beaucoup plus rare en Europe, parce que toutes les puissances ont senti combien elles étoient intéressées à éloigner leurs sujets de cet infâme brigandage. Mais qui le croiroit? Tandis que les loix punissent ce délit, en tems de paix, avec la plus grande sévérité, les gouvernemens l'existent & l'encouragent en tems de guerre; ils accoutument les hommes à des attentats que les loix cherchent à prévenir, & les exercent à un métier que des peuples civilisés devroient regarder avec exécration.

Les maux affreux qu'ont faits les armateurs, dans cette dernière guerre, aux peuples de l'un & de l'autre hémisphère; les modiques profits qu'en ont retirés les nations mêmes qui les ont vomis sur l'éendue immense des mers; les progrès du système de la neutralité armée, tout nous fait espérer que bientôt une loi universelle forcera les nations belligérantes de renoncer, pour l'avenir, à cet infâme moyen de nuire à leurs ennemis.

T t

aux dépens de la tranquillité de tous les peuples.

Des crimes & délits contre l'ordre des familles.

Nous venons d'examiner les délits relatifs au corps social ; jettons maintenant les yeux sur ceux qui sont plus directement relatifs à ses membres. Entre le citoyen & la cité est une société particulière qu'on appelle famille. Le premier des crimes qui troublent ou détruisent l'ordre de cette famille, est le parricide.

Les loix anciennes offrent sur cet objet, ou l'indifférence la plus absolue, ou la sévérité la plus outrée. En Perse, la loi supposoit bâtarde le fils qui avoit tué son père, & elle le punissoit, en cette qualité, comme simplement homicide. A Athènes, Solon ne fit aucune loi contre le parricide ; & plusieurs siècles s'écoulèrent à Rome avant que ce délit y fût soumis à une sanction particulière. La loi de Numa, rapportée par Festus, nous prouve qu'on donnoit ce nom à l'homicide d'un homme libre. Cela confirme l'idée développée plus haut, que dans ce tems-là les seuls hommes libres étoient les patriciens (*pateres*). Celui qui tuoit un homme libre étoit parricide, parce qu'il tuoit un père, un patricien. C'est dans les loix des Décemvres que l'on trouve la première peine contre le vrai parricide ; elle fut ensuite augmentée ; on lui donna plus d'étendue, & personne n'en ignore la nature & l'importance.

Les loix romaines, qui avoient d'abord gardé le silence sur ce délit, passèrent bientôt à une sévérité extrême ; & ces deux excès furent produits par la même cause. Quelque atroce que soit un crime, un sage législateur ne le supposera jamais impossible, & il aura soin d'en déterminer la peine d'après les principes de la justice. Platon, que je cite souvent, parce que son esprit philosophique m'éclaire & me guide ; Platon, malgré l'horreur avec laquelle il parle de ce crime, & malgré sa prévention en faveur des loix d'Egypte, n'a pas voulu adopter la peine que ce peuple avoit établie contre le parricide. Dans la loi qu'il propose, il combine, d'une manière admirable, la modération de la peine, avec l'effroi qu'elle doit produire.

Que l'on fasse mourir, dit-il, le parricide ; que son cadavre nu soit porté hors de la ville, dans le lieu où les trois grandes routes viennent se réunir ; que là, devant le peuple & en son nom, chaque magistrat lui jette une pierre sur la tête ; qu'on le transporte ensuite hors des limites de la république, & qu'il soit privé, suivant les loix, des honneurs de la sépulture.

Telle est la loi que propose Platon. Les législateurs qui ont cherché dans les tourmens une proportion entre le délit & la peine, ont méconnu l'objet de la punition. Ils ont excité la pitié

pour le criminel, au lieu d'inspirer l'horreur pour le crime. La peine la plus utile, comme nous l'avons démontré, est celle qui fait la plus forte impression sur l'esprit du spectateur, & tourmenter moins le coupable. Tel est précisément l'effet de la loi de Platon. Il conviendrait donc de l'adopter pour le crime de parricide. On peut comprendre sous ce nom l'homicide de tous ceux dont on a reçu, ou à qui on a donné immédiatement ou médiatement la vie, tels que le père, la mère, l'aïeul, l'aïeule, le fils, le petit-fils ; &c. On peut y ajouter le meurtre du frère, du mari, de la femme.

Je vais parler maintenant d'un autre délit qui échappe souvent à la punition des loix, & que la corruption des mœurs a rendu très-fréquent. C'est l'avortement forcé.

Une idée des stoïciens, dont la plupart des principes sont entrés dans la Jurisprudence romaine, a fait naître l'opinion, généralement reçue par tous les anciens jurisconsultes, que l'avortement forcé ne doit pas être mis dans la classe des délits ordinaires ; que ce n'est ni un délit civil, ni un homicide, ni un parricide, mais simplement un délit extraordinaire que les juges peuvent punir d'après leur volonté. Les stoïciens croyoient que l'âme étoit dans le corps avec la respiration de l'air extérieur, & par conséquent, que le fœtus étoit numé, tant qu'il ressoit dans le sein de sa mère. Les jurisconsultes stoïciens, appliquant ce principe absurde à la législation criminelle, ne trouvèrent dans l'avortement forcé, ni homicide, ni parricide, parce qu'un être privé de l'existence n'est ni homme, ni fils.

C'est ainsi que les erreurs & les préjugés ont constamment perverti la morale & corrompu les loix. Mais le système de la législation postérieure est devenu bien plus finette encore que ne l'avoit été l'erreur des anciens jurisconsultes. Celle-ci produisoit l'impunité des crimes ; celui-là a fait immoler une multitude d'innocens. La loi qui arrache la vie à la fille dont l'enfant est mort, si elle n'a pas révélé sa grossesse au magistrat ; cette loi qui suppose le parricide, même lorsque la mort de l'enfant est entièrement indépendante de la volonté de la mère ; cette loi qui, dans plusieurs circonstances, fait périr une jeune personne dont tout le crime est d'avoir obéi aux loix de la pudeur, en cachant le fruit d'un amour qu'elle ne peut avouer ; cette loi, si manifestement contraire aux principes les plus sacrés de la raison & de la nature ; cette loi existe encore aujourd'hui, dans toute sa force, chez la plupart des peuples de l'Europe. Je me suis élevé plus d'une fois contre elle ; je vais examiner maintenant de quelle manière on peut la réformer.

L'avortement forcé est un de ces délits dont la peine peut excéder la proportion régulière, comme je l'ai démontré ailleurs, à cause de la

facilité de les cacher. Je n'indique pas ici la peine que l'on pourroit prononcer contre ce délit, parce que j'ai pour objet, non de déterminer les peines, mais de distinguer les délits. Je dis seulement que cette peine devoit être de telle nature, qu'elle pût compenser la facilité qu'on a de s'y soustraire. Il faudroit donc d'abord compléter la preuve du délit.

Que l'on punisse avec sévérité l'avortement forcé, mais qu'on le punisse après avoir bien constaté le délit, & après avoir employé tous les moyens propres à le prévenir; que l'on offre des asyles aux jeunes personnes qui ont eu le malheur de succomber aux séductions de l'amour & du plaisir; que l'on établisse dans toutes les parties de l'état des retraites pour leurs enfans; que la loi protège les unes, & fasse élever les autres; qu'elle cache la foiblesse, au lieu de la rendre infame; qu'au lieu d'étouffer la pudeur, elle en fortifie le ressort, & les avortemens secrets deviendront plus rares, & ils seront punis avec plus de justice.

Les principes de la législation, relatifs à l'inceste, devroient être les mêmes.

L'inceste est un délit dont la peine peut excéder la proportion ordinaire, à cause de la facilité de le cacher. L'ordre des familles exige que les bonnes mœurs soient particulièrement conservées dans les foyers domestiques: il faut que le vice n'y pénétre jamais, & qu'une familiarité nécessaire entre les individus de la même famille ne passe pas les bornes prescrites par la nature, la religion, & les loix. Tous ces motifs, joints à la facilité de cacher le délit, peuvent excuser la sévérité de la peine, pourvu qu'elle n'aie jamais ni jusqu'à la perte de la vie, ni jusqu'à la perte perpétuelle de la liberté. Je ne parle pas ici des mariages incestueux, contractés de mauvaise foi, parce qu'ils entrent dans la classe des délits contre l'ordre public.

Le trafic infame du plaisir entre parens est encore un délit contre l'ordre des familles, que nos loix existent d'un côté, & punissent sévèrement de l'autre. La misère de certaines classes, le célibat forcé de quelques autres; ces maux, que l'imperfection de nos loix & l'indifférence de nos gouvernemens produisent & entretiennent, sont les sources d'un abus que, dans un autre ordre de choses, l'opinion publique suffiroit pour réprimer. Des peines déshonorantes pour certaines classes, & la condamnation aux travaux publics pour celles qui connoissent peu l'honneur ou qui y attachent peu de prix, seroient les seules peines de ce délit, dans un nouveau système de loix.

Le rapt devoit être puni aussi avec la même modération; mais il faudroit en distinguer les différentes espèces. Constantin, qui, au lieu d'avoir aujourd'hui le nom de grand, seroit regardé com-

me un monstre, s'il n'avoit substitué à l'aigle superbe des Césars l'humble bannière de la croix; Constantin, qui seroit placé parmi les tyrans, s'il n'avoit protégé une religion qui, en condamnant ses délus, ne pouvoit montrer de l'ingratitude pour ses bienfaits; Constantin, qui, avec des mains dégouttantes de sang, écrivoit des loix sanglantes; Constantin fut l'auteur de la fameuse loi contre le rapt, qui outrage l'humanité, la raison, la justice. Qu'un homme violent & hardi attrache une jeune enfant de la maison paternelle; que, foulant aux pieds les devoirs de la nature, les loix de la société, il enlève une femme des bras de son mari; qu'il souille les murs domestiques, qu'il y porte la désolation & l'opprobre; sans doute un tel homme doit expier par la mort de tels attentats. La raison ne condamnera pas ce sacrifice fait au respect pour les mœurs, à la sûreté générale, à la tranquillité domestique. Mais si un législateur, imbécille ou féroce, confond avec le rapt de violence une évasion volontaire; s'il punit de la même peine le ravisseur armé, dont l'unique objet est de satisfaire, par la force, sa brutale passion, & deux amans ivres d'amour, qui ne cherchent dans la fuite qu'un moyen de légitimer leurs jouissances par un lien sacré; si une action que la société condamne, mais que la nature permet, est punie comme celle que l'une & l'autre proscrivent; si, en un mot, de tant de délits différens, on en fait un seul que doit punir une seule loi; dans ce cas, toutes les règles qui dirigent le pouvoir législatif & en fixent les bornes, ne seront-elles pas violées par une loi si cruelle & si absurde? Telle est celle de Constantin, renouvelée par Julien, & insérée dans cette monstrueuse collection des monumens de la sagesse, de l'atrocité, de la folie des différens législateurs de Rome. L'homme coupable du rapt, de séduction, est condamné par cette loi aux flammes, ou aux bêtes féroces. Si la fille déclare avoir donné son consentement au rapt, loin de sauver son amant, elle s'expose à partager son sort. Les parens de cette infortunée sont obligés d'accuser en justice le ravisseur; & si, obéissant aux mouvemens de la nature, ils cherchent à venger cet outrage, & à l'effacer par une union légitime, eux-mêmes sont condamnés à l'exil, & leurs biens sont confisqués. Les esclaves de l'un & de l'autre sexe, convaincus d'avoir favorisé le rapt ou la séduction, sont condamnés à être brûlés vifs, ou à expirer dans les tourmens horribles du plomb fondu. La perpétration de ce délit n'est pas fixée à un certain nombre d'années, les effets du jugement s'étendent jusqu'aux fruits innocens de cette union illégitime. Voilà la loi de Constantin.

Nous allons tracer ici la progression des délits relatifs au rapt; nous laisserons au législateur le soin d'en fixer la sanction, suivant les principes généraux que nous ayons établis.

- 1°. Le rapt de violence d'une femme mariée.
- 2°. Le rapt de violence d'une fille ou d'une veuve.
- 3°. Le rapt sans violence ou l'enlèvement volontaire d'une femme mariée.
- 4°. Le rapt de violence d'une femme publique.
- 5°. Le rapt sans violence ou l'enlèvement volontaire d'une fille ou d'une veuve, sans objet de mariage.
- 6°. Le rapt sans violence d'une fille ou d'une veuve, avec objet de mariage.

La généralité de mon plan ne me permet pas d'indiquer ici les peines qui doivent être prononcées contre ces différents délits, parce que ces peines doivent varier avec les rapports physiques, moraux & politiques des peuples. Je ne puis fixer la proportion des peines avec les délits, que lorsque ces délits sont susceptibles d'une sanction universelle.

Engager un jeune homme qui est encore sous la puissance de son père ou de son tuteur, à abandonner la maison paternelle, ou les personnes auxquelles la nature ou les loix l'ont confié, c'est commettre une espèce de rapt de séduction ; & ce délit ne doit pas être oublié dans le code pénal.

La supposition de part est un autre délit contre l'ordre de la famille. On devrait mettre dans la même classe l'action de celui qui enlève par force dans une maison étrangère. Cette sorte d'attentat a été punie, chez quelques peuples, avec la plus grande sévérité. Le respect pour les dieux pénates, qui veilloient sur les murs domestiques, faisoit regarder ce délit comme un sacrilège. Sans lui donner ce nom épouvantable, sans imiter la sévérité de ces anciennes institutions, le législateur pourroit le punir, en proportion de l'influence qu'a sur l'intérêt public & la tranquillité particulière, le respect pour les foyers domestiques, que nos pères appelloient, avec raison, le sanctuaire de la sûreté du citoyen.

L'adultère est un autre délit de la même classe. Dans l'enfance des peuples, lorsque la femme faisoit partie des biens que l'on achetait, & dont on disposait à son gré ; lorsque la puissance paternelle, combinée avec la puissance maritale, donnoit à l'homme sur sa femme des droits de maître, plutôt que de mari ; lorsque la moitié de l'espèce étoit dégradée & opprimée par l'autre ; l'homme, despote dans sa famille, punissoit l'adultère. Les loix lui en avoient laissé le droit & les moyens ; & si quelquefois elles fixèrent la peine, ce fut toujours en passant les bornes d'une juste

proportion. La loi de Romulus abandonnoit entièrement au tribunal domestique le jugement de la femme & le choix de la peine, à laquelle le mari pouvoit donner route l'étendue que sa vengeance lui inspireroit. A Loeres, la peine étoit fixée par les loix ; mais elle étoit atroce. On arrachait les yeux à la femme adultère, & on ne lui laissoit la vie que pour la lui rendre plus affreuse que la mort même. La loi des visigoths livroit au mari la femme coupable & de faire éprouver à l'un & à l'autre tous les effets de son ressentiment. Nous trouvons dans nos constitutions de Sicile une loi de Frédéric, où l'excès du mal est arrêté par le remède même. Afin de modérer l'ancienne cruauté des loix, il ordonne que la femme sera remise au mari, lequel aura le pouvoir non de la faire mourir, mais de lui couper le nez. Je ne finirois pas si je voulois rapporter toutes les étranges dispositions des loix barbares sur cet objet. Détournons nos regards de ces tristes monumens de l'ignorance & de la férocité de nos pères, & voyons ce que la raison & nos mœurs prescrivent aujourd'hui à cet égard.

Chez tous les peuples de l'Europe, l'adultère déshonore également la femme & le mari. L'opinion publique, contre laquelle les loix sont impuissantes, & qu'elles ne doivent jamais choquer, couvrirait de honte le mari dont la femme seroit déclarée coupable d'adultère ; ce jugement imprimerait sur sa famille une tache ineffaçable, qui priveroit d'une foule d'avantages son innocente postérité. Un délit que la corruption des mœurs a rendu si fréquent ; un délit que l'on commet avec tant de facilité, & dont le soupçon fait une impression si légère ; un tel délit a cependant des suites funestes, lorsqu'il est livré à la poursuite de la justice. De toutes les bizarreries de l'opinion, celle-ci est peut-être la plus étrange, & elle a une grande influence sur les mœurs. L'opinion qui déshonore le mari, favorise l'impunité du délit ; elle l'oblige de cacher les désordres de sa femme, & rend inutile par conséquent la rigueur de la loi. Quelque sévère que soit une peine, elle sera toujours impuissante, tant que l'offenseur & l'offensé auront le même intérêt à cacher le crime. Que doivent donc faire les loix pour prévenir cet abus ?

Il suffit, pour résoudre ce problème, de distinguer les pays où la répudiation, pour cause d'adultère, est établie, de ceux où le mariage est indissoluble. Dans les premiers, la honte du mari est effacée à l'instant même qu'il a répudié sa femme. L'opinion ne produit donc point le même effet dans ces pays que dans les autres, où la répudiation est interdite en quelque cas que ce soit. Dans ceux-là, le législateur pourroit adopter tout à la fois, sans aucun inconvénient, la loi d'Au-

guste sur l'accusation d'adultère, la loi d'Athènes qui obligeoit le mari de la femme de la répudier, la peine que les loix de Crète prononçoient contre le corrupteur, & celle que les loix de Solon prononçoient contre la femme adultère.

Mais, dans les pays où la répudiation est absolument interdite, ce n'est point par les peines que les loix doivent prévenir l'adultère. Un moyen inutile nuit à la loi qui l'ordonne, & rend méprisable & ridicule l'objet le plus digne du respect des hommes. C'est en favorisant les mariages; c'est en protégeant l'autorité des pères, l'autorité des maris; c'est en leur rendant des droits presque éteints, dans ce siècle, chez tous les peuples de l'Europe; c'est, en un mot, en réformant les mœurs publiques, qu'un sage législateur saura prévenir l'adultère, sans prononcer contre ce délit des peines inutiles.

Le législateur prévendra par le même moyen le rapt de séduction; il réservera la sévérité des peines pour le rapt fait avec fraude ou violence. Une longue expérience a appris que la loi qui obligeoit un homme d'épouser la femme qu'il avoit séduite, ou de la doter, ne faisoit que multiplier les désordres, favoriser cette espèce de délit, & mettre l'innocence en danger. Une jeune personne qui sentoit l'avantage qu'elle pouvoit tirer de ses faveurs, ne s'occupoit qu'à faire naître l'occasion de les accorder, quelquefois même de les offrir. Les parens concouroient par leur silence à un délit d'où devoit dépendre le sort de leur fille; & leur vigilance s'avoit s'endormir à propos.

Enfin, les femmes mêmes qui avoient le plus abusé de leurs charmes, ne cessent, par tous les artifices & toute la coquetterie d'une innocence étudiée, de troubler le repos d'une foule de citoyens honnêtes, en les accusant, devant les tribunaux, d'une séduction dont ils n'étoient pas coupables: elles s'étoient si bien exercées à cette décection de l'ingénuité, qu'elles auroient trouvé le moyen de faire payer à Socrate lui-même tous les enfans d'Alcibiade.

Ces abus ont déterminé quelques gouvernemens à abolir cette loi, utile peut-être dans d'autres siècles, mais infiniment pernicieuse dans le nôtre. Ma patrie a déjà éprouvé les heureux effets de ce changement; & les clameurs intenses de cette classe de citoyens, qui vit des désordres de la société, en font une preuve évidente.

Que la violence soit punie lorsqu'elle s'exerce, non-seulement sur une jeune fille honnête ou sur une veuve, mais même sur une femme publique. Que la peine de ce dernier délit soit cependant inférieure à celle du premier. En effet, dans l'un & dans l'autre on viole les droits de la propriété personnelle; mais dans le premier on trouble l'ordre de la famille: on enlève à une femme les droits que son honneur lui donne dans la société; on outrage sa pudor; on lui prépare des humiliations & des maux de toute espèce. Il ne faut donc pas adopter l'uniformité de peine prescrite dans le code d'Angleterre pour ces deux délits si différens par leur qualité. Mais que l'on n'inire pas non plus l'indulgence des loix romaines, relativement à la violence commise contre les femmes publiques. Que l'on ne rappelle pas l'observation des anciens loix contre le rapt de séduction ou voluntaire; que l'on s'éloigne également, & de l'indifférence absolue, & de la sévérité outrée; que l'on punisse le rapt fait avec fraude, mais que la peine en soit inférieure au rapt de violence; que l'on punisse comme telle la séduction d'une fille qui n'est pas sortie de l'enfance; que l'on punisse comme un rapt de mauvaise foi la séduction d'une jeune fille qui n'a pas passé sa douzième année; qu'après cet âge, lorsqu'il n'y aura ni violence ni fraude prouvée, la séduction soit toujours supposée volontaire pour l'homme & pour la femme, & que, par conséquent, elle ne soit pas punie par la loi. Telles doivent être les dispositions du code pénal sur cet objet. Les autres parties de la législation prévientront des actions qu'on ne pourroit punir sans multiplier les désordres & porter atteinte à la liberté civile.

Des crimes & délits contre la vie & la personne des individus.

L'existence est le premier bien de l'homme; la protection de ce droit est le premier devoir que la société contracte envers le citoyen. Celui qui tue son semblable se rend coupable du plus grand de tous les crimes. L'homicide est donc le premier compris dans cette classe. Si nous n'adoptons pas la différence établie ci-dessus entre la qualité d'un délit & sa gravité, ainsi que les principes généraux, & les règles d'après lesquelles on doit distinguer dans chaque délit sa gravité particulière, c'est-à-dire, le degré de perversité avec lequel on peut violer un pacte, nous allons, dans ce cas, comme dans tous les autres, nous trouver environnés de cette foule de questions, de divisions, d'hypothèses qui remplissent les livres des interprètes du droit, & qui, égarant les législateurs, ont fait naître le désordre & la confusion que l'on remarque dans les codes de tous les peuples connus.

Le plan que j'ai proposé fait disparaître tous ces obstacles. Un homme qui en tue un autre, commet un crime dont la qualité ou la gravité n'est pas la même dans tous les cas. Le meurtre d'un père par son fils est un crime d'une autre qualité que le meurtre d'un citoyen par un autre citoyen, qui n'a avec lui aucuns rapports de famille. Celui qui tue un particulier pour une somme déterminée, & celui qui le tue dans l'impétuosité de sa colère, & pour une insulte très-offensante, commettent deux crimes d'égale qua-

lité, mais d'une gravité différente. Celui qui assassine le chef de la nation, & celui qui, par imprudence, ou dans le transport de la passion, ôte la vie à un simple citoyen, sont coupables de deux crimes différens tout à la fois en qualité & en gravité.

D'après mon système, la nature que l'on viole détermine la qualité du délit ; & le degré de perversité que l'on montre en le violant, en détermine la gravité. J'ai placés les différentes qualités d'homicide dans les classes précédentes, auxquelles elles se rapportent, selon la nature des pactes que l'on viole. Comme je ne renferme dans celle-ci que les délits contre la vie & la personne des citoyens, je ne parlerai que des meurtres en particulier.

Par les six espèces de peine relatives aux trois degrés de dol & aux trois degrés de faute, le législateur pourroit proportionner le châtiment avec la gravité de cette espèce de délits. Les règles générales que j'ai exposées indiqueroient au juge la gravité, & la sanction de la loi indiqueroit la peine. Les uns annonciroient à quel degré de dol on doit rapporter, par exemple, le meurtre commis par un assassin payé ; l'autre montreroit la peine qui s'y rapporte. Les uns fixeroient la différence qui existe entre le meurtre de sang-froid & le meurtre commis dans l'aveuglement de la passion ; le meurtre sans motif raisonnable & le meurtre légitime ; le meurtre commis par trahison ou avec une cruauté réfléchie, & le meurtre commis par imprudence ; la sanction de la loi, en enchaînant la volonté du juge, fixeroit les peines qui sont relatives à ces différens cas.

La mutilation est le second délit compris dans cette classe. Il faut ici faire une distinction : ou l'on a pour objet de mutiler quelqu'un, ou l'on a dessein de le tuer. Dans le premier cas, on se rendra coupable de mutilation, & dans le second cas, de meurtre. La qualité de ces deux délits est différente, quoique l'effet en soit le même. Le pacte qui nous oblige à ne pas enlever à un homme une partie de son existence, est moins précieux que celui qui nous oblige à ne pas le tuer. D'après les principes développés ci-dessus, la tentative est punissable comme le crime, toutes les fois que la volonté de le commettre se manifeste par l'action que la loi a défendue.

C'est pour avoir méconnu ces principes que la législation anglaise a commis sur ce sujet une absurdité révoltante. Elle prononce la peine de mort contre le crime de mutilation, lorsque l'objet du coupable est de mutiler. Mais, comme elle ne punit le crime que lorsqu'il est consommé, toutes les fois que l'homme assassiné ne meurt pas de ses blessures, la peine de mort est commuée en une autre peine, quelle que soit la mutilation

qu'a produite cet attentat. Ainsi, la volonté de tuer un homme garantit un scélérat de la peine qu'il auroit subie, s'il n'eût eu d'autre dessein que de le priver de quelqu'un de ses membres. La fameuse affaire du Juriste Coke auroit dû faire sentir au corps législatif de la nation la nécessité de réformer cette étrange disposition de ses loix. Elle auroit dû lui rappeler qu'il n'y a pas de proportion entre la mutilation & la peine de mort ; que celui qui a mutilé, avec le dessein de tuer, doit être puni comme homicide ; que celui qui n'a eu d'autre objet que de mutiler, doit subir la peine d'infamie à l'espèce de crime qu'il a commis, parce que la justice & l'intérêt public exigent également que la tentative du crime soit punie comme le crime lui-même, toutes les fois que la volonté se manifeste par une action que la loi a défendue. Ce principe, adopté par les législateurs de Rome, fut celui de Platon, quoique son respect pour la superstition populaire l'ait obligé de le sacrifier en apparence aux opinions reçues sur les démons tutélaires.

La simple mutilation est un délit beaucoup plus grave que la privation de la liberté personnelle.

Attacher un homme à sa patrie & à la protection des loix ; le séduire par des espérances mensongères, & le rendre ensuite comme esclave ; l'empêcher, lorsqu'il est loin de ses concitoyens, de retourner auprès d'eux ; le dévouer, malgré lui, à certaines espèces de travaux ; le tenir en chartre privée ; lui enlever ainsi cette liberté personnelle, dont aucun membre de la société ne peut être privé que par l'ordre des loix & par celui qui en est dépositaire : tels sont les différens délits compris sous cette dénomination.

La loi d'Athènes avoit donné, en certains cas, à l'offensé le droit de tuer l'agresseur. On peut voir dans le corps du droit romain avec quelle sévérité cette espèce de délit étoit punie. Mais, en consultant aux législateurs d'adoucir la rigueur des loix pénales sur cette matière, nous les supplions de ne pas donner eux-mêmes l'exemple de ces attentats contre le droit des hommes. Ces ordres secrets qui, dans certains pays de l'Europe privent un citoyen de sa liberté personnelle, sans le ministère de la loi ; ces corvées qui subsistent encore chez plusieurs peuples, malgré les longues & énergiques réclamations de la justice & de l'humanité ; ce commerce infernal des malheureux habitans de l'Afrique protégé par les loix mêmes qui punissent avec tant de sévérité l'enlèvement des personnes ; ne sont-ils pas là autant de crimes contre la liberté personnelle ? Lorsque le peuple voit de tels attentats soutenus & approuvés par le gouvernement, quel respect peut-il avoir pour les loix de la nature ? Pourquoi tolérer ou prescrire pour certains objets, ce que l'on défend pour d'autres ? Pourquoi offrir au peuple des exemples de violence, tandis qu'on lui ordonne de ne

pas violer les droits sacrés de la liberté ? Telles sont les contradictions qu'on observe chez la plupart des nations de l'Europe.

Il existe encore parmi elles une autre contradiction également absurde ; mais elle ne dépend pas du gouvernement : c'est l'opposition des loix civiles & des loix de l'opinion, relativement au duel, délit qui doit être compris dans cette classe.

Je ne rechercherai pas ici quelle est l'origine de ce point d'honneur, qui oblige un homme de venger, l'épée à la main, l'injure qu'il a reçue. Je ne m'occuperai pas vainement à démontrer l'absurde inconscience de cette loi de l'opinion, que toute la puissance de la religion, des loix & des lumières n'ont pu anéantir. Je ne révélerai pas tout ce qu'ont écrit sur ce sujet les théologiens, les moralistes & les politiques : je me contenterai d'examiner les effets de cette erreur, & j'appliquerai à cette matière des principes, pour en déduire les dispositions pénales qui s'y rapportent.

Recourir à la violence ou à la force individuelle pour venger une injure, c'est sans doute violer le pacte qui nous oblige à chercher dans la force publique la réparation des maux qui sont nés de la violence particulière. Recourir au contraire à cette force publique lorsqu'on a été insulté, c'est violer la loi de l'opinion ; & c'est se dévouer à la peine la plus douloureuse qu'un homme d'honneur puisse subir ; c'est être infame. L'opinion, dans ce cas, ordonne à l'offensé de se battre avec l'agresseur : le duel est l'unique moyen par lequel il puisse repousser l'injure qu'il a reçue. Ces faits établis, je demande s'il peut être puni pour avoir employé ce moyen. L'offensé, obligé de choisir entre ces deux maux, est-il punissable, parce qu'il a préféré le duel ? En renonçant à cette réparation illégale, ne se couvrira-t-il pas d'une ignominie éternelle ; & l'ignominie n'est-elle pas le plus grand de tous les maux pour un homme d'honneur. La religion & la Morale ont sans doute assez de puissance pour le mettre au-dessus des atteintes de l'opinion ; mais je prie le lecteur de se rappeler ce que j'ai dit plus haut, que, si les loix doivent inspirer la force d'une, elles ne peuvent l'exiger.

D'après ces réflexions, il est aisé de sentir quelles seroient sur cet objet les dispositions d'un système de loix raisonnable. On puniroit le duel dans la personne de l'agresseur ; on le laisseroit impuni dans celle de l'offensé. Mais si le duel est suivi de la mort ou de la mutilation de l'un des combattans, qu'ordonnera la loi ? Elle établira une différence dans la peine ; elle placera l'homicide ou la mutilation dans l'un des trois degrés de faute, lorsque le mutilateur ou l'homicide est l'offensé ; & dans l'un des trois degrés de dol, lorsqu'il est l'agresseur. Comme il peut y avoir un

duel sans mutilation & sans mort, toutes les fois qu'il arrive un de ces maux, on doit supposer qu'il y a eu dol ou faute ; & de la part de l'agresseur, parce que c'est lui qui a occasionné le duel ; & de la part de l'offensé, parce qu'il pouvoit peut-être ne pas mutiler ou tuer son ennemi. On ne doit supposer ici que la faute, parce que l'action qui a produit l'un de ces deux maux n'a pas été entièrement libre ; parce que l'offensé a été, pour ainsi dire, forcé de recourir au duel. Par les circonstances qui l'ont accompagné, les juges du fait pourront prononcer sur le degré de faute où l'on doit placer l'un & l'autre délit de l'offensé, & sur le degré de dol où doit être placée l'action semblable de l'agresseur. Enfin celui des deux qui aura violé les loix de l'honneur relatives au duel, sera puni comme assassin. L'offensé n'aura dans ce cas aucun avantage sur l'agresseur, parce que son peu de respect pour l'opinion prouve qu'il ne peut plus offrir à la loi le motif qui en réclamoit l'indulgence.

Telles devroient être les dispositions de la Jurisprudence criminelle relativement au duel, jusqu'à ce que l'on eût corrigé l'opinion qui l'ordonne. Les moyens dont on pourroit se servir pour produire ce changement de l'opinion, n'entrant pas dans le plan de cette théorie des loix criminelles, je n'en parle pas ici.

Des crimes & délits contre la dignité du citoyen, ou des insultes & des outrages.

Aux règles générales par lesquelles nous avons déterminé les circonstances qui doivent induire aux juges la gravité du délit, nous devons en ajouter une autre, concernant les délits auxquels l'opinion attache une valeur accidentelle. Tels sont ceux que je vais comprendre dans cette classe.

Toute violence exercée sur un homme par un semblable, tout outrage, toute injure est un délit. Battre un homme, l'offenser par des paroles ou par des actions, c'est commettre des attentats qu'on a punis chez tous les peuples & dans tous les tems ; mais cette espèce de délits n'existoit pas, chez les anciens, la même sensation qu'il excite chez les modernes ; elle ne produit pas aujourd'hui les mêmes effets chez toutes les nations, & dans la même nation, sur toutes les classes de la société. L'illustre athénien qui répondit froidement à celui qui le menaçoit : « frappe, mais écoute », seroit un homme infame chez la plupart des peuples modernes de l'Europe ; & toutes les victoires d'Agrippa ne suffiroient pas pour le laver de la honte de sa modération.

L'opinion que les loix peuvent diriger, mais qu'elles ne peuvent contraindre, couvre aujourd'hui d'une ignominie ineffaçable l'offensé qui n'a pas vengé son injure ; elle lui enlève tout d'un coup cette considération dont il avoit joui jus-

qu'alors. Au mal physique que reçoit l'offensé, se joint encore le mal bien plus terrible de l'opinion. Mais ce mal, comme je l'ai dit, n'a pas la même intensité pour toutes les classes de la société. Il s'accroît à mesure que la condition de l'offensé est plus relevée; il diminue à mesure que son état est moins distingué; c'est ainsi que, s'affaiblissant peu à peu, il arrive vers le peuple avec le moindre degré possible de force. La valeur du bien détermine toujours la valeur de la perte. La perte de la considération est un mal plus ou moins sensible pour l'homme offensé, suivant que cette considération est plus ou moins grande. Le pacte que l'on viole par une insulte n'étant pas également précieux pour toutes les classes de la société, la punition n'en doit donc pas être également sévère.

Cette conséquence est naturelle, elle est conforme aux principes qui doivent diriger la sanction pénale. Mais on pourroit faire ici une objection; on pourroit dire: Tous les membres de la société ont un droit égal à la protection de la loi. Si un certain nombre d'entre eux peut nuire à tous les autres avec beaucoup moins de danger que ceux-ci ne pourroient le faire, dans ce cas, l'avantage résultant de la société ne fera pas le même pour tous: une partie de ses membres opprimerait l'autre; l'égalité de protection sera détruite. Quelle que soit la constitution du gouvernement, la société se divisera alors en deux classes, en oppresseurs & en opprimés. Au sein même de la liberté on éprouvera tous les maux du despotisme; on le verra, pour ainsi dire, sortir de dessous terre, & renverser dans la marche impétueuse tous les appuis de la sûreté publique.

Tels sont les maux qu'on attribue à l'inégalité des peines. On cessera d'en être effrayé, dès que l'on aura senti que le principe lumineux & incontestable dont on a tiré toutes ces conséquences, n'est pas applicable à la question dont il s'agit ici.

Sans doute l'égalité de protection est l'objet le plus important de l'ordre social: je ne pourrais le nier sans renoncer à tous les principes que j'ai établis dans ces articles. Ce seroit raisonner contre l'expérience de tous les siècles, que de contester les funestes effets de la partialité des loix. Mais qu'il me soit permis d'observer que ces inconvénients ne peuvent exister, lorsque l'outrage fait à un noble fera puni plus sévèrement que l'outrage fait à un homme du peuple. Si ces deux maux étoient sensibles, la loi, qui considère du même oeil tous ceux qui osent violer ses décrets, devroit punir de la même manière celui qui offense un noble, & celui qui offense un homme du peuple. Mais si la loi de l'opinion, qui rend ces deux maux inégaux, donne à ces deux délits une valeur différente; si le noble qui n'a pas été vengé de l'outrage qu'il a reçu, doit s'éloigner de la société de ses concitoyens, & s'exiler

lui-même, afin de se soustraire au mépris général qui l'environne; & que l'homme du peuple outragé ne perde rien de l'espèce de considération dont il jouissoit auparavant; il est évident que, dans ce cas, l'inégalité de peine ne détruit pas l'égalité de protection. C'est l'inégalité de délit, non l'inégalité de condition, qui produit cette différence de peine; parce que, s'il existoit une seule peine, l'homme du peuple courroit le même danger en faisant au noble le plus grand mal, que celui-ci en faisant à l'homme du peuple le moindre mal possible.

Après avoir répondu à l'objection que l'on pourroit faire, établissons la règle qui a été le motif de cet examen. Le législateur devroit l'énoncer en ces termes: " Toutes les fois qu'il s'agira d'outrages infamans, la condition de l'offensé concourra avec les autres circonstances comprises dans les règles générales, pour déterminer la gravité du délit & le degré de peine qui lui est relatif. En adoptant ces idées, & les appliquant à l'objet dont il est question, on fixera trois sortes d'états; celui des nobles, celui de simples citoyens, celui du peuple. On établira pour ces délits huit degrés de peine. Toutes les autres circonstances égales, l'outrage fait à un homme du peuple sera puni par la peine établie contre le moindre degré de faute. Si cet outrage est fait à un citoyen d'une condition moyenne, il sera puni par la peine établie contre le degré moyen de faute. S'il est fait à un noble, par la peine établie contre le plus grand degré de faute. Les deux degrés de peine, joints aux six degrés qui ont lieu dans tous les délits, serviront à déterminer la différence de la peine, produite par la condition de l'offensé, dans tous les outrages relatifs aux deux derniers degrés de dol."

Il faudroit parler maintenant de la différence de ces délits. Mais comment déterminer ici, d'une manière générale & absolue, quels sont les délits les plus graves, & quels sont les délits les plus légers. Il n'y a peut-être pas deux peuples qui aient les mêmes idées sur la nature, comme sur la valeur relative de différentes sortes d'insultes. Un homme injurié dans un pays ne le sera pas dans un autre; ce qui sera chez un peuple le plus grand des outrages, sera chez un autre peuple la moindre des insultes; un propos insolent à Paris, ne sera qu'un mot indifférent à Londres, & réciproquement. Comme il n'est pas possible de classer ces délits selon leur valeur relative, qui dépend de leur qualité, il faut laisser à chaque législateur le soin de déterminer cette opération, en se conformant à l'opinion particulière de chaque peuple. C'est ainsi qu'il prononcera sur les actions que l'on doit regarder comme outrageantes, & qu'il en fixera la valeur relative. Quant aux peines propres aux différens degrés de chacune de ces actions, il adoptera la règle proposée

proposée ci-dessus, si le motif qui l'a fait établir existe parmi son peuple; & si ce motif n'existe pas, il fixera ses peines d'après les principes généraux que j'ai établis.

Voilà tout ce que la généralité de mon plan me permet de dire sur cette classe de délits. Je passe aux délits contre l'honneur des citoyens, que j'ai séparés de ceux-ci, parce qu'ils ne doivent pas être soumis à la même exception.

Des délits contre l'honneur du citoyen.

On doit sentir, après la lecture des chapitres précédents, qu'il ne peut y avoir dans cette classe que les délits qui blessent la réputation du citoyen. Examinons d'abord l'importance & la qualité de cette espèce d'attentats.

Dans le nombre des besoins que la société a ajoutés à ceux de la nature, le plus grand, le plus impérieux peut-être, est l'estime de ceux qui nous environnent. L'homme s'élève à dans son cœur le germe de cette passion; mais elle ne peut se développer que dans le commerce de ses semblables. Dès l'instant qu'il devient époux, père, & maître; il commence à sentir les premières impressions d'une estime qui rend plus doux à son cœur les plaisirs de l'amour, de l'obéissance, & du respect. Lorsque la société est établie, lorsqu'il est devenu citoyen, ce besoin se développe & se renforce avec les causes qui en rendent l'objet plus précieux. Le sentiment de son mérite personnel ne suffit plus pour exciter en lui les plaisirs qui doivent constituer son honneur. Agité par toutes les affections sociales, il ne peut plus goûter les charmes d'un sentiment tranquille & qui ne s'élève pas au dehors. Sa propre estime ne peut le dédommager des facilités de la vertu. Tous ses efforts auront alors pour but de déterminer en sa faveur l'opinion des autres hommes; & il sera bien moins sensible au plaisir de la mériter, qu'à l'avantage de l'obtenir. L'apparence de la vertu sera donc présentée à la vertu même & l'existence morale de l'homme dépendra entièrement de l'opinion de ses semblables.

Tel est le prix que les hommes attachent à ce qu'ils appellent *estime & réputation*; & telle est la mesure du mal qu'on leur fait en leur enlevant cette propriété sociale. Les moyens par les lesquels un homme peut nuire ainsi à son semblable sont en très-grand nombre; mais il n'y en a que deux qui puissent être soumis à la sanction des lois: ce sont les libelles & les calomnies publiques. Le gouvernement ne doit pas sans doute établir une inquisition secrète pour défendre l'honneur des citoyens. Le remède seroit, dans ce cas, bien plus finelle que le mal. La loi doit se contenter de punir les attentats manifestes contre l'honneur des citoyens & abandonner à la morale & à la religion les injures particulières qu'elle

ne pourroit s'occuper à poursuivre, sans détruire ou affaiblir la liberté civile.

Les libelles & les calomnies publiques ont été punis par les lois de tous les peuples où la licence n'a pas été confondue avec la liberté. Les lois des douze tables prononcèrent contre ce délit une peine afflictive & infamante. Les édits des préteurs, la loi Cornelia, & les Sénatus consultes qui lui donnèrent plus d'étendue; les réponses des juriconsultes & les constitutions des empereurs prouvent que la législation romaine regardoit ce délit comme digne d'exercer toute la vigilance.

Il y avoit à Athènes une accusation propre à cette espèce de délit. Le détracteur étoit appelé en jugement; & s'il ne pouvoit prouver la vérité de ce qu'il avoit dit ou écrit contre l'honneur de quelqu'un, il étoit condamné à la peine établie par la loi. Afin de prévenir l'abus que les poètes avoient introduit au théâtre, de déshonorer les personnes qu'ils n'aimoient pas, en les désignant, sans les nommer, sous le caractère de l'un des interlocuteurs, on proscrivit, avec l'ancienne comédie, tous ces exemples de licence; & Ménandre excita autant d'admiration dans la nouvelle, qu'Aristophane avoit inspiré d'épouvante dans l'autre.

Enfin, si nous tournons nos regards vers cette nation où la liberté d'écrire a été plus respectée que chez aucun peuple ancien & moderne, nous y verrons les libelles proscriés par les lois, & punis à proportion de la perversité qui les a dictés. En Angleterre, l'auteur d'un libelle infamant est puni, quoiqu'il ne soit pas calomnieux. La vérité de ses assertions ne le dérobe pas à la rigueur du châtiment, comme cela se pratiquoit à Athènes. Son écrit est, aux yeux de la loi, une accusation illégale, destinée à troubler la tranquillité du citoyen, puisque ce n'est pas une accusation judiciaire qui ait pour objet de priver la société du méchant qui s'occupe à lui nuire. Voilà pourquoi le libelliste est puni, lors même qu'il n'est pas calomniateur. Je préférerois cependant à cette disposition des lois anglaises, celle de la législation d'Athènes. J'aimerois mieux qu'on établit, pour peine du libelle & de la destruction calomnieuse, l'infamie & la perte perpétuelle de la liberté; que chaque citoyen pût avoir le droit d'en appeler l'auteur en jugement, pour l'obliger à démontrer la vérité de ses assertions, & qu'au défaut de preuves, il fût condamné à la peine proposée. Mais je ne crois pas qu'il fût juste & utile de punir la simple médisance. Le législateur ne doit pas s'effrayer de cette censure privée: loin d'être funeste, elle fera très-utile aux mœurs publiques; elle enchaînera le vice, en épouvantant l'homme vicieux. La loi, ne pouvant établir des peines que contre les délits, ne doit pas renoncer aux moyens qu'une force étan-

gère peut lui fournir contre le vice qui n'est pas soumis à sa sanction ; elle doit uniquement prévenir l'abus de ces moyens , comme je l'ai dit , & punir le calomniateur. La peine que j'ai proposée devoit être établie contre ce délit au plus haut degré de dol. On l'adouciroit pour les autres degrés ; & le législateur verroit ainsi la sanction pénale se proportionner d'elle-même aux différens degrés de dol ou de faute dont le délit est susceptible.

Des délits contre la propriété du citoyen.

Il n'y a point d'espèces de délits sur lesquels les loix des peuples anciens & modernes aient plus varié que sur ceux qui ont pour objet les attentats à la propriété. Nous voyons les loix d'Égypte tolérer les vols faits avec adresse ; nous les voyons applaudir à Sparte. Athènes punit d'abord par la perte de la vie toute espèce de larcin ; elle adoucit ensuite cette sévérité de ses loix , & conserva la peine de mort pour les cas qui sembloient le moins l'exiger. La loi de Solon condamnoit le voleur à la restitution du double , quand le propriétaire avoit recouvré la chose perdue ; & au paiement du décuple , lorsque l'objet n'avoit pas été restitué. On joignoit à cette peine pécuniaire une peine afflictive de peu de durée , lorsque les hélicastes l'ordonnoient.

Si la valeur de la chose dérobée excédoit une certaine somme , la peine étoit beaucoup plus rigoureuse ; le voleur étoit , dans certains cas , puni de mort. Le moindre vol commis dans le lycée , dans l'académie , dans les gymnases , dans les bains , sur les ports , dans le cynosarge , étoit puni par la mort ; le vol fait avec violence n'étoit puni au contraire que par le simple paiement du double au propriétaire , & le paiement du double au trésor public.

La législation romaine , quoique plus modérée , n'offre pas des dispositions moins absurdes. Nous avons encore les loix des douze tables relatives à cet objet. Le voleur nocturne pouvoit être tué impunément. Le voleur de jour pouvoit l'être aussi , lorsqu'il attaquoit le propriétaire avec des armes , & que celui-ci demandoit du secours avant de lui ôter la vie. Le vol simple & non manifeste étoit puni par le paiement du double ; le vol simple , mais manifeste , étoit puni dans un citoyen , par la fustigation & l'esclavage ; dans un esclave , par la fustigation & la mort. On regardoit le vol comme manifeste , non-seulement lorsque le voleur étoit pris sur le fait , mais lorsqu'on le trouvoit chez lui , avec les formalités prescrites , la chose dérobée.

Cette distance énorme entre la peine du vol manifeste & celle du vol non manifeste ; cette différence entre deux délits accompagnés des mêmes circonstances , produits par la même cause , & suivis des mêmes effets , montre assez l'absur-

dité de cette loi ; elle étoit cependant moins déraisonnable & moins cruelle que ne l'est notre législation moderne sur le vol.

Les loix postérieures de Rome offrent , avec quelques modifications imparfaites , un nombre considérable de distinctions plus dignes d'un casuiste que d'un législateur. On conserva la distinction entre le vol manifeste & le vol non manifeste ; mais la différence de la peine fut réduite au paiement du quadruple dans le premier cas , & du double dans le second.

Le tems , le lieu , la manière de commettre le vol , les circonstances , la qualité du coupable , la réitération des actes , la quantité , la valeur , & la nature des choses dérobées , firent naître une foule de dispositions & de loix , dont un grand nombre étoient privées de toute sanction ; car la plupart des cas de cette espèce étoient abandonnés à la volonté du juge. La loi de Justinien , qui défendoit de punir par la mutilation ou la mort le vol commis sans armes & sans violence , semble indiquer que le juge pouvoit , à son gré , avant ce tems , soumettre ce délit à l'une & l'autre de ces peines.

Quels que soient , au reste , les vices de la législation ancienne sur cet objet , nous serons obligés de rougir , en les comparant à ceux de la législation moderne. Tous les reproches qu'on pourroit faire à cette partie de codes criminels de l'Europe , ne suffiroient pas pour en exprimer l'injustice. Il semble que presque tous nos législateurs aient voulu balancer le peu de sûreté que les loix civiles offrent à la propriété , par la rigueur excessive des loix criminelles ; il semble qu'à l'exemple du féroce Dracon , ils aient quelquefois déployé tous les efforts de leur imagination pour s'écarter de la justice & de l'humanité.

Les loix romaines vouloient que le vol domestique fût puni moins légèrement que toute autre espèce de vol. Les codes de la plus grande partie des peuples modernes prononcent contre ce délit la peine de mort. La peine du vol avec effraction est la mort ; la peine du vol fait avec des armes sur un grand chemin , est la mort ; la peine du vol sacrilège est la mort ; la peine du vol commis dans un incendie ou dans un naufrage , est la mort ; la peine du vol simple pour la troisième fois , est la mort ; la peine de l'abigeat ou du vol de bestiaux est la mort. Dans quelques pays où les loix de la chasse existent encore , celui qui tue ou enlève une bête sauvage dans la forêt d'autrui , est condamné à mort.

François , espagnols , allemands , italiens , voilà donc les loix qui garantissent vos propriétés ! La douce , mais puissante influence des lumières & des mœurs n'a pu donc encore anéantir ces restes honteux de votre antique férocité ! Ces mœurs , ces lumières font taire vos loix ; mais elles les laissent subsister. Le magistrat est sans cesse forcé d'opposer par pitié à l'oracle tyrannique qui veut

le diriger. La vérité doit être cachée, doit être trahie dans les jugemens, parce que les loix ont violé la justice. L'impunité du coupable est souvent l'unique vœu du juge, parce que la peine est atroce : les loix s'énervent, parce qu'on veut les soutenir par la barbarie. Et vous, libres citoyens de la fière Angleterre, vous quittez de fois avez fait couler le sang sur les marches du trône, pour recouvrer votre liberté, vous respectez encore les loix de vos tyrans ; vous rendez encore un vil hommage aux restes de votre servitude ! Vous qui avez élevé le citoyen jusqu'à la souveraineté, vous conservez encore la loi qui condamne à la mort ce membre de l'autorité souveraine, qui a tué ou dérobé un lièvre destiné aux plaisirs d'un propriétaire oisif & ennuyé ! Vous qui avez appelé dans votre patrie les richesses de deux hémisphères, vous n'avez pas encore fait disparaître de votre code l'ancienne loi qui prononce la peine de mort contre le vol d'une valeur de douze sous ! Vous qui, en prosécrivant l'ancien culte, n'avez pas réformé l'abus des immunités, vous avez exclu du bénéfice de clergé (*benefit of clergy*), toutes les espèces de vols, pour vous priver encore de ce remède, abusif sans doute, mais nécessaire ici contre l'atrocité de pareilles loix ! Vous qui, dans les jugemens criminels, avez protégé par tant de loix la fureté de l'homme, vous méprisez la vie au point de lui sacrifier, dans certains cas, pour un vol de cinq sous ! Quel motif pourroit donc justifier tant d'horreurs ? quel prétexte pourroit vous garantir des reproches de tous ces peuples que vous méprisez ? Vous êtes vos propres souverains, vos législateurs ; vous jouissez du droit précieux de former & d'abolir vos loix ; vous ne pouvez pas, comme d'autres peuples, attribuer vos maux à l'indifférence, à l'oubli de ceux qui gouvernent. C'est donc avec raison que la philosophie attend de vous l'exemple d'une réforme si nécessaire & si désirée.

Il ne faut pas, à l'exemple des législateurs & des interprètes du droit, confondre ici des actions différentes & distinguer des actions semblables. Je ne parlerai donc pas de ces délits, qui, quoiqu'ils aient pour objet l'usurpation du bien d'autrui, ont néanmoins un rapport plus direct avec les autres classes de délits où je les ai renfermés ; & en traitant ici du vol en lui-même je ne me livrerai pas à cette foule de distinctions absurdes & puériles qui n'ont fait qu'énervant toute proportion entre les délits & les peines, & ont rendu les loix méprisables aux yeux de tous les hommes qui font usage de leur raison.

D'abord je n'adopterai pas la ridicule distinction établie par la législation d'Athènes & la législation de Rome, entre le vol manifeste & le vol non manifeste ; je ne distinguerai pas le stellionat du vol, ni les abigés (*abigai*) des simples voleurs,

ni le voleur domestique du voleur ordinaire ; je ne dirai pas que la nuit & le jour peuvent changer la qualité du vol ; qu'il faut distinguer le vol léger du vol considérable. Je préfère sur cet objet les principes de Platon aux idées inexactes des législateurs anciens & modernes. Je crois, comme lui, qu'il y a une grande différence entre le vol fait avec violence & le vol sans violence ; & qu'il n'y en a aucune entre le vol léger & le vol considérable. Je vois dans les deux premiers deux délits de qualité différente, & dans les autres deux délits de même qualité, mais qui peuvent être différens par la gravité ; & cette gravité doit être, à mon avis, tellement indépendante de la valeur numéraire du vol, qu'un vol léger pourra devenir un délit d'une gravité plus grande qu'un vol considérable. Je vais développer ces idées, après avoir rappelé au lecteur les principes généraux que j'ai établis.

La qualité du délit, ai je dit, dépend du pacte que l'on viole ; la gravité du degré de perversité que l'on montre en le violant. La différence de la qualité de deux ou de plusieurs délits ne peut donc naître que de la différence des pactes que l'on viole ; & la différence de la gravité de deux délits de même qualité, ne peut naître que de la différence de perversité avec laquelle on les commet.

Appliquons ces principes à l'objet qui nous occupe, & examinons-en les conséquences.

1°. Le voleur pris en flagrant délit & le voleur convaincu suivant les formes ordinaires ont pu violer le même pacte, ont pu montrer une égale perversité en le violant. La différence entre le vol manifeste & le vol non manifeste est donc absurde.

2°. Par le vol sans violence on enfreint le pacte qui nous oblige de ne pas usurper la propriété d'autrui. Celui qui a vendu ou engagé un objet appartenant à une autre personne, ou déjà vendu ou engagé, & qui usurpe ainsi la propriété de l'un ou l'argent de l'autre, viole le même pacte que celui qui enlève une jument, un bœuf, ou une chèvre, ou qui vole adroitement dans la poche d'autrui. Si tous les trois, en violant ce pacte, ont montré la même perversité, comme cela peut aisément arriver ; dans ce cas, tous les trois seront coupables d'un délit, non-seulement de même qualité, mais de même gravité. La distinction entre le stellionat & le vol, entre l'abigat & le simple larcin, est donc absurde.

3°. Le voleur domestique viole le même pacte que le voleur étranger. Il est vrai que l'abus de confiance dont il peut se rendre coupable rend son délit plus criminel. Mais cela ne doit produire qu'une différence dans la gravité, non dans la

qualité du délit ; & cette différence même de gravité n'est qu'accidentelle, puisque l'abus de confiance n'est pas nécessairement lié au vol domestique ; puisque ce vol peut être commis par un domestique qui n'a pas plus de rapports intimes avec son maître qu'avec toute autre personne. La domesticité, loin d'être un titre de confiance & d'amitié d'ordinaire un motif de défiance & de haine. L'état misérable auquel la dureté des maîtres réduit presque toujours cette classe d'individus doit encore diminuer la gravité du délit, d'après le principe établi ci-dessus. Comme le vol domestique ne suppose pas, de sa nature, l'excès de la perversité, c'est aux juges à en déterminer la gravité. La distinction entre vol simple & le vol domestique est donc absurde.

4°. Celui qui a volé pendant le jour & celui qui a volé pendant la nuit, lorsqu'il n'y a point eu de violence, ont enfreint le même pacte & ont pu montrer la même perversité. La distinction entre le vol de jour & le vol de nuit est donc absurde.

5°. Si par le vol on enfreint le pacte qui nous oblige à ne pas usurper la propriété d'autrui, il est clair que ce pacte est également violé par un vol léger & par un vol considérable. La quantité du vol ne peut donc changer la qualité du délit ; & si celui qui prive un malheureux cultivateur du bœuf qui forme toute la subsistance de sa famille peut montrer plus de perversité que celui qui enlève dix à un riche & oisif propriétaire, il est clair que la quantité du vol ne peut pas déterminer constamment la gravité du délit. La distinction entre le vol léger & le vol considérable est donc absurde.

6°. Si celui qui joint la violence au vol enfreint plusieurs pactes, & que celui qui détrobe sans violence n'en enfreigne qu'un ; si le premier viole tout à la fois & le pacte qui oblige à respecter la personne du citoyen, à ne pas troubler son repos par des menaces, à ne tourner les armes contre lui que dans le seul cas d'une défense nécessaire, & le pacte qui oblige de respecter la propriété d'autrui ; & que le second ne viole que ce dernier pacte, il est clair que la qualité du premier délit sera différente de la qualité du second. La distinction entre le vol fait avec violence & le vol sans violence est donc la seule que la justice & la raison nous permettent d'adopter dans ce plan.

Le législateur ne doit donc admettre dans son code que ces deux espèces de vol. Il établira trois degrés de peines proportionnés à trois degrés de dol ; car les trois degrés de fautes ne peuvent exister dans cette espèce de délits. Ces trois degrés de dol, d'après les

principes établis ci-dessus, comprendroient, relativement à l'un & à l'autre délit, toutes les circonstances qui peuvent indiquer la perversité du coupable ; & le législateur s'épargneroit ainsi cette foule de distinctions frivoles, d'autant plus inexactes qu'elles sont plus nombreuses. Il devroit y avoir autant de différence entre les peines de ces deux délits qu'il y en a entre les délits eux-mêmes. Pour les vols faits avec violence on joindroit à des peines pécuniaires, des peines qui privent de la liberté personnelle ou qui en suspendent l'exercice. Quant aux vols commis sans violence cette dernière espèce de peine ne devroit être établie que dans les cas où l'on ne pourroit employer les peines pécuniaires. Comme l'un & l'autre délit naissent de l'amour de l'argent, ils doivent être soumis, selon nos principes, à la sanction pécuniaire. Mais, d'après ces principes mêmes elle ne suffiroit pas pour punir le vol fait avec violence, parce que celui qui viole plusieurs pactes, doit perdre plusieurs droits. Elle ne pourroit avoir lieu dans la plupart des cas, puisque ceux qui se livrent à ce crime sont d'ordinaire extrêmement misérables. Le législateur devroit donc établir les trois degrés de peine pécuniaire & de peine privative ou suspensive de la liberté personnelle, pour les trois degrés de vol fait avec violence, & fixer une compensation proportionnelle dans le cas où la peine pécuniaire ne pourroit avoir lieu. Quant au vol commis sans violence, il ne faudroit établir que la peine pécuniaire pour les degrés respectifs, & une compensation proportionnelle dans le cas où cette peine ne pourroit avoir lieu sans combiner les deux peines, comme dans le premier délit. La facilité de proportionner la peine à la qualité & à la gravité du délit, dans les peines pécuniaires comme dans les peines qui privent de la liberté personnelle ou qui en suspendent l'exercice, multiplieroit les avantages de cette espèce de sanction. Il me suffit d'en avoir déterminé la nature ; je laisse à chaque législateur le soin d'en déterminer l'espèce, suivant les cas particuliers, relatifs aux lieux & au caractère des peuples. Je ne pourrais l'indiquer ici sans sortir de mon sujet, & sans porter atteinte aux principes que j'ai établis sur le rapport du système pénal, avec les différents objets qui constituent l'état des nations.

Nuire à la propriété de quelqu'un, sans l'intention de le voler, c'est commettre un délit de la même espèce ; & ce délit, moins commun que le vol, suppose quelquefois une perversité plus grande. L'un peut être occasionné par la misère ; mais l'autre, lorsqu'il est joint à la mauvaise foi, n'est inspiré que par la haine & la vengeance. Les peines pécuniaires peuvent être établies contre l'un, parce qu'il naît de l'amour de l'argent, non contre l'autre, parce qu'il n'est pas produit par la même passion. D'ailleurs,

l'un ne peut jamais être séparé de la mauvaise foi ; & il n'y a ordinairement dans l'autre qu'une simple faute. Le législateur doit donc , dans ce délit comme dans tous ceux qui sont susceptibles de faute , fixer six degrés de peine pour trois degrés de faute & trois degrés de dol : il obtiendra par ce moyen la plus exacte proportion entre la peine & le délit , selon les circonstances qui indiquent le degré de perversité qu'a montré le coupable. Il est inutile d'avertir que le coupable, indépendamment de la peine, devroit être soumis à la réparation du dommage, puisque cette réparation est commune à tous les délits qui en sont susceptibles , & pour tous les coupables qui sont en état de l'offrir.

Dans cette analyse des délits contre la propriété , je ne parlerai point du reculement de bornes. En effet, si les circonstances du fait attestent que le but du coupable étoit d'usurper une partie du fonds d'autrui, dans ce cas , le délit sera considéré & puni comme un vol ordinaire, d'après le principe que la tentative du crime est punissable comme le crime consommé , toutes les fois que la volonté du coupable se manifeste par une action que la loi a défendue. Si , au contraire, les circonstances n'annoncent pas l'usurpation , le délit sera considéré comme un simple tort fait à autrui , & puni comme tel.

On doit dire à peu près la même chose de l'insolvabilité. Si le créancier peut prouver la mauvaise foi de son débiteur , celui-ci sera puni comme coupable de vol ; mais si c'est le malheur qui a causé son insolvabilité , le créancier n'exercera contre lui qu'une action purement civile. Comme il n'existe point de délit , il n'y aura point de peine. Pour combattre l'insolvabilité par la prison ; confondre la misère avec le crime ; couvrir l'innocent de toute l'injanie de la perversité ; en lui attachant l'honneur , le forcer de renoncer à la vertu ; enlever à un homme de bien malheureux jusqu'à la propriété de son corps , que le destin inexorable lui a laissé ; lui faire acheter , par un supplice quelconque éternel , le léger soulagement qu'il avoit obtenu dans son infortune ; condamner à l'insolence , aux tourmens , & aux vices qui la suivent , celui qui n'a que ses bras ou les ressources de son esprit pour faire subsister sa famille & payer son créancier ; priver la société d'un homme qui ne l'a pas offensée & qui pourroit lui être utile ; donner à un créancier impitoyable le pouvoir de retenir son débiteur dans cet état d'opprobre & de désolation aussi long-temps qu'il le voudra , & de satisfaire sa vengeance par les atmes mêmes de la loi ; en un mot , offenser la justice , outrager les droits les plus précieux de l'homme & du citoyen , & multiplier les malheurs de l'indigence , sans favoriser la propriété : tels sont les abus de l'emprisonnement pour dettes , établis chez toutes les nations de l'Europe , même parmi celles qui vantent le plus

leur humanité & leur liberté. En Angleterre , on conduit un homme en prison pour deux guinées & , ce qui est encore plus étrange , dans ce pays où la liberté personnelle est protégée par les lois qui défendent avec tant de force tout emprisonnement arbitraire ; dans ce pays , le créancier , sur son serment vrai ou faux , & sans être obligé de produire l'obligation de son débiteur , obtient un ordre légal pour attacher un citoyen du sein de sa famille & le traîner dans les prisons. Ainsi , la loi accorde au plus exécutable imposteur une confiance qu'elle refuse au chef de la nation.

Le silence des mœurs sur cette violence légale paroît bien extraordinaire , si l'on se rappelle que toutes les nations , après avoir souffert , dans leur état de barbare , une telle injustice , se sont empressées de l'effacer de leurs codes dans leur état de civilisation. Lorsque l'autorité publique commença à peine à se former ; lorsque la protection des droits particuliers appartenoit aux forces individuelles , la loi , qui ne pouvoit enchaîner la vengeance du créancier , devoit se contenter d'en prévenir les excès. Tel est l'effet que , dans cet état imparfait de société , elle obtint de l'emprisonnement du débiteur insolvable. Mais lorsque l'état civil eut fait des progrès , lorsque la force publique eut rendu inutile , pour la protection des droits particuliers , la force individuelle , on n'eut plus besoin de ce moyen que les circonstances passées avoient rendu nécessaire , & que des circonstances nouvelles rendoient injustes & dangereuses. Cette vérité , ignorée des modernes , n'échappa point aux législateurs anciens. Une loi de Bocchoris , roi d'Egypte , permettoit au créancier d'entrer en possession des biens du débiteur , pour recouvrer sa créance ; mais elle prohiboit l'exécution personnelle , établie par l'ancienne loi contre le débiteur. La célèbre loi de Solon , nommée *Schistachia* , avoit pour objet d'effacer ces dernières traces de l'ancienne barbarie ; elle défendoit au créancier de faire obliger personnellement le débiteur. On se demande ces législateurs qui , après avoir défendu au créancier de s'emparer des armes où de la charue de son débiteur , avoient laissé subsister la loi qui lui permettoit de le traîner en prison. Qui croit-oi qu'une loi absurde , qui excitait le mépris des grecs il y a vingt siècles , subsistât encore dans presque toute l'Europe ? Rome elle-même , Rome si cruelle d'abord contre les débiteurs , adoucit bientôt sa législation sur cet objet. Loin de permettre que le débiteur insolvable fût privé de sa liberté politique , elle ne voulut pas même le priver de sa liberté personnelle. Lorsque sa bonne foi étoit constatée , sa personne étoit en sûreté. Il n'étoit exposé à perdre sa liberté que dans deux cas : lorsqu'à la dette se joignoit la rébellion , c'est-à-dire , la fraude ;

ou lorsque le débiteur s'étoit lui-même expressément obligé à la contrainte personnelle; & alors la cession de ses biens opéroit sa liberté.

C'est donc uniquement chez les nations modernes qu'on trouvera ce respect religieux pour une loi qui ne convient qu'à des peuples naissans & placés dans l'état de barbare.

Ces réflexions rappellent une autre erreur des législateurs modernes, qui, peut être, n'a pas peu contribué à perpétuer celle dont nous venons de parler. On croit que l'intérêt du commerce exige la contrainte personnelle pour les lettres de change. L'idée de faire circuler dans la société un papier représentatif des valeurs, a donné aux opérations du commerce une célérité qu'on n'eût pu obtenir de la monnaie. Depuis cette heureuse découverte le commerce de toute la terre a formé un grand corps dont tous les membres sont unis par une réciprocité de profits & de pertes. La moindre obstruction dans l'une des parties fait souffrir tout le corps. Il faut donc, ajoute-t-on, prévenir cet inconvénient; & il n'y a d'autre moyen que la contrainte personnelle.

Tel est le fondement d'une des plus grandes erreurs de notre législation. Pour sentir toute la faiblesse des raisons qu'on allègue pour la défendre, il suffit d'observer que le négociant a, dans son propre intérêt, un motif bien plus puissant de payer sa dette, que ne peut l'être une contrainte personnelle. Un moment de retard affoiblit son crédit, unique appui de sa richesse; l'insolvabilité le détruit pour toujours. Quel ressort plus actif la loi pourra-t-elle donc employer? Puisqu'elle punit le banqueroutier de mauvaise foi, a-t-elle besoin de recourir à d'inutiles violences pour ruiner un négociant honnête & malheureux? S'il est dans l'impossibilité de payer, la prison lui en donnera-t-elle les moyens? Ne l'empêchera-t-elle pas au contraire de tirer de son travail les secours qu'il pourroit en obtenir? L'impuissance de payer n'est-elle pas le plus grand des malheurs pour un commerçant, homme de bien? Quant à celui qui manque de probité, la loi n'a-t-elle pas des peines plus légitimes & plus réprimantes? Si un moyen injuste pouvoit être utile, on n'auroit pas droit de s'en servir. L'emploiera-t-on lorsqu'il est manifestement inutile & funeste? Telle est la contrainte personnelle dont je parle ici. Elle est injuste, parce qu'elle confond le crime avec le malheur, parce qu'elle prive d'un droit l'homme qui n'a violé aucun pacte. Elle est inutile, parce que le négociant qui a les moyens de payer, a le plus grand intérêt de remplir ses engagements; elle est inutile, parce que le négociant mal-honnête peut être arrêté par des peines plus fortes; elle est inutile, parce que le négociant qui manque de ressources n'en trouvera certainement pas dans la prison. Enfin elle est funeste, parce que, dans presque tous les cas d'un dé-

fordre momentané, le négociant, maître de sa personne & des ressources de son esprit, peut rétablir ses affaires. Mais l'éclat d'une incarcération détruit entièrement son crédit: on lui enlève toute possibilité de payer; il se ruine & ruine ses créanciers. Elle est encore funeste, parce qu'elle multiplie & enhardit les usuriers, qui, à la faveur de la contrainte personnelle, troublent une foule de familles & renversent leur fortune. Personne n'ignore en effet que les trois quarts des lettres-de-change ne sont que des actes d'emprunts ruineux, souscrits par des particuliers étrangers au commerce, par des jeunes gens qui ne croient jamais acheter trop cher les moyens de corrompre & d'être corrompus.

Voilà comment une seule erreur produit des maux innombrables. Si les vérités les plus évidentes échappent aux regards des législateurs ou ne frappent pas assez leur ame pour les faire sortir de leur léthargie, quelle impression feront sur eux des vérités qui ne sont pas susceptibles de la même évidence? (*La science de la législation, traduite de l'anglais.*)

CRUAUTÉ, f. f., passion féroce qui renferme en elle la rigueur, la dureté pour les autres, l'incommensuration, la vengeance, le plaisir de faire du mal par insensibilité de cœur, ou par le plaisir de voir souffrir.

Ce vice détestable provient de la lâcheté, de la tyrannie, de la férocité du naturel, de la vue des horreurs des combats & des guerres civiles, de celle des autres spectacles cruels, de l'habitude à verser le sang des bêtes, de l'exemple enfin d'un zèle destructeur & superstitieux.

Je dis que la cruauté émane de la lâcheté: l'empereur Maurice ayant songé qu'un soldat nommé Phocas devoit le tuer, s'informa du caractère de cet homme; & comme on lui rapporta que c'étoit un lâche, il conclut qu'il étoit capable de cette action meurtrière. Augulle prouva que la lâcheté & la cruauté sont sœurs, par les barbaries qu'il exerça envers les prisonniers qui furent faits à la bataille de Philippes, où il paya si peu de sa personne, que, la veille même de cette bataille, il abandonna l'armée, & s'alla cacher dans le bagage. La vaillance est satisfaite de voir l'ennemi à sa merci, elle n'exige rien de plus; la poltronnerie répand le sang. Les meurtres des victoires ne se commettent que par la cruauté; l'homme d'honneur les défend, les empêche & les arrête.

Les tyrans sont cruels & sanguinaires; violenteurs des droits les plus saints de la société, ils pratiquent la cruauté pour pourvoir à leur conservation. Philippe, roi de Macédoine, agité de plusieurs meurtres commis par ses désordres, & ne pouvant se confier aux familles qu'il avoit offensées, prit le parti, pour assurer son repos, de se saisir de leurs enfans. Le règne de Tibère, ce tyran foute & dissimulé qui s'éleva à l'em-

pire par artifice , ne fut qu'un enchaînement d'actions barbares : enfin , dégoûté lui-même de sa vie , comme s'il eût eu dessein de faire oublier le souvenir de ses cruautés , par celles d'un successeur encore plus lâche & plus méchant que lui , il choisit Caligula. Ceux qui prétendent que la nature a voulu montrer par ce monstre le plus haut point où elle peut étendre ses forces du côté du mal , paroissent avoir rencontré juste. Il alla dans sa férocité jusqu'à se plaire aux plus grossiers de gens dont il avoit ordonné la mort ; dernier période de la cruauté ! *Ut homo hominem non timens , tantum spectaturus , occidit*. Sophiste dans sa barbarie , il obligea le jeune Tibère ; qu'il avoit adopté à l'empire , à se tuer lui-même , parce que , disoit-il , il n'étoit permis à personne de mettre la main sur le petit-fils d'un empereur. Lorsque Suétone écrit qu'une des marques de clémence consiste à faire seulement mourir ceux dont on a été offensé , il paroît bien qu'il est frappé des horribles traits de cruauté d'un Auguste , d'un Tibère , d'un Caligula , & des autres tyrans de Rome.

La vue continuelle des combats , d'abord d'animaux , ensuite de gladiateurs , au milieu des guerres civiles & d'un gouvernement devenu tout d'un coup arbitraire , rendit les romains féroces & cruels. On remarqua que Claude qui paroissoit d'un naturel assez doux , & qui fit cependant tant de cruautés , devint plus porté à répandre le sang , à force de voir ces sortes de spectacles. Les romains , accoutumés à se jouer des hommes dans la personne de leurs esclaves , ne connurent guère la vertu que nous appellons humanité. La dureté qui règne dans les habitants des colonies de l'Amérique & des Indes occidentales , & qui est inouïe parmi nous , prend sa source dans l'usage des châtimens sur cette malheureuse partie du genre humain. Quand on est cruel dans l'état civil , la douceur & la bonté naturelle s'éclipsent bien promptement ; la rigueur de justice , que des gens inflexibles nomment discipline nécessaire , peut étouffer tout sentiment de pitié.

Les naturels sanguinaires , à l'égard des bêtes , ont un penchant visible à la cruauté. C'est pour cette raison qu'une nation voisine , respectueuse à tous égards envers l'humanité , à exclu du beau privilège de jurés ces hommes seuls qui sont autorisés par leur profession à répandre le sang des animaux : on a conçu que des gens de cet ordre n'étoient pas faits pour prononcer sur la vie & sur la mort de leurs pareils. C'est du sang des bêtes que le premier glaive a été teint , dit Ovide.

*Primoque à cæde ferarum
Incausse puto maculatum sanguine ferrum.*

Métam. lib. XV. fab. ij.

La fureur de Charles IX pour la chasse , & l'habitude qu'il avoit contractée de tremper sa

main dans le sang des bêtes , le nourrirent de sentimens féroces , & le portèrent insensiblement à la cruauté , dans un siècle où l'horreur des combats , des guerres civiles , & des brigandages , n'en offroit que trop d'exemples.

Que ne peuvent pas l'exemple & le tems ! Dans une guerre civile des romains , un soldat de l'armée ayant tué involontairement son frère qui étoit dans le parti contraire , il se tua sur le champ lui-même de honte & de regret. Quelques années après , dans une autre guerre civile de ce même peuple , un soldat , pour avoir tué son frère , demanda récompense à son capitaine. Tacite , liv. III. ch. ij. Une action qui fait d'abord frémir , devint par le tems une œuvre prétendue méritoire.

Mais le zèle destructeur inspire sur-tout la cruauté , & une cruauté d'autant plus affreuse , qu'on l'exerce tranquillement par de faux principes qu'on suppose légitimes. Voilà quelle a été la source des barbaries incroyables commises par les espagnols sur les maures , les américains , & les habitans des Pays-Bas. On rapporte que le duc d'Albe fit passer dix-huit mille personnes par les mains du bourreau pendant les six années de son gouvernement ; & ce barbare eut une fin paisible , tandis qu'Henri IV fut assassiné.

Lorsque la superstition , dit un des beaux esprits du siècle , répandit en Europe cette maladie épidémique nommée croisade , c'est à dire , ces voyages d'outre-mer prêchés par les moines , encouragés par la politique de la cour de Rome , exécutés par les rois , les princes de l'Europe , & leurs vassaux , on égorgea tout dans Jérusalem , sans distinction de sexe ni d'âge ; & , quand les croisés arrivèrent au saint sépulchre , ornés de leurs croix encore toutes dégoûtantes du sang des femmes qu'ils venient de massacrer après les avoir violées , il haïsèrent la terre & fondirent en larmes. Tant la nature humaine est capable d'associer extravagamment une religion douce & sainte avec le vice détestable qui lui est le plus opposé !

On a remarqué (consultez l'ouvrage de l'esprit des loix) , & la remarque est juste , que les hommes , extrêmement heureux & extrêmement malheureux , sont également portés à la cruauté ; témoin les conquérans & les paysans de quelques états de l'Europe. Il n'y a que la médiocrité & le mélange de la bonne & de la mauvaise fortune , qui donnent de la douceur & de la pitié. Ce qu'on voit dans les hommes en particulier , se trouve dans les diverses nations. Chez les peuples sauvages qui mènent une vie très-dure , & chez les peuples des gouvernemens despotiques , où il n'y a qu'un homme exorbitamment favorisé de la fortune , tandis que tout le reste en est outragé , on est également cruel.

Il faut même avouer ingénument que , dans

tous les pays, l'humanité prise dans un sens étendu est une qualité plus rare qu'on ne pense. Quand on lit l'histoire des peuples les plus policés, on y voit tant d'exemples de barbaries, qu'on est également affligé & confondu. Je suis toujours surpris d'entendre des personnes d'un certain ordre, porter dans la conversation des jugemens contraires à cette humanité générale dont on devoit être pénétré. Il me semble, par exemple, que tout ce qui est au-delà de la mort en fait d'exécutions de justice, tend à la *cruauté*. Qu'on excite la tigeur sur le corps des criminels après leur trépas, à la bonne heure ; mais, avant ce terme, je serois avarié de leurs souffrances ; je respècte encore l'humanité dans les scélérats qui l'ont violée ; je la respècte envers les bêtes ; je n'en prends guère en vie à qui je ne donne la liberté, comme faisoit Montagne ; & je n'ai point oublié que Pythagore les achetoit des oiseleurs dans cette intention. Mais la plupart des hommes ont des idées si différentes de cette vertu qu'on présente ici, que je commence à craindre que la nature n'ait mis dans l'homme quelque pente à l'inhumanité. Le principe que ce prétendu roi de l'univers a établi, que tout est fait pour lui, & l'abus de quelques passages de l'Écriture, ne contribueroient-ils point à fortifier son penchant ?

Cependant « la religion même nous ordonne de l'affection pour les bêtes ; nous devons grace aux créatures qui nous ont rendu service, ou qui ne nous causent aucun dommage ; il y a quelque commerce entr'elles & nous, & quelque obligation mutuelle ». J'aime à trouver dans Montagne ces sentimens & ces expreſſions que j'adopte également. Nous devons aux hommes la justice & la bonté ; nous devons aux malheurs de nos ennemis des marques de compassion ; quand ce ne seroit que par les sentimens de notre bonheur, & la vicissitude des choses d'ici-bas. Cette compassion est une espèce de souci tendre, une générale sympathie, qui unit tous les hommes ensemble, & les confond dans le même sort.

Tirons le rideau sur les monstres sanguinaux nés pour inspirer de l'horreur, & jectons les yeux sur les êtres faits pour honorer la nature humaine, & représenter la divine. Quand, après avoir lu les traits de *cruauté* de Tibère & de Caligula, on tombe sur les marques de bonté de Trajan & de Marc Aurele, on commence à avoir meilleure opinion de soi-même, parce qu'on reprend une meilleure opinion des hommes : on adore un Périclès qui s'estimait heureux de n'avoir fait porter le deuil à aucun citoyen ; un Epaminondas, cette ame de si riche complexion, si je puis parler ainsi, qui alloit à toutes les vertus celle de l'humanité dans un degré éminent, & de l'humanité la plus délicate ; il la tenoit de naissance, sans apprentissage, & l'avait toujours nourrie par l'exercice des préceptes de la Philosophie. Enfin, on sent

le prix de la bonté, de la compassion, on en est rempli, quand on en a soi-même été digne : au contraire on détecte la *cruauté*, & par bon naturel & par principes, non-seulement parce qu'elle ne s'associe avec aucune bonne qualité, mais parce qu'elle est l'extrême de tous les vices ; je me flatte que mes lecteurs en sont bien convaincus. *Art. de M. le chev. DE JAUCOURT. (Ancienne Encyclopédie.)*

Si l'humanité, la compassion, la sensibilité sont des vertus nécessaires à la société, l'absence de ces dispositions doit être regardée comme odieuse & criminelle. Un homme qui n'aime personne, qui refuse ses secours à les semblables, qui se montre insensible à leurs peines, qui se plaît à les voir souffrir au lieu d'être touché de leurs misères, est un monstre indigne de vivre en société, & que son affreux caractère condamne à rester dans un désert avec les bêtes qui lui ressemblent. Être inhumain, c'est cesser d'être un homme ; être insensible, c'est avoir reçu de la nature une organisation incompatible avec la vie sociale ; ou bien, c'est avoir contracté l'habitude de s'endurcir sur les maux que l'on devoit soulager. Être cruel, c'est trouver du plaisir dans les souffrances des autres ; disposition qui ravale l'homme au dessous de la brute : le loup déchire sa proie, mais c'est pour la dévorer, c'est-à-dire, pour satisfaire le besoin pressant de la faim ; au lieu que l'homme cruel se repaît agréablement l'imagination par l'idée des tourmens de ses semblables, se plaît à les faire durer, cherche des manières ingénieuses de rendre plus piquans les aiguillons de la douleur, & se fait un spectacle, une jouissance des maux qu'il voit souffrir aux autres.

Pour peu qu'on réfléchisse, on a lieu d'être consterné en voyant le penchant que les hommes, pour la plupart, ont à la *cruauté*. Tout un peuple accourt en foule pour jouir du supplice des victimes que les loix condamnent à la mort ; nous le voyons contempler d'un œil avide les convulsions & les angoisses du malheureux qu'on abandonne à la fureur des bourreaux ; plus les tourmens sont cruels, plus ils excitent les desirs d'une populace inhumaine, sur le visage de laquelle on voit pourtant bientôt l'horreur se peindre. Une conduite si bizarre & si contradictoire est due à la curiosité, c'est-à-dire, au besoin d'être fortement remué ; effet que rien ne produit aussi vivement sur l'homme que la vue de son semblable en proie à la douleur, & luttant contre sa destruction. Cette curiosité contentée fait place à la pitié, c'est-à-dire, à la réflexion, au retour que chacun fait sur lui-même, à l'imagination qui le met, en quelque façon, à la place du malheureux qu'il voit souffrir. Au commencement de cette affreuse tragédie, attiré par sa curiosité, le spectateur est quelque tems soutenu par l'idée de sa propre sûreté, par la comparaison

avantageuse

avantageuse de sa situation avec celle du criminel, par l'ignominie & la haine que causent les crimes dont ce malheureux va subir le châtiment, par l'esprit de vengeance que la sentence du juge lui inspire; mais à la fin ces motifs cessant lui permettent de s'intéresser au sort d'un être de son espèce, que la réflexion lui montre sensible & déchiré par la douleur.

C'est ainsi que l'on peut expliquer ces alternatives de cruauté & de pitié si communes parmi les gens du peuple. Les personnes bien élevées sont pour l'ordinaire exemptes de cette curiosité barbare; plus accoutumées à penser, elles en deviennent plus sensibles, & leurs organes moins forts auroient peine à résister au spectacle d'un homme cruellement tourmenté. D'où l'on peut conclure que la pitié est le fruit d'un esprit exercé, dans lequel l'éducation, l'expérience, la raison ont amorti cette curiosité cruelle qui pousse le commun des hommes au pied des échafauds.

Les enfans sont communément cruels, comme on peut en juger par la manière dont ils traitent les oiseaux & les animaux qu'ils tiennent en leur puissance; on les voit pleurer ensuite lorsqu'ils les ont fait périr, parce qu'ils en sont privés: leur cruauté a pour motif la curiosité, à laquelle vient se joindre le désir d'essayer leurs forces, ou d'exercer leur pouvoir. Un enfant n'écoute que les impulsions subites de ses desirs & de ses craintes; s'il en avoit la force, il exterminerait tous ceux qui s'opposent à ses fantaisies. C'est dans l'âge le plus tendre que l'on devoit réprimer les passions de l'homme; c'est alors qu'il faudroit soigneusement étouffer toutes les dispositions cruelles, l'accoutumer à s'attendrir sur les peines des autres, à l'exercer à la pitié, si nécessaire & si rare dans la vie sociale.

L'histoire nous montre les trônes souvent remplis par des tyrans farouches & cruels; rien de plus rare que des princes à qui l'on ait appris dans l'enfance à réprimer leurs mouvemens déréglés; on leur donne au contraire une si haute idée d'eux-mêmes, une idée si basse du reste des humains, qu'ils regardent les peuples comme destinés par la nature à leur servir de jouets. C'est ainsi que l'on forma tant de monstres, qui se firent un amusement de sacrifier des millions d'hommes à leurs passions indomptées, & même à leurs fantaisies passagères. En mettant Rome en feu, Néron ne chercha qu'à satisfaire sa curiosité; il voulut voir un incendie immense, & repêcher son orgueil de l'idée de son pouvoir sans bornes, qui lui permettoit de tout offrir contre un peuple asservi. L'orgueil fut toujours un des principaux mobiles de la cruauté & de l'oubli de ce qu'on doit aux hommes.

Loin de donner aux puissans de la terre un cœur sensible & tendre, tout concourt à leur inspirer des sentimens féroces: en excitant leur ardeur guerrière, on les familiarise avec le sang;

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

on les habitue à contempler d'un œil sec une multitude égorgée, des villes réduites en cendres, des campagnes ravagées, des nations entières baignées de larmes, le tout pour contenter leur propre avidité, ou pour assouvir leurs passions. Les plaisirs mêmes dont on amuse leur oisiveté, sont gothiques & sauvages; ils semblent n'avoir pour objet que de les rendre insensibles & barbares; un leur fait de bonne heure une occupation importante de poursuivre des bêtes, de les tourmenter sans relâche, de les réduire aux abois, de les voir se débattre & lutter contre la mort.

Est-ce donc là le moyen de former des âmes pitoyables? Le prince qui s'est accoutumé à voir les angouilles d'une bête palpitante sous le couteau, daignera-t-il prendre part au souffrir d'un homme, qu'on lui montre toujours comme un être d'une espèce inférieure à la sienne?

La guerre, ce crime affreux & si fréquent des rois, est évidemment très-propre à perpétuer l'impulsiue & l'inhumanité sur la terre. La valeur guerrière est-elle donc autre chose qu'une cruauté véritable exercée de sang-froid? Un homme nourri dans l'horreur des combats, accoutumé à ces assassinats collectifs que l'on nomme des batailles, qui par état doit mépriser la douleur & la mort, sera-t-il bien disposé à s'attendrir sur les maux de ses semblables? Un être sensible & compatissant seroit à coup sûr un très-mauvais soldat.

Ainsi la cruauté des rois contribue nécessairement à fomentier cette disposition fatale dans les cœurs d'un grand nombre de citoyens. Si les guerres sont devenues moins cruelles qu'autrefois, c'est que les peuples, à mesure qu'ils s'éloignent de l'état sauvage & barbare, sont des retours plus fréquens sur eux-mêmes; ils sentent les dangers qui résulteroient pour eux, s'ils ne mettoient des bornes à leur inhumanité, en conséquence on s'efforce de concilier, autant qu'on peut, la guerre avec la pitié. Espérons donc qu'à l'aide des progrès de la raison, les souverains, devenus plus humains & plus doux, renonceroient au plaisir féroce de sacrifier tant d'hommes à leurs injulles fantaisies. Espérons que les loix, devenues plus humaines, diminueroient le nombre des victimes de la justice, & modéreroient la rigueur des supplices, dont l'effet est d'exercer la curiosité du peuple, d'alimenter la cruauté, sans jamais diminuer le nombre des criminels.

Pour être inhumain & cruel, il n'est pas nécessaire d'exterminer des hommes, ou de leur faire éprouver des supplices rigoureux. Tout homme, qui, pour satisfaire sa passion, sa fureur, sa vengeance, son orgueil, se vante, fait le malheur durable des autres, possède une âme dure, & doit être taxé de cruauté; un cœur sensible & tendre doit donc abhorrer tous ces tyrans domestiques qui s'abreuvent de la douleur des larmes de leurs femmes, de leurs proches, de leurs serviteurs & de tous ceux qui leur en exercent

X x

leur autorité despotique. Combien de gens, par leur humeur indomptée, font éprouver de longs supplices à tous ceux qui les entourent ! Combien d'hommes, qui rougiroient de passer pour cruels, & qui font savourer journellement le poison du chagrin aux malheureux que le sort a mis en leur puissance ? L'avare n'est-il pas endurci contre la pitié ? Le débauché, le prodigue, le fastueux ne refusent-ils pas souvent le nécessaire aux personnes qui devroient leur être les plus chères, tandis qu'ils sacrifient tout à leur vanité, à leur luxe, à leurs plaisirs criminels ? La négligence, l'incurie, le défaut de réflexion deviennent très-souvent des *crautés* avérées. Celui qui, lorsqu'il le peut, néglige ou refuse de faire cesser le malheur de son semblable, est un haïrable que la société devroit punir par l'infamie, & que les loix devroient rappeler aux devoirs de tout être sociable. (*Mora universelle.*)

CUPIDITÉ, f. f. Il est des vices qui se forment de la réunion de plusieurs. Telle est la cupidité. L'avarice paroît son mobile principal. Mais elle en a encore deux autres aussi violents, l'envie & le désir des voluptés. C'est un affreux tableau à faire que celui de ces trois passions réunies. Je ne veux point peindre ici les horribles effets qu'elles produisent, quand elles sont parvenues à toute leur funeste énergie, en s'exerçant l'une & l'autre. Je ne veux point rapporter des crimes, mais exposer l'une des causes qui en produit le plus.

L'avarice est sans doute toujours excitée par un désir de se procurer abondamment toutes les délices & tous les agréments de la vie ; mais elle n'en envisage aucun de préférence, elle agit même de manière à faire croire que cet objet lui est totalement étranger, tant elle s'impose la loi de réprimer ses desirs pour le moment présent. Bienrôt l'habitude de la privation fait disparaître le besoin. Son motif principal devient une crainte excessive & une grande défiance des événements. A mesure que cette crainte s'empare du caractère & qu'elle est favorisée par la foiblesse progressive de l'âge, elle ôte à l'avarice ses ressorts les plus dangereux ; elle même borne une fortune acquise pour l'assurer mieux ; elle se contente de petits profits pour de longs travaux, quelquefois même elle consent à de légers sacrifices. Comme les occasions les plus simples réveillent à chaque instant ses inquiétudes, elle fait à-la-fois son propre tourment & celui des autres ; elle est vile & odieuse ; mais ce n'est pas elle qui porte le plus grand trouble dans la société. Elle altère sans doute les affections les plus douces, elle se ferme à la pitié, elle résiste même au sentiment de la nature ; ce sont-là de grands maux, la cupidité en produit encore de plus violents. Perpétuellement excitée par des images de voluptés, elle ne voit que les moyens

de se procurer les objets qui enflamment ses desirs ; elle se précipite aveuglément dans tout ce qui peut la conduire à la possession de ce qu'elle recherche ; elle ferme les yeux sur les dangers qui en pourroient résulter ; le dommage qu'elle va faire à d'autres se préoccupe à elle sans doute, mais sans l'arrêter. La jouissance, loin de calmer ses desirs, ne fait qu'en accroître la violence : bientôt la passion de l'envie ajoute encore au long cercle de ses desirs mille autres objets qui n'étoient point propres à les exciter, mais dont d'autres paroissent jouir avec beaucoup de satisfaction.

La cupidité naît, je ne dis pas au sein de la pauvreté, mais au sein de l'abjection. Norre premier besoin est celui de l'estime ; c'est lorsqu'on s'est habitué à n'y plus prétendre qu'on veut le remplacer par mille plaisirs qui peuvent en faire oublier la perte. On voit que les richesses procurent toutes sortes de voluptés, bientôt même on les regarde comme un moyen de parvenir à la considération : on s'est déjà habitué à ne plus prétendre un hommage personnel, on veut seulement en obtenir un à cause de ses richesses, aussi en fait-on une ostentation fastueuse. Plus on paroît mettre d'abandon dans ces prodigalités, plus on fait croire la source de ses richesses inépuisable. Au reste, on s'empresse à se rassurer avec violence & par mille moyens ce qu'on semble laisser échapper si négligemment.

Je porte mes regards vers diverses classes que nos opinions avilissent plus ou moins, & ce sont elles qui sont le plus infectées d'un esprit de cupidité qui se manifeste également & par leur désir insatiable de l'or & par leur imprudence à le répandre.

Rome avoit un principe de corruption dans ses esclaves. Dès qu'ils furent multipliés à l'excès dans cette immense capitale, il y eut un grand nombre d'affranchis, qui, dans leur nouvel état, gardoient toujours quelque opprobre de leur première condition. Avilis dès l'enfance par les plus bas emplois & par les châtimens, leurs idées & leurs vœux devoient naturellement se tourner vers des richesses qui pouvoient leur rendre les indemnités de leurs premières exilances.

Chez nous la domesticité, quoiqu'infinitement moins dure & moins avilissante que ne l'étoit la servitude chez les anciens, est une source féconde de cupidité & de tous les désordres qui y sont attachés ; ce ne sont point les domestiques qui servent à des usages nécessaires, mais ceux qui servent au luxe & à la vanité, qui répandent cette corruption. Dans le siècle dernier le corps des laquais étoit, suivant l'expression d'un fameux moraliste, le séminaire des gens de finance ; ces fortunes immenses se dissipent par les mêmes désordres dont le désir avoit animé l'heureuse hardiesse de ces parvenus. La comédie de Turequet est d'une vérité presque

historique : aujourd'hui quoique les principales sources de l'opulence soient fermées aux domestiques, ils conservent avec le désir continu d'y parvenir mille facilités que leur laisse la corruption des temps & des lieux.

Le mépris qui est jeté sur les courtisanes a sans doute une cause très utile aux bonnes mœurs ; mais s'il étoit possible que l'opinion publique fût assez bien dirigée par ne frapper qu'à l'instant du désordre & pour laisser espérer qu'un retour peut la défaire ; sans doute cet espoir en porteroit plusieurs à sortir de cet état honteux, plutôt que de chercher à en faire disparaître à quelques yeux l'ignominie par un luxe qui les rend les objets d'une basse envie & d'une sotte admiration.

Une nation entière, mêlée parmi nous & parmi presque tous les peuples de la terre, se trouve frappée d'un préjugé qui l'avilit & qui va même jusqu'à lui interdire les travaux par lesquels seuls elle peut honnêtement subsister : l'on s'étonne encore de trouver chez cette nation un esprit de cupidité. Par un effet de sa fidélité à ses anciens usages & à ses anciennes mœurs, elle ne fait la corruption du siècle que dans les moyens injustes d'acquiescer les richesses & non dans les manières de les dépenser. Elle se trouve toujours très en avant dans les uns & très reculée dans les autres ; au moins ce second trait de son caractère annonce que ses vices ne sont point inséparables, en supprimant les causes qui les font naître nécessairement.

En général toutes ces classes, ces artisans des villes, dont les métiers par eux-mêmes n'ont rien de bas, mais à qui l'on a pris l'habitude de reprocher sans examen & avec impunité de la friponnerie, sont portés à faire de la cupidité leur passion dominante.

Il est aisé de voir par cette énumération rapide que c'est au sein des capitales que se développe le plus la cupidité ; le spectacle varié de mille jouissances, les jeux de la fortune qui y sont bien plus rapides qu'ailleurs, l'obscurité dont on y peut couvrir les moyens bas ou criminels que l'on emploie, & l'ostentation qu'en y peut faire impunément des richesses qui en sont le fruit, toutes ces causes y concourent avec celle que j'ai nommée la première, l'abjection de certains états.

Il y a lieu de s'étonner que la cupidité domine tant à la cour, où presque personne n'est né dans une condition abjecte, où tout devoit faire sentir le besoin de l'estime supérieure aux richesses & aux jouissances qu'elles procurent. Il ne seroit pas difficile pourtant d'y trouver sous des dehors séduisants & même sous des formes décentes des traces de servitude & d'abjection. La cupidité y germe à côté de l'ambition, mais l'une s'avoue & l'autre se cache. La cupidité ne se montre que quand l'ambition est déjà

parvenue à se satisfaire. Ce qui semble autoriser la cupidité c'est la rapidité de l'instant de faveur ; elle se pare des motifs de la prévoyance. Dans quelques circonstances qu'un homme soit placé, si la cupidité est sa passion dominante il n'est propre qu'à des bassesses, à des friponneries ou des crimes. Mais il arrive souvent que l'ambition domine sans cacher la cupidité, alors celle-ci ne fait que borner & traverser les opérations valées & quelquefois utiles que peut concevoir l'ambition ; mais cette dernière lui reste toujours supérieure chez les hommes qui y sont propres, elle a encore plus d'ivresse, d'agitation & d'égarément, & la source n'en est pas beaucoup plus pure.

CURIOSITÉ f. f. Desir empressé d'apprendre, de s'instruire, de savoir des choses nouvelles. Ce désir peut être louable ou blâmable, utile ou nuisible, sage ou fou, suivant les objets auxquels il se porte.

La curiosité de connaître l'avenir par les secours des sciences chimeriques, que l'on imagine qui peuvent les dévoiler, est fille de l'ignorance & de la superstition.

La curiosité inquiète de savoir ce que les autres pensent de nous, est l'effet d'un amour-propre déformé. L'empereur Adrien qui nourrissoit chèrement cette passion dans son cœur, devoit être un malheureux mortel. Si nous avions un miroir magique, qui nous découvrit sans cesse les idées qu'ont sur notre compte tous ceux qui nous environnent, il faudroit plutôt le casser que d'en faire usage. Contentons nous d'observer la droiture dans nos actions, sans chercher curieusement à pénétrer le jugement qu'en portent ceux qui nous observent, & nous remplirons notre tâche.

La curiosité de certains gens, qui sous prétexte d'amitié & d'intérêt s'informent avidement de nos affaires, de nos projets de nos sentimens, & qui suivant le poète,

Scire volunt secreta domus, atque inde timere;

cette curiosité, dis-je, de saisir les secrets d'autrui par un principe si bas, est un vice honteux. Les athéniens étoient bien éloignés de cette bassesse, quand ils renvoyèrent à Philippe de Macédoine les lettres qu'il adressoit à Olympas, sans que les justes allarmes qu'ils avoient de sa grandeur, ni l'espérance de découvrir des choses qui les intéressassent, pût les persuader de lire les dépêches. Marc Antonin brûla des papiers de gens qu'il suspectoit, pour n'avoir, disoit-il, aucun sujet fondé de ressentiment contre personne.

La curiosité pour toutes sortes de nouvelles, est l'apanage de l'oisiveté ; la curiosité qui provient de la jalousie des gens mariés est imprudente ou inutile ; la curiosité Mais c'est assez parler d'espèces de curiosités déraisonnables ; men disson n'est pas

de parcourir toutes celles de ce genre : j'aime bien mieux me fixer à la curiosité digne de l'homme, & la plus digne de toutes, je veux dire le desir qui l'anime à étendre ses connoissances, soit pour élever son esprit aux grandes vérités, soit pour se rendre utile à ses concitoyens. Tâchons de développer en peu de mots l'origine & les bornes de cette noble curiosité.

L'envie de s'instruire, de s'éclairer, est si naturelle, qu'on ne sauroit trop s'y livrer, puisqu'elle sert de fondement aux vérités intellectuelles, à la science & la sagesse.

Mis cette envie de s'éclairer, d'étendre ses lumières, n'est pas cependant une idée propre à l'ame, qui lui appartienne de son origine, qui soit indépendante des sens, comme quelques personnes l'ont imaginé. De judicieux philosophes, entr'autres M. Quesnay, ont démontré (Voyez son ouvrage de l'écon. anim.) que l'envie d'étendre ses connoissances est une affection de l'ame qui est excitée par les sensations ou les perceptions des objets, que nous ne connoissons que très imparfaitement. Cette idée nous fait non-seulement apercevoir notre ignorance, mais elle nous excite encore à acquiescer, autant qu'il est possible, une connoissance plus exacte & plus complète de l'objet qu'elle représente. Lorsque nous voyons, par exemple, l'extérieur d'une montre, nous concevons qu'il y a dans l'intérieur de cette montre, diverses parties, une organisation mécanique, & un mouvement qui fait cheminer l'aiguille qui marque les heures : de là naît un desir qui porte à ouvrir la montre pour en examiner la construction intérieure. La curiosité ne peut donc être attribuée qu'aux sensations & aux perceptions qui nous affectent, & qui nous sont venues par la voie des sens.

Mais ces sensations, ces perceptions, pour être un peu fructueuses, demandent un travail, une application continue ; autrement nous ne retirons aucun avantage de notre curiosité passagère ; nous ne découvrirons jamais la structure de cette montre, si nous ne nous arrêtons avec attention aux parties qui la composent, & dont son organisation, son mouvement, dépendent. Il en est de même des sciences ; ceux qui ne sont que les parcourir légèrement, n'appréhendent rien de solide : leur enlèvement à s'instruire par nécessité momentanée, par vanité, ou par légèreté, ne produit que des idées vagues dans leur esprit ; & bientôt même des traces si légères seroient effacées.

Les connoissances intellectuelles sont donc à plus forte raison insensibles à ceux qui font peu d'usage de l'attention : car ces connoissances ne peuvent s'acquiescer que par une application suivie, à laquelle la plupart des hommes ne s'affaiblissent guère. Il n'y a que les mortels formés par une heureuse éducation qui conduisent à ces connoissances intellectuelles, ou ceux que la vive curiosité excite puissamment à les découvrir par une pro-

fonde méditation, qui puissent les saisir distinctement. Mais quand ils sont parvenus à ce point, ils n'ont encore que trop de sujet de se plaindre, de ce que la nature a donné tant d'étendue à notre curiosité, & des bornes si étroites à notre intelligence. *Art. de M. le chevalier de JAUCOURT. (Ancienne encyclopédie.)*

§. I.

La curiosité est une espèce d'inquiétude dans l'esprit par rapport aux choses qu'il ignore, ou qu'il connoît peu ; dont il cherche à se soulayer, en se mettant autant qu'il peut au fait de tout : & il fait plus ou moins d'effort pour y réussir, qu'il est plus ou moins agité de cette sorte d'inquiétude.

§. II.

Cette passion n'est absolument ni une vertu, ni un vice, ni une perfection, ni un défaut. Si l'objet qui l'excite est utile ou satisfaisant, elle peut être regardée comme un bien ; si l'objet n'est ni l'un ni l'autre, elle est un mal.

§. III.

Le caractère des curieux ne la caractérise pas moins que son objet. Elle est officieuse chez les gens de bien, cruelle chez les trédans, maligne chez les critiques, puérile chez les novellistes. Le fond de la passion dominante y imprime son sceau, & la fait connoître.

§. IV.

Tous les hommes sont nés curieux : mais beaucoup plus sur ce qui flatte le penchant, que sur ce qui ne le flatte pas. Un avaré va de tout son cœur à la découverte d'une ressource qui pourroit mettre son trésor en sûreté, ou augmenter ce qu'il a déjà d'acquis. Il n'est point curieux de s'instruire de la manière dont il pourroit s'en faire honneur. Un prodigue l'est beaucoup de ce qui pourroit l'aider à dissiper le sien.

§. V.

Seroit-ce la providence qui auroit ménagé ce foible pour découvrir l'intérieur de chaque homme ? Connoissance qui contribue tant à se precautionner les uns contre les autres. Quelque attentif qu'on soit à se cacher, on n'y réussit point, si on est trop curieux ou trop peu. Il est aisé de démêler le fond d'un homme aux choses qu'il paroit souhaiter le plus ou le moins de connoître.

Les uns ne sont nullement curieux de ce qui se passe dans le sein de l'église, beaucoup vulgaire en être instruits. L'un veut démêler quelle sorte d'adresse a fait réussir tel favori ; le favori n'est

point curieux de le lui apprendre. A ces traits différens seroit-il difficile de deviner ce qu'est tel homme, ce qu'il n'est pas ?

§ VI.

Le secret a beau faire chez de certaines gens, il faut qu'il devienne enfin la proie de la *curiosité*. Plus il se resserre & s'enveloppe, plus elle fait effort pour s'en saisir. En vain trouve-t-il dans la probité, dans l'honneur, dans l'équité, dans l'amitié des aides contre sa voracité, elle fait se manier avec tant de dextérité, se prêter avec tant de complaisance, se produire sous des formes si séduisantes, qu'enfin elle le réduit à se livrer. Il périt & avec lui périssent les vertus aimables qui se trouvoient réunies pour le défendre.

§ VII.

Comment caractériser ces espèces de curieux qui veulent tout savoir, sans prendre même aucun intérêt aux choses sur lesquelles il ne peuvent s'empêcher de questionner ? Gens aussi impolis qu'implicables, & que rien ne peut corriger. Que portes-tu dans ce paquet enveloppé, dit un homme de cette trempe, à un jeune domestique qui passoit ? ne voyez-vous pas, Monsieur, lui répliqua-t-il, que ce paquet n'est enveloppé, qu'afin qu'on ne sache pas ce que je porte.

Rien ne montre mieux combien on est né petit, que ce goût excessif de vouloir être instruit de tout ce qui ne mérite pas la moindre attention. Il ne faut que deux coquins qui se battent dans une rue, pour y assembler cent personnes & garnir toutes les fenêtres d'un quartier. Les plus honnêtes gens ne laissent pas quelquefois que d'être tentés d'en aller grossir la foule : quand il ne le font point, c'est une espèce de victoire qu'ils remportent sur eux-mêmes.

§ VIII.

On prétend que les femmes sont naturellement plus curieuses que les hommes ; & ce sont les hommes qui le prétendent. De là, on juge bien qu'ils regardent la *curiosité* comme une faiblesse. Mais les femmes à leur tour leur demandent, si la *curiosité* chez eux change de caractère ? Le plus ou le moins de *curiosité* met peu de différence entre les curieux. En vain les hommes sur cela voudroient-ils prétendre quelque avantage sur le sexe : la nature de l'objet qui excite la *curiosité* & l'usage qu'on en fait, décident sur cette sorte de débat.

§ IX.

On remarque que les passions les plus vives, & qu'on a vue le moins volontiers, sont toujours

les plus ardentes à se faire instruire des choses dont la découverte ne peut que les rendre souverainement malheureux. L'envie, la jalousie, l'amour sont de ce genre. Mais rien ne les punit mieux de leur *curiosité* que ce qu'elle leur attire de mortifiant.

Rien n'est au-dessus de la misère d'un mari jaloux, que l'indignité de ceux qui l'aident à se satisfaire sur sa *curiosité*. Il seroit heureux que le ver qui ronge l'un, pût dévorer les autres. On ne sauroit trop souhaiter que certains vices manquaient de tant d'indignes gens qui leur fournissent tout l'aliment qu'ils soutient : gens qui ne vivent, ce semble, que pour troubler la société.

§ X.

L'un curieux de savoir ce qu'on pense de lui, roule en inconnu autour des tentes de son armée, & il apprend qu'il passe pour un mauvais général, & qu'il est fort hui. L'autre se déguise, & parcourt les provinces pour s'instruire de l'idée du public sur son compte, & il est instruit que les peuples crient contre lui, & vivent misérables sous son gouvernement.

Celui-ci plein d'estime pour sa femme, en veut approfondir la conduite, & il apprend qu'il en est deshonoré. Cet autre devenu auteur, cherche à s'instruire au premier venu de ce qu'on pense de son ouvrage, & ce premier venu l'assure que le public le trouve pitoyable. Quelques-uns se hazardent sous le masque à parler d'eux-mêmes, de leurs familles, & ils n'en entendent dire que des choses mortifiantes. Beaucoup s'y prennent avec moins de ménagement, & ils n'en font que plus sûrement mortifiés.

Être l'oracle de l'éloquence dans la première ville du monde, y jouir à juste titre de cette flatteuse réputation, avoir comme tenu en ses mains le sort de sa patrie, & celui de presque tout l'univers ; l'avoir sauvée plus d'une fois de la tyrannie & de l'esclavage par son savoir, par sa prudence ; en un mot, un Cicéron. Sans doute qu'un tel homme qui pouvoit se flatter de réunir en lui tant de prérogatives, n'auroit pas dû à quelques journées de Rome être curieux de ce qu'on disoit de lui, de ce que la renommée en publioit. Il le fut, & il apprit qu'on ne le connoissoit seulement pas.

§ XI.

Si nous pouvions nous ignorer nous-mêmes, ou que nous fussions bien sûrs de n'avoir jamais laissé rien entrevoir de nos vices & de nos faiblesses secrètes, peut-être pourrions-nous hazarder quelque trait de curiosité sur ce qu'on pense de nous. Mais qui est l'homme qui ne se connoisse pas tel qu'il est ; ou qui ait été toujours assez mesuré & assez habile pour n'avoir rien

laissé échapper de foi qui puisse le dégrader aux yeux des autres ; Un homme de beaucoup d'esprit l'a dit avant nous Il y a peu de gens sensibles qui voulaient avoir le moins clairvoyant de leurs valets pour juge de leur mérite.

§. XII.

Un genre de curiosité bien digne d'un honnête-homme, ce seroit de voir qu'elle impression feroit à un illustre indigent, le plaisir de se voir accueilli, caressé, secouru dans le tems qu'il s'y attendroit le moins ; d'être témoin de ce que peut produire dans un cœur noyé de larmes un changement si subit de fortune. La vue d'un héros de théâtre qui se tue, pourroit-elle exciter une curiosité plus satisfaisante ; on fait ce parallèle, & on en rougit. Mais comment rendre mieux le caractère de tant de gens qui content à l'un, & qui font si peu sensibles à l'autre ?

§. XIII.

Étrange curiosité encore ! qui rend spectateurs de la mort d'un malheureux qui périt sur l'échafaud. Sans doute, la seule corruption de l'homme a rendu nécessaire qu'une scène qui devoit se passer dans le centre de la terre, se passât à la vue de tout un peuple. Mais à dire vrai, ceux qui s'y trouvent pressés, qui y courent, qui paient même d'un gros argent le plaisir de voir ce cruel spectacle mieux à leur aise, & qui se flattent pourtant de n'avoir pas besoin de pareils exemples pour s'abstenir des crimes qui mènent à la roue, tous ces curieux ne sont-ils que curieux ?

Peuvent-ils absolument n'être point soupçonnés d'un fond de dureté à qui il n'a manqué, peut-être, pour les mettre à la place de celui dont le supplice les amuse, que la même indulgence qui l'a conduit au crime.

§. XIV.

Rien n'est, dans une situation assez affreuse, au gré de certains curieux. La belle harmonie de l'univers, la tranquillité des états, la paix des familles les lassent & les jettent dans la langueur. Il faut pour qu'ils soient occupés agréablement, qu'il arrive des tremblemens de terre qui engloutissent des millions d'hommes, des révolutions qui changent la face des empires, des disgrâces qui anéantissent les plus illustres familles.

Ils ne veulent entendre parler que de saccage-mens de villes, que d'incendies, que de meurtres, que de renversement de fortune. S'il en manquoit, ils en imagineroient dans l'avenir. Ils reconnoissent presque à être curieux s'ils n'apprennent que des événemens heureux qui répandissent la joie & le plaisir. Ennemis de tout ce qui

peut contribuer à la félicité du genre humain ; ils ne sont contents que quand ils voient couler des larmes.

§. XV.

Qu'un homme se démasque lui-même, ou qu'il soit démasqué par un autre, c'est toujours un bien pour le public. Le monde est trop rempli de gens d'un caractère dangereux pour ne pas souhaiter qu'ils soient connus ; encore plus qu'ils soient assez déshonorés, pour que cela les engage à se corriger, & s'ils ne se corrigent pas, pour qu'ils soient chassés de toutes les sociétés. Si la curiosité qui porte tant à s'étudier les uns les autres ne s'en tenoit que là, elle seroit digne des meilleurs citoyens.

Mais un curieux malin a bien d'autres vues dans ses recherches. Il n'a garde de s'occuper à découvrir ce qui seroit digne de quelque éloge. Ce sont les vices & les défauts secrets qu'il tâche de découvrir ; les commencemens de ces fortunes qui surprennent, & qui découvrent l'origine ; le point humiliant d'une généalogie ; le mystère d'une intrigue ; le fondement du mur qui sépare l'époux de l'épouse, le frère du frère, l'ami de l'ami. Voilà ce qu'il cherche à découvrir pour en égayer sa malignité, & pour en égayer celle des autres.

C'est un serpent qui ne se nourrit que de fange & de boue, que la malignité lui ramasse, que l'envie lui fait dévorer, que la médisance répand comme un poison, & qu'elle darde de tous côtés. Affreux caractère ! Se peut-il qu'il soit si affreux, & qu'il effraye si peu de gens !

Tournez vos regards sur vous-mêmes, si vous n'aimez qu'à vous repaître de corruption, que de misères, que de faiblesses ; jettez-les sur les histoires des anciens tems : votre curiosité ne vous rendra point odieux à ceux qui ne sont plus. Épargnez les vivans avec lesquels vous devez vivre en société de joie & de chagrin, de bonheur & d'infortune. Et s'ils sont viciox & corrompus, que votre propre corruption ne se fasse pas un plaisir cruel de découvrir chez eux ce que vous n'osez voir chez vous.

§. XVI.

Cette sorte de curiosité qui distrait de l'étude de soi-même, à cela au moins de bon qu'elle apprend que la vue de l'inférieur ne doit être guère satisfaisante, puisqu'on saist avec tant d'avidité l'occasion de s'occuper à toute autre chose. Par-là, il est prouvé qu'être vu tous les jours aux spectacles, dans les promenades publiques soit de marais, c'est manifester sans équivoque que la chose du monde qu'on juge la moins digne de quelque curiosité, c'est soi-même.

Quitter son foyer, ses parents, ses amis, & se transporter dans des climats étrangers, pour y étudier les mœurs de chaque peuple, leur caractère, leur manière de commander & d'obéir, leurs loix, leurs religions, leurs coutumes, mettre à profit ces observations pour soi, pour ses concitoyens; occuper ainsi utilement un âge qui demande à être distrait d'une moile oisiveté, que tout insipide dans le sein de sa famille, & que les exemples domestiques souvent n'inspirent que trop; c'est une *curiosité* très-sensée, très-judicieuse, & qui devoit être inspirée par des pères attentifs à donner une bonne éducation à leurs enfants.

Mais courir d'un bout du monde à l'autre; effrayer tant de fatigues & dépenser tant d'argent pour n'y aller voir précisément que quelques restes d'anciens parcs, quelques obélisques effacés, quelques colonnes délabrées; c'est une *curiosité* pitoyable, insensée, & qui n'ajoute au mérite de celui qui n'a couru que pour cela seul, que la fottise d'avoir couru en vain.

S'il est quelque chose qu'on doive être curieux de voir & de connaître, sans doute, c'est la cour de son roi, c'est un monde dans le centre duquel tout diffère de tout autre séjour. Là les hommes sont autrement faits qu'ailleurs: leur manière de s'y conduire, leurs maximes, les loix qui s'y trouvent établies, auxquelles ils s'affuient avec tant de docilité, leur confiance à ne point se rebuter de mépris & de disgrâces; leur inflexible persévérance à se menacer un moment favorable pour leur fortune; leur dextérité à en écarter tous les obstacles, la souplesse avec laquelle ils se font à tous les caractères, leurs faibles piques & caressantes qui cachent si bien leurs antipathies, leurs haines, leurs jalousies; tout cela est digne d'être connu, d'être observé, quand on se propose de mettre à profit pour soi tout le bon & tout le mauvais des autres.

Mais, sur-tout, voit-on roit la lumière de l'état, le père commun de la patrie, le protecteur de la religion, l'appui des gens de bien, le soutien du mérite, le rémunérateur de la vertu, la ressource des malheureux, la terreur du crime, le vengeur de l'innocence opprimée, le fléau des méchants, la source de la félicité publique. Quoi de plus naturel que d'être piqué de cette *curiosité* de contempler l'image sur terre la plus expressive de la divinité! il faut l'avouer, le spectacle le plus charmant pour les peuples, c'est la vue de celui qui fait les rendre heureux.

On aime encore à voir les hommes illustres qui se distinguent par leurs vertus ou par leurs talens. Le mérite extraordinaire excite, malgré qu'on en ait, cette forte de *curiosité*. On a vu des héros autour d'une campagne glorieuse faire foule sur leur passage; faire courir à leur rencontre les provinces, la ville, la cour; faire doubler les entrées aux spectacles où ils se trouvoient, fatigués même quelquefois de tant de regards fixés sur leurs personnes, être obligés de se cacher.

Et si les mêmes on les a vu au retour de quelques autres campagnes, rentrer dans le commun, être vus, être rencontrés sans qu'on s'en aperçût ni qu'on les vit, ni qu'on les reconnoît; ces vicissitudes ne prouvent que mieux que le mérite qui se soutient fera toujours la même impression. Mais que s'il est beau d'exciter par quelque action brillante la curiosité du public; il est encore plus beau de ne rien faire qui puisse l'affaiblir.

Est-ce pure *curiosité* ou goût naturel? Si c'est *curiosité*, cette *curiosité* est-elle sage ou folle, ingénieuse ou ridicule, qui engage un homme à troquer la plus belle portion de son bien contre un tableau, une porcelaine, un bronze, une fleur, une coquille? Il suit sans doute, que ce goût soit d'un grand relief pour la belle réputation, puisqu'il résout tant de gens à s'appauvrir, malgré le peu de cas qu'on fait des pauvres.

Mais s'il est naturel à la vue d'une chose rare & singulière de souhaiter d'en devenir le possesseur, ne seroit-il pas aussi dans l'ordre de compter avec soi avant que de songer à se l'approprier au prix de toute son aisance? Mais coûte que coûte; peut-on laisser à quelqu'autre le plaisir d'avoir en sa possession une pincée du crâne de Dagobert, un fil du cordon de l'épée de Charlemagne, une mouche de la pucelle d'Orléans? Quelle avance! pour parvenir à être un homme distingué, que de posséder seul ce qui ne paroît beau qu'à un seul homme.

Qu'on laisse à ces fameux opulens qui n'ont point encore mis au nombre de leurs fantaisies le plaisir de rendre quelqu'un heureux d'un superflu qui les embarrasse, le soin de donner du prix à ces bagatelles. Il n'appartient qu'à eux seuls d'étaler leur folie sur les murs de leurs appartemens, d'en farcir leurs cabinets; d'être petits en tout. Qu'on ne se ruine point à se rendre la fable du public.

Mais si on est curieux de quelque distinction, qu'on se fasse introduire chez cette sorte de gens;

qu'on y voie tout avec indifférence, & sans applaudir à leur luxe : & s'ils taxent de mauvais goût ou de peu de discernement l'homme tenté qui ne leur paraît point touché de leurs trivales superfluités ; n'en fera-t-il pas assez vengé, cet homme, par le plaisir de ne leur en avoir point donné de l'espèce qu'ils en cherchoient. (*Les hommes.*)

I.

Le meilleur seroit, à l'aventure, de ne se tenir du tout point en maison qui fût mal aérée, mal percée, obscure, froide, & mal saine : mais encore si, pour l'avoir de long-temps accoutumée, aucun y vouloit demeurer, il y pourroit en remuant les vues, en changeant la montée, en ouvrant quelques huis & en fermant quelques autres, la rendre plus claire, mieux, à propos exposée au vent, & salubre : car on a amendé des villes même toutes entières par semblables remuements : comme l'on dit que Charon anciennement tourna la ville de ma maïssance, Chéronnée devers le soleil levant, laquelle auparavant regardoit vers le ponant & recevoit le couchant du côté du mont-parnasse : & le philosophe naturel Empedocles ayant fait étouper une bouche & ouverture de montagne, de laquelle il sortoit un vent du midi pesant & pestilent à toute la campagne, d'au-dessous ôta l'occasion de la pestilence qui étoit par avant ordinaire en toute la contrée.

II.

Pour autant donc qu'il y a des passions de l'ame pestilentes & dommageables, comme celles qui lui apportent travail, tourmente & obscurité, le meilleur seroit les chasser de tout point, & les jeter entièrement par terre pour se donner à soi-même une vue libre, une lumière claire, & un vent salubre, ou pour le moins les changer & r'habiller en les changeant ou détournant autrement : comme pour exemple, sans en rechercher plus loin, « La curiosité est un dâlr de savoir les tares & imperfections d'autrui, qui est un vice ordinairement conjoint avec envie & malignité » : car pourquoi est-ce, homme par trop envieux, que tu vois si clair ès affaires d'autrui, & si peu ès tiens propres ? détourne un peu du dehors, & retourne au-dedans ta curiosité, si tant est que tu prennes plaisir à savoir & entendre des maux, tu trouveras bien chez toi-même à quoi passer ton tems ;

Autant que d'eau autour d'une île il passe,
Et qu'en un bois de feuilles il s'amasse,

autant trouveras tu de péchés en ta vie, de passions en ton ame, & d'omissions en ton devoir. Car, comme Xenophon dit, que chez les bons mé-

nagers il y a lieu propre pour les ustensiles destinés à l'usage des sacrifices, autre lieu pour la vaisselle de table, & qu'ailleurs sont situés les instrumens du labourage, & ailleurs à part ceux qui font nécessaires à la guerre : aussi trouveras-tu en toi des maux qui procèdent les uns d'envie, les autres de jalousie, les autres de lâcheté, & les autres de chicheté : amuse-toi à les revisiter, à les considérer : étoupe & bouche toutes les avenues, & toutes les portes & fenêtres qui regardent chez tes voisins, & en ouvre d'autres qui répondent à ta chambre, au cabinet de ta femme, au logis de tes serviteurs, là tu trouveras à quoi t'amuser avec profit & sans malignité, là tu trouveras des occupations profitables & salutaires, si tu aimes tant à enquerir & rechercher ce qui est caché pourvu que chacun veuille dire à par foi ;

Où ai-je été ? qu'ai-je fait ou méfait ?

Qu'ai-je oublié que je dussé avoir fait ?

III.

Mais maintenant, ainsi comme les fables disent, que la fée Lamia ne fait que chanter quand elle est en sa maison étant aveugle, d'autant qu'elle a ferré ses yeux en vaisseau à part : mais quand elle sort dehors, elle se les remet, & voit alors : aussi chacun de nous au-dehors, & pour contempler les autres, ajoutent à la male intention la curiosité, comme un oeil, & en nos propres défauts, & en nos maux nous avons la barlue par ignorance à tout propos, à faute d'y employer les yeux & la clarté de la lumière.

IV.

Voilà pourquoi le curieux est plus utile à ses ennemis qu'il n'est pas à lui-même, d'autant qu'il découvre, met en évidence, & leur montre ce dont il se faut garder, & ce qu'ils doivent corriger, & cependant il ne voit pas la plupart de ce qui est chez lui, tant il est ébloui à regarder ce qui est au-dehors : mais Ulysse, homme sage, ne voulut pas même parler à sa propre mère devant qu'il eût enquis & entendu du prophète ce pourquoi il étoit descendu aux enfers, & après qu'il l'eût entendu alors il se tourna à parler à sa mère & aux autres femmes, demandant qui étoit Tyro, qui étoit la belle Chloris, & pour quelle occasion Epicaste étoit morte ;

S'étant pendue avec un las mortel

Aux soliveaux du haut de son hôtel.

Mais au contraire, nous mettant à non chaloir & ne nous souciant point de savoir ce qui nous touche allons chercher la généalogie des autres, que

que le grand-père de notre voisin étoit venu de la Syrie, que sa nourrice étoit thracienne, qu'un tel doit trois talens, & n'en a point encore payé les arrérages, & nous enquérons de telles choses d'où revenoit la femme d'un tel, & qu'étoit-ce que un tel & un tel disoient à part en un coin.

V.

Au contraire Socrates alloit çà & là enquéant de quelles raisons usoit Pythagoras pour persuader les hommes, & Aristippus en la solennité & assemblée des jeux olympiques se rencontrant en la compagnie d'Ischomachus, lui demanda de quelles persuasions usoit Socrates pour rendre les jeunes hommes si fort affectionnés à lui : & comme l'autre lui en eut communiqué quelque petit de semence & de montre, il en fut si passionné que son corps en devint incontinent tout fondu, pâle & défail, jusques à ce que s'en étant allé à Athènes avec cette ardente soif, il en puisa à la source même, & connut le personnage, ouït ses discours, & fut que c'est de la philosophie de laquelle la fin est connoître ses maux & le moyen de s'en délivrer : mais il y en a qui pour rien ne veulent voir leur vie, comme leur étant un très-mal plaisant spectacle, ni replier & retourner leur raison comme une lumière sur eux-mêmes, ains leur ame étant pleine de toutes sortes de maux & redoutant & craignant ce qu'elle sent au dedans d'elle-même, saute dehors & va errant çà & là à rechercher les faits d'autrui, nourrissant & engraisant ainsi sa malignité : car ainsi que la poule, bien souvent qu'on lui aura mis à manger devant elle, s'en ira néanmoins gratter en un coin, là où elle aura peut-être aperçu en un fumier quelque grain d'orge : semblablement aussi les curieux, passant par-dessus les propos exposés à chacun, & les histoires dont chacun parle, & que l'on ne défend point d'enquérir, ni n'est-on point marri quand on les demande, vont recueillant & amassant les maux secrets & cachés de toute la maison. Et toutefois la réponse de l'égyptien fut gentille & bien à propos à celui qui lui demandoit, que c'étoit qu'il portoit enveloppé : « C'est à fin que tu ne le saches pas, qu'il est enveloppé ».

V I.

Aussi toi curieux pourquoi vas-tu ainsi recherchant ce qui est caché ? car si ce n'étoit quelque chose de mal on ne le cacheroit pas : & si y a plus, que l'on n'a pas accoutumé d'entrer de plein vol en la maison d'autrui sans frapper à la porte, & maintenant on use de portiers pour même occasion, mais anciennement on avoit des marteaux attachés aux portes

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

dont on tabourroit, pour avertir ceux de dedans, afin qu'un étranger ne surprit point la maîtresse au milieu de la maison, ou la fille à marier, ou un serviteur que l'on fouetteroit, ou des chambrières qui tanferoient, mais c'est-là où plus volontiers le curieux se glisse : de manière qu'il ne verroit pas volontiers, encore qu'on s'en priât, une maison honnête & bien composée, mais ce pourquoi on use de clef, de verrou, & de porte, c'est ce qu'il appète découvrir & le mettre en vue de tout le monde.

V I I.

Et toutefois, comme disoit Ariston, les vents que nous haïssons le plus, ce sont ceux qui nous rebrassent nos habillemens, mais le curieux ne rebrasse pas seulement les robes & les saies de ses voisins, mais il ouvre jusques aux parois, il ouvre tout arriéré les portes, & pénètre même à travers le corps de la tendre pucelle, comme un vent, enquéant de ses jeux, ses danses, & ses veilles, & les calomniant : & comme le poète comique se moquant de Cléon dit que

Ses deux mains sont au pays d'Étolie,
Et son esprit est en la Clopidie,

voulant dire qu'il ne faisoit que demander, que prendre & dérober ; aussi l'entendement du curieux est tout ensemble és palais des riches, & maisonnettes des pauvres, és cours des rois, és chambres des nouveaux mariés, il sureroute toutes choses, & s'enquiert des affaires des passans, des seigneurs & capitaines, & quelquefois non sans dangers, ains comme si quelqu'un par curiosité d'apprendre la qualité de l'aconite, en goûtoit, se trouveroit mort avant qu'il en fût rien connoître ; aussi ceux qui recherchent les maux des grands se perdent eux-mêmes avant que d'en pouvoir rien savoir : car ceux qui ne se contentent pas de la lumière abondante des rayons du soleil, qui s'épandent si clairement sur toutes choses, ains veulent à plein foud regarder le cercle même de son corps, en osant se promettre qu'ils pénétreroient sa clarté & entreroient des yeux à force au beau milieu, ils s'aveuglent.

V I I I.

Et pourtant Philpides le joueur de comédies répondit un jour bien sagement au toi Lyfimachus qui lui disoit : « Que veux-tu que je te communique de mes biens, Philpides ? Car qu'il vous plaira, sire, dit-il, pourvu que ce ne soit point de vos secrets ». Car ce qu'il y a de plus beau & de plus plaisant en l'état des rois se montre au dehors, exposé à

Y y

Tome II.

la vue d'un chacun : comme sont leurs festins, leurs richesses, leurs fêtes, leurs libéralités & magnificences, mais s'il y a quelque chose de cache & secret ne vous en approchez pas. La joie d'un roi en prospérité ne se cache point, ni son rire quand il est en ses bonnes, ni quand il se prépare à faire quelque grace & quelque libéralité : mais s'il y a quelque chose de secret, c'est cela qui est formidable, triste, non approchable, & où il n'y a pas matière de rire : car ce sera ou un amas de raneuse couverte, ou un projet de quelque vengeance, ou une jalousie de femme, ou une défiance de quelques-uns de ses minists, ou une suspicion de son fils. Fuis cette épaisse & noire nuée, tu verras bien quel tonnerre & quel éclair elle jettera quand ce qui est maintenant caché viendra à se crever.

I X.

Quel moyen donc y a-t-il de la fuir ? c'est de détourner & tirer ailleurs la curiosité, même à rechercher les choses qui sont & plus belles & plus honnêtes : recherche ce qui est au ciel, ce qui est en la terre, en l'air, en la mer. Tu demandes à voir ou de grandes ou de petites choses : si tu en aimes à voir de grandes, recherche le soleil : enquires toi là où il descend, de là où il monte : cherche la cause des mutations qui se font en la lune comme tu ferois les changemens d'un homme : comment est-ce qu'elle a perdu une si grande lumière, d'où est ce qu'elle l'a depuis recouvrée, & comment est ce que,

Premièrement de non point apparente
Elle se montre un petit éclairant,
Embellissant sa belle face ronde,
Et l'emplissant de lumière seconde,
Puis de rechef se va diminuant,
Et s'en retourne en son premier néant.

& cela sont des secrets de nature : mais elle n'est pas marrie quand on les recherche. Te desiffes-tu de pouvoir trouver les grandes choses ? recherche les petites : comment est-ce qu'entre les arbres les uns sont toujours verds, floriss, revêtus de leurs beaux habillemens, & montrent leurs richesses en tout tems : les autres font aucune fois semblables à ceux-là, mais puis après ayant, comme un mauvais ménage, tout à un coup mis hors & dépendu tout leur bien, ils demontent tout nus & pauvres : & pourquoi est-ce que les uns produisent leurs fruits ronds, les autres longs, & les autres angulaires : car il n'y a mal ni danger quelconque à toutes ces enquires-là.

X.

Mais s'il est force que la curiosité s'applique

toujours à rechercher choses mauvaises, comme un serpent venimeux se nourrit & se tient toujours en lieux pestilens, menons-là à la lecture des hilloires & lui présentons abondance & affluence de tous maux : car là elle trouvera des ruines d'hommes, pertes de biens, corruption de femmes, des serviteurs qui se sont élevés contre leurs maîtres, calomnies d'amis, empoisonnemens, envies, jalousies, destructions de maisons, éversions de royaumes & de seigneuries : soule t'en, remplis t'en 'prens y tant que tu voudras de plaisir, tu ne te fâcheras, ni ne ennueras personne de ceux avec qui tu convetteras : mais il me semble que la curiosité ne se délecte pas de maux qui soient déjà rances & vieux, ains tous frais & tous récents, & qu'elle prenne plus de plaisir à voir toujours de nouvelles tragédies : car quant aux comédies & spectacles de joyeuseté elle ne s'y arrête pas volontiers. Et pourtant si quelqu'un raconte l'appareil d'une noce, ou d'un sacrifice, ou d'une montte, le curieux l'écouterait froidement, & négligemment, & dit qu'il l'aura déjà entendu d'ailleurs, commandera à celui qui fait le conte qu'il passe cela ou qu'il l'abrege ; mais si quelqu'un, assis bec à bec, raconte comme une fille aura été dépucelée, ou une femme violée, ou un procès qui se va commencer, ou une querelle dressée entre deux freres, alors il ne sommeille, ne il ne vague pas,

Ains pour ouir le conte il s'appareille
En approchant soigneusement l'auraille.

Et cette sentence

Hélas que l'homme est prompt à écouter
Plutôt le mal, que le bien raconter,

cela proprement est dit à la vérité touchant la curiosité : car ainsi comme les cornets & ventoses attirent du cuir ce qu'il y a de pire, aussi les oreilles des curieux attirent tous les plus mauvais propos qui soient, ou pour mieux dite, comme les villes & cités ont des portes maudites & malencontreuses, par lesquelles elles font sortir ceux que l'on mène exécuter à mort, & par où elles jettent hors les ordures & les hosses d'exécution & de malédiction, & jamais n'y entre ni n'en sort chose qui soit nette, sainte ni sacrée : aussi les oreilles du curieux sont de pareille nature, car il n'y passe rien qui soit gentil, ni bon ni honnête, ains toujours y traversent & hantent paroles sanglantes, apportans quand & elles des contes exécrables, pollus & contaminés,

Larmes & pleurs sont en toute saison
Le rossignol qu'ooy oy en ma maison.

XI.

Cela est la seule muse, la seule sirène des curieux : il n'y a rien qu'ils oient plus volontiers : car *curiosité* est une convoitise d'ouir les choses que l'on tient closes & cachées : or n'y a-t-il personne qui cache un bien qu'il possède, veut que bien souvent on simule d'en avoir que l'on n'a pas : ainsi le curieux convoitant de savoir &

entendre des maux, est entaché de cette malheureté, que les grecs appellent *epichairakia*, qui signifie joie du mal d'autrui, passion qui est sœur-germaine de l'envie, d'autant qu'envie est douleur du bien d'autrui & l'autre perversité est joie du mal : toutes lesquelles deux passions procèdent d'une perverse racine & d'une autre passion sauvage & cruelle, qui est la malignité. (*Œuvres morales de Plutarque, traduites par Jacques Amyot.*)



D.

DÉCEANCE, f. f. C'est la conformité des actions extérieures avec les loix, les coutumes, les usages, l'esprit, les mœurs, la religion, le point d'honneur, &c les préjugés de la société dont on est membre : d'où l'on voit que la *déceance* varie d'un siècle à un autre chez le même peuple, & d'un lieu de la terre à un autre lieu, chez différens peuples ; &c qu'elle est par conséquent très-différente de la vertu & de l'honnêteté, dont les idées doivent être éternelles, invariables, &c universelles. Il y a bien de l'apparence qu'on auroit pu dire d'une femme de Sparte, qui se seroit donné la mort parce que quelque malheur ou quelque injure lui auroit rendu la vie méprisable, ce qu'Ovide a si bien dit de Lucrece :

*Tunc quaque jam moriens ne non procumbat honeste,
Respicit ; hac etiam cura cadentis erat.*

Qu'on pense de la *déceance* tout ce qu'on voudra, il est certain que cette dernière attention de Lucrece expirante repand sur sa vertu un caractère particulier, qu'on ne peut s'empêcher de respecter. (*Ancienne Encyclopédie.*)

DEFENSE DE SOI-MÊME. Action par laquelle on défend sa vie, soit par des précautions, soit à force ouverte, contre des gens qui nous attaquent injustement.

Le soin de se défendre, c'est-à-dire, de repousser les maux qui nous menacent de la part d'autrui, & qui tendent à nous perdre ou à nous causer du dommage dans notre personne, est une suite nécessaire du soin de se conserver, qui est inspiré à chacun par un vif sentiment de l'amour de soi-même, & en même tems par la raison. Mais comme il résulte souvent un conflit apparent entre ce que l'on se doit & ce que l'on doit aux autres, par la nécessité où l'on se trouve contraint, ou de repousser le danger dont on est menacé, en faisant du mal à celui qui veut nous en faire ; ou de souffrir un mal considérable, & quelquefois même de périr : nous allons à cher d'indiquer comment on a droit de ménager la juste *défense de soi-même* dans l'état naturel & dans l'état civil.

On se défend, ou sans faire du mal à l'agresseur, en prenant des précautions contre lui ; ou bien en lui faisant du mal jusqu'à le tuer, lorsqu'il n'y a pas moyen de se tirer autrement du péril : car quelque injuste que soit l'entreprise d'un agresseur, la sociabilité nous oblige à l'épargner,

si on le peut, sans en recevoir un préjudice considérable. Par ce juste tempérament on sauve en même tems les droits de l'amour-propre & les devoirs de la sociabilité.

Mais quand la chose est impossible, il est permis dans certaines occasions de repousser la force par la force, même jusqu'à tuer un injuste agresseur. Les loix de la sociabilité sont établies pour la conservation de l'utilité commune du genre humain ; & on ne doit jamais les interpréter d'une manière qui tende à la destruction de chaque personne en particulier. Tous les biens que nous tenons de la nature ou de notre propre industrie, nous deviendroient inutiles, si lorsqu'un injuste agresseur vient nous en dépouiller, il n'étoit jamais juste d'opposer la force à la force ; pour lors le vice triompherait hautement de la vertu, & les gens de bien deviendroient sans ressource la proie infailible des méchans. Concluons que la loi naturelle, qui a pour but notre conservation, n'exige point une patience sans bornes, qui tendroit manifestement à la ruine du genre humain. Voyez dans Grotius les solides réponses qu'il fait à toutes les objections contre le droit de se défendre.

Je dis plus : la loi naturelle ne nous permet pas seulement de nous défendre, elle nous l'ordonne positivement, puisqu'elle nous prescrit de travailler à notre propre conservation. Il est vrai que le créateur y a pourvu par l'instinct naturel qui porte chacun à se défendre, en sorte qu'on péchera plutôt de l'autre côté que de celui-ci ; mais cela même prouve que la juste *défense de soi-même* n'est pas une chose absolument indifférente de sa nature, ou seulement permise.

Il est vrai cependant que non seulement l'on peut dans l'état de nature, mais que l'on doit même quelquefois renoncer aux droits de se défendre. De plus, on ne doit pas toujours venir à la dernière extrémité contre un injuste agresseur ; il faut au contraire tâcher auparavant de se garantir de ses insultes par toutes autres voies plus sages & moins violentes. Enfin la prudence & la raison veulent encore que l'on prenne le parti de se tirer d'affaire en souffrant une légère injure, plutôt que de s'exposer à un plus grand danger en se défendant mal-à-propos.

Mais si dans l'état naturel on a droit de repousser le danger présent dont on est menacé, l'état civil y met des bornes. Ce qui est légitime dans l'indépendance de l'état de nature, où cha-

on peut se défendre par ses propres forces & par les voies qu'il juge les plus convenables, n'est point permis dans une société civile, où ce droit est sagement limité. Ici on ne peut légitimement avoir recours pour se défendre, aux voies de la force, que quand les circonstances seules du tems ou du lieu ne nous permettent pas d'implorer le secours du magistrat contre une insulte qui expose à un danger pressant notre vie, nos membres, ou quelque autre bien irréparable.

La *défense* naturelle par la force a lieu encore dans la société civile, à l'égard des choses qui, quoique susceptibles de réparations, sont sur le point de nous être ravies, dans un tems que l'on ne connoit point celui qui veut nous les enlever, ou qu'on ne voit aucun jour à espérer d'entier raison d'une autre manière; c'est pour cela que les loix de divers peuples, & la loi même de Moïse, permettoient de tuer un voleur de nuit. Dans l'état civil, comme dans l'état de nature, après avoir pris toutes les précautions imaginables, mais sans succès, pour nous garantir des insultes qui menacent nos jours, il est alors toujours permis de se défendre à main armée, contre toute personne qui attaque notre vie, soit qu'elle le fasse malicieusement & de propos délibéré, ou sans en avoir dessein; comme, par exemple, si l'on court risque d'être tué par un furieux, par un fou, par un lunatique, ou par un homme qui nous prend pour un autre auquel il veut du mal, ou qui est son ennemi. En effet, il fustie pour autoriser la *défense* de sa vie, que celui de la part de qui on est exposé à ce péril, n'ait aucun droit de nous attaquer, & que rien ne nous oblige d'ailleurs à souffrir la mort sans aucune nécessité.

Il paroît même que les droits de la juste *défense* de ses jours ne cessent point, si l'agresseur injurieux veut nous ôter la vie par la violence, se trouve être un supérieur: car du moment que ce supérieur se porte malicieusement ou de propos délibéré à cet excès de fureur, il se met en état de guerre avec celui qu'il attaque; de sorte que l'inférieur prêt à périr, rentre dès lors dans les droits de la nature.

Nous avons dit ci-dessus que l'on peut se défendre à main armée, pour prévenir la perte de quelque membre de notre corps. En effet, les loix civiles, d'accord avec les loix naturelles, n'obligent point les citoyens à se laisser mutiler, plutôt que de prévenir les effets d'une pareille violence: car comment s'assurer qu'on ne montrera pas de la mutilation ou de la blessure? & le législateur peut-il favoriser les entreprises d'un scélérat, quoique par ses entreprises il n'ôte pas nécessairement la vie.

La *défense* de l'honneur autorise pareillement à en venir aux dernières extrémités: tout de même que si l'on étoit attaqué dans la perte de ses membres ou dans sa propre vie. Le bien de la société demande que l'honneur du sexe, qui est son plus

bel ornement, soit mis au même rang que la vie, parce que c'est un acte infâme d'hostilité, une chose irréparable, qui par conséquent autorise l'action de se porter dans ce moment aux dernières extrémités contre le coupable: l'affront est d'autant plus grand, qu'il peut réduire une femme vertueuse à la dure nécessité de susciter de son propre sang des enfans à un homme qui agit avec elle en ennemi.

Mais, d'un autre côté, il faut bien se garder de placer l'honneur dans des objets fictifs, dans de fausses vues du point d'honneur, qui sont le fruit de la barbarie, le triomphe de la mode, dont la raison & la religion condamnent la vengeance, parce que ce ne sont que des outrages vains & chimériques, qui ne peuvent véritablement déshonorer. L'honneur seroit sans contredit quelque chose de bien fragile, si la moindre insulte, un propos injurieux, ou insolent, étoit capable de nous le ravir. D'ailleurs, s'il y a quelque honte à recevoir une insulte ou un affront, les loix civiles y ont pourvu, & nous ne sommes pas en droit de tuer un agresseur pour toute sorte d'outrage, ni de nous faire justice à notre fantaisie.

Pour ce qui est des biens, dans l'indépendance de l'état de nature, on peut les défendre jusqu'à tuer l'injuste ravisseur, parce que celui qui veut les enlever injustement à quelqu'un, ne se montre pas moins son ennemi que s'il attenoit directement à sa vie; mais dans une société civile, où l'on peut avoir le secours du magistrat recouvrer ce qui aura été pris, les hommes n'ont jamais la permission de défendre leurs biens à toute outrance, que dans les cas rares où l'on ne peut appeler en justice le ravisseur qui s'en empare avec violence dans certaines conjonctures, & sans que nous ayons d'autres moyens de les défendre que la force ouverte, qui concourt en même tems au bien public, c'est pour cette raison qu'il est permis de tuer un corsaire, un voleur de nuit ou de grand chemin.

Voilà pour ce qui regarde la *défense* de soi-même, de ses membres & de ses biens contre ceux qui les attaquent. Mais il y a un cas où l'agresseur même acquiert à son tour le droit de se défendre; c'est lorsqu'il offre la réparation du dommage, avec toutes les sûretés nécessaires pour l'avenir: alors si la personne offensée se porte contre lui à une injustice violente, elle devient elle-même agresseur, en égard aux loix naturelles & civiles qui lui défendent cette voie, & qui lui en ouvrent d'autres.

Les maximes que nous venons d'établir, se déduisent visiblement des principes de la raison; & nous pensons que les préceptes de la religion chrétienne, ne contiennent rien qui y soit contraire: Il est vrai que Notre Seigneur nous en donne d'aimer notre prochain comme nous-mêmes; mais ce précepte de Jésus Christ est un précepte gé-

néral, qui ne sauroit servir à décider un cas particulier & revêtu de circonstances particulières, tel qu'est celui où l'on se rencontre, lorsqu'on ne peut satisfaire en même tems à l'amour de soi-même & à l'amour du prochain.

Si toutes les fois qu'on se trouve dans le même danger qu'une autre personne, on devoit indifféremment se résoudre à périr pour la sauver, on seroit obligé d'aimer son prochain plus que soi-même. Concluons que celui qui tue un agresseur dans une juste défense de sa vie ou de ses membres, est innocent. Mais concluons en même tems qu'il n'y a point d'honnête homme, qui se voyant contraint de tuer un agresseur, quelqu'innocemment qu'il le fasse, ne regarde comme une chose fort triste cette nécessité où il est réduit.

Entre les questions les plus délicates & les plus importantes qu'on puisse faire sur la juste défense de soi-même, je mets celle d'un fils qui tue son père ou sa mère à son corps défendant.

Quant aux droits que chacun a de défendre sa liberté, je m'étonne que Grotius & Puffendorf n'en parlent pas; mais Locke établit la justice & l'étendue de ce droit, par rapport à la *défense légitime de soi-même*, dans son ouvrage du gouvernement civil. Enfin le lecteur curieux de s'éclaircir complètement sur cette matière, peut consulter avec fruit Puffendorf, *droit de la nature & des gens*; Gundlingius, *ius natura & gentium*; & Wolfaston, *ébauche de la religion naturelle*. Article de *M. le chevalier DE JAUCOURT*. (*Ancienne Encyclopédie*.)

DÉFIANCE, f. f. Si les charmes les plus doux de la vie sont d'aimer & d'espérer; quel plus grand malheur que le caractère déifiant l'ait presque toujours l'effet des vices les plus sombres, les plus bas, & il en est le châtiment. L'avarice le produit, & lui-même augmente l'avarice; en faisant renoncer aux jouissances du cœur, il force à recourir à des jouissances imaginaires: souvent aussi il se présente comme un soulagement au coupable tourmenté de remords; mais dans la réalité il ne fait qu'ajouter au supplice de se mépriser soi-même, celui de craindre toujours les autres.

L'ambitieux a quelquefois un mépris arrogant des hommes; il les fait servir à ses desseins; il leur suppose de la perversité, mais il cherche à s'élever si haut, qu'il n'ait plus à la craindre; mais l'audace qui lui fait tout entreprendre, & qui semble lui répondre de tout, ne peut l'empêcher d'avoir sans cesse des occasions de crainte & d'inquiétude sur ceux qui semblent le moins traverser ses desseins.

Quelquefois l'expérience du malheur, des attachemens trompés avec perfidie, divers exemples de noirceur profondément gravés conduisent involontairement un cœur sensible à la *défiance*; mais, lorsqu'elle entre dans le caractère, &

qu'elle y domine, c'est toujours qu'elle est entretenue par un excèsif orgueil.

C'est une opinion commune que l'expérience & le progrès de l'âge conduisent presque nécessairement à s'approcher plus ou moins de ce caractère; souvent même on l'honore du nom de *prudence*.

Tout dépend, pour se garantir également de la *défiance* & de l'exces contraire, de s'examiner soi-même avec impartialité. Je sais que celui qui a mené une vie coupable, n'y trouvera qu'un motif de plus de se délier des autres; mais je ne parle que pour celui qui, habitué à rentrer dans lui-même, s'est par-là préservé des fautes les plus graves. Mieux il observe quels obstacles l'ont souvent détourné de la vertu, plus il est disposé à s'en tendre indulgence pour ceux qui paroissent s'en éloigner. Il reconnoît aussi l'empire de la voix qui l'y a rappelée, & il suppose avec raison qu'elle agit aussi sur les autres.

Rien n'est moins semblable à la confiance que la présomption. Elles paroissent avoir les mêmes effets, en ce qu'elles nous livrent avec imprudence à des personnes que nous connoissons trop peu pour les rendre les objets de nos attachemens. Mais l'une ne tombe dans cette imprudence que pour avoir trop bien pensé de la bonté des autres, & l'autre de son insaisissabilité.

Personne n'est plus sujet à tomber dans tous les excès d'une confiance mal placée que les hommes d'un caractère déifiant. Une seule personne devient tout-à-coup le dépositaire de leurs intérêts, sans être l'objet de leurs affections. Ils se font un système de conduite de s'opposer toujours au penchant qu'ils avoient pour quelqu'un. Ils finissent par se livrer à celui pour lequel ils étoient d'abord le moins bien prévenus: ils croient avoir rempli toutes les mesures de la prudence en repoussant toute prévention. Souvent le motif de leur confiance est une persuasion que celui qui en est l'objet est trop lié par son intérêt, pour oser jamais les trahir, & l'événement les déçoit.

DÉPENDANCE, f. f. C'est tout assujettissement d'un être à un autre être quelconque. Il y a deux sortes de *dépendances*; celle des choses qui est de la nature; celle des hommes qui est de la société. La *dépendance* des choses n'ayant aucune moralité ne nuit point à la liberté & n'engendre point de vices: la *dépendance* des hommes étant déordonnée les engendre tous, & c'est par elle que le maître & l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme & d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune

force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu.

Le bonheur de l'homme est en raison inverse du nombre des dépendances. La multiplication des besoins augmente les dépendances & nous éloigne du bonheur. (*ancienne Encyclopédie.*)

O homme ! effreine ton existence au dedans de toi, & tu ne seras plus misérable. Reste à la place que la nature t'assigne dans la chaîne d'êtres, rien ne t'en pourra faire sortir : ne te gémis point contre la dure loi de la nécessité, & n'épuise pas, à vouloir lui résister, des forces que le ciel ne t'a point données pour étendre ou prolonger ton existence, mais seulement pour la conserver, comme il lui plaît, & autant qu'il lui plaît. Ta liberté, ton pouvoir ne s'étendent qu'aussi loin que tes forces naturelles, & pas au-delà ; tout le reste n'est qu'esclavage, illusion, prestige. La domination même est servile, quand elle tient à l'opinion : car tu dépends des préjugés de ceux que tu gouvernes par les préjugés. Pour les conduire comme il te plaît, il faut te conduire comme il leur plaît. Ils n'ont qu'à changer de manière de penser, il faudra bien par force que tu changes de manière d'agir. Ceux qui s'approchent n'ont qu'à savoir gouverner les opinions du peuple que tu crois gouverner, ou des favoris qui te gouvernent, ou celles de ta famille, ou les tiennes propres ; ces visirs, ces courtisans, ces prêtres, ces soldats, ces valets, ces caillottes, & jusqu'à des enfants, quand tu serois un Thémistocle en génie, vont te mener, comme un enfant toi-même au milieu de tes légions. Tu as beau faire ; jamais ton autorité réelle n'ira plus loin que tes facultés réelles. Si tôt qu'il faut voir par les yeux des autres, il faut vouloir par leurs volontés. Mes peuples, mes sujets, dis-tu fièrement. Soit ; mais toi, qu'es-tu ? le sujet de tes ministres : & tes ministres à leur tour que sont-ils ? les sujets de leurs commis, de leurs maîtresses, les valets de leurs valets. Prenez tout, usurpez tout, & puis versez l'argent à pleines mains, dressez des batteries de canon, élevez des gibets, des roues, donnez des loix, des édits, multipliez les espions, les soldats, les bourreaux, les prisons, les chaînes ; pauvres petits hommes, de quoi vous sert tout cela ? vous n'en ferez ni mieux servir, ni moins volés, ni moins trompés, ni plus absolus. Vous ditez toujours, nous voulons, & vous feriez toujours ce que voudront les autres.

Le seul qui fait sa volonté est celui qui n'a pas besoin, pour la faire, de mettre les bras d'un autre au bout des siens : d'où il suit que le premier de tous les biens n'est pas l'autorité, mais la liberté. L'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut, & fait ce qu'il lui plaît. Voilà ma

maxime fondamentale. Il ne s'agit que de l'appliquer à l'enfance, & toutes les règles de l'éducation vont en découler.

La société a fait l'homme plus foible, non-seulement en lui ôtant le droit qu'il avoit sur ses propres forces, mais sur tout en les lui rendant insuffisantes. Voilà pourquoi ses desirs se multiplient avec sa foiblesse, & voilà ce qui fait celle de l'enfance comparée à l'âge d'homme. Si l'homme est un être fort & si l'enfant est un être foible, ce n'est pas parce que le premier a plus de force absolue que le second, mais c'est parce que le premier peut naturellement se suffire à lui-même & que l'autre ne le peut. L'homme doit donc avoir plus de volontés & l'enfant plus de fantaisies ; mot par lequel j'entends tous les desirs qui ne sont pas de vrais besoins, & qu'on ne peut contenter qu'avec le secours d'autrui.

J'ai dit la raison de cet état de foiblesse. La nature y pouvoit par l'attachement des pères & des mères : mais cet attachement peut avoir son excès, son défaut, ses abus. Des pères qui vivent dans l'état civil y transportent leur enfant avant l'âge. En lui donnant plus de besoins qu'il n'en a, ils ne soulagent pas sa foiblesse, ils l'augmentent. Ils l'augmentent encore en exigeant de lui ce que la nature n'exigeoit pas ; en soumettant à leurs volontés le peu de force qu'il a pour servir les siennes ; en changeant de part ou d'autre en esclavage, la dépendance réciproque où le tient sa foiblesse, & où les tient leur attachement.

L'homme sage fait tester à sa place ; mais l'enfant qui ne connoît pas la sienne ne sauroit s'y maintenir. Il a parmi nous mille issues pour en sortir ; c'est à ceux qui le gouvernent à l'y retenir, & cette tâche n'est pas facile. Il ne doit être ni bête ni homme, mais enfant : il faut qu'il sente sa foiblesse & non qu'il en souffre ; il faut qu'il dépende & non qu'il obéisse ; il faut qu'il demande & non qu'il commande. Il n'est soumis aux autres qu'à cause de ses besoins, & parce qu'ils voient mieux que lui ce qui lui est utile, ce qui peut contribuer ou nuire à sa conservation. Nul n'a droit, pas même le père de commander à l'enfant ce qui ne lui est bon à rien.

Avant que les préjugés & les institutions humaines aient altéré nos penchans naturels, le bonheur des enfans ainsi que des hommes consistait dans l'usage de leur liberté ; mais cette liberté dans les premiers est bornée par leur foiblesse. Quiconque fait ce qu'il veut est heureux, s'il se suffit à lui-même ; c'est le cas de l'homme vivant dans l'état de nature. Quiconque fait ce qu'il veut n'est pas heureux, si ses besoins passent ses forces, c'est le cas de l'enfant dans le même état. Les enfans ne jouissent, même dans l'état de nature, que d'une liberté imparfaite, semblable

à celle dont jouissent les hommes dans l'état civil. Chacun de nous ne pouvant plus se passer des autres, redevient à cet égard faible & misérable. Nous étions faits pour être hommes ; les loix & la société nous ont replongés dans l'existence. Les riches, les grands, les rois font tous des enfans qui, voyant qu'on s'empresse à soulager leur misère, tirent de cela même une vanité puérile, & sont tout fiers des soins qu'on ne leur rendroit pas s'il étoient hommes faits.

Ces considérations sont importantes, & servent à résoudre toutes les contradictions du système social. Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature ; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, & n'engendre point de vices : la dépendance des hommes étant déformée, les engendre tous, & c'est par elle que le maître & l'esclave se dépravent mutuellement. S'il y a quelque moyen de remédier à ce mal dans la société, c'est de substituer la loi à l'homme, & d'armer les volontés générales d'une force réelle supérieure à l'action de toute volonté particulière. Si les loix des nations pouvoient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses ; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil ; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices, la moralité qui l'élève à la vertu. (EMILE.)

DÉSÉPOIR, f. m. Inquiétude accablante de l'âme, causée par la persuasion où l'on est qu'on ne peut obtenir un bien après lequel on soupire, ou éviter un mal qu'on abhorre.

Cette triste passion qui nous trouble & qui nous fait perdre toute espérance, agit différemment dans l'esprit des hommes : quelquefois elle produit l'insolence & le repos ; la nature accablée succombe sous la violence de la douleur : quelquefois en se privant des seules ressources qui lui restoient pour remèdes, elle se fâche contre elle-même, & exige de soi la peine de son malheur, si l'on peut parler ainsi ; alors, comme dit Charron, cette passion nous rend semblables aux petits enfans, qui par dépit de ce qu'on leur ôte un de leurs jouets, jettent les autres dans le feu. Quelquefois au contraire le désespoir produit les actions les plus hardies, redouble le courage & fait sortir des plus grands

Una salus viliis, nullam sperare salutem.

C'est une des plus puissantes armes d'un ennemi, qu'il ne faut jamais lui laisser. L'histoire ancienne & moderne en fournissent plusieurs

preuves. Mais si l'on y prend garde, ces mêmes actions du désespoir sont souvent fondées sur un nouvel espoir qui porte à tenter toutes choses extrêmes, parce qu'on a perdu l'espérance des autres. Les consolations ordinaires sont trop faibles dans un désespoir causé par des malheurs affreux ; elles sont excellentes dans des accidens passagers & réparables. *Art. de M. le chevalier de Javouart, (ancienne Encyclopédie.)*

Les desirs & cupidités s'échauffent & redoublent par l'espérance, laquelle allume de son doux vent nos sous desirs, embrâse en nos esprits un feu d'une épaisse fumée, qui nous éblouit l'entendement, & emporte avec soi nos pensées, les tient pendues entre les nues, nous fait songer en veillant. Tant que nos espérances durent, nous ne voulons point quitter nos desirs ; c'est un jouet avec lequel nature nous amuse. Au contraire, quand le désespoir s'est logé chez nous, il tourmente tellement notre âme, de l'opinion de ne pouvoir obtenir ce que nous désirons, qu'il faut que tout lui cède ; & que, pour l'amour de ce que nous pensons ne pouvoir obtenir, nous perdions même le reste de ce que nous possédons. Cette passion est semblable aux petits enfans, qui, par dépit de ce que l'on ôte un de leurs jouets, jettent les autres dedans le feu : elle se fâche contre soi-même, & exige de soi la peine de son malheur. (CHARRON.) Voyez ACCABLEMENT.

DÉSINTÉRESSEMENT, f. m. C'est cette disposition de l'âme qui nous rend insensibles aux richesses, & contents du plus étroit nécessaire. C'est peut-être en un sens la première des vertus, parce qu'elle est comme la sauve-garde des autres, & qu'elle les affermit en nous. C'est aussi en général celle que les malhonnêtes gens connoissent le moins ; celle à laquelle ils croient le moins, celle enfin qu'ils craignent, & qu'ils haïssent le plus dans les autres ; quand ils sont forcés de l'y reconnoître. (Ancienne Encyclopédie.) Voy. RICHESSES, PAUVRETÉ.

DÉSIR, f. m. espèce d'inquiétude dans l'âme, que l'on ressent pour l'absence d'une chose qui donneroit du plaisir si elle étoit présente, ou du moins à laquelle on attache une idée de plaisir. Le désir est plus ou moins grand, selon que cette inquiétude est plus ou moins ardente. Un désir très-faible s'appelle *vellité*.

Je dis que le désir est un état d'inquiétude ; & quiconque réfléchit sur soi-même, en sera bientôt convaincu : car qui est ce qui n'a point éprouvé dans cet état, ce que le sage dit de l'espérance (ce sentiment si voisin du désir), qu'étant différée elle fait languir le cœur ? cette langueur est proportionnée à la grandeur du désir, qui quelquefois porte l'inquiétude à un tel point, qu'il faut crier avec Rachel : « Donne-moi ce que je souhaite, donnez-moi des enfans, ou je vais mourir ».

Quoique

Quoique le bien & le mal présent & absent agissent sur l'esprit, cependant ce qui détermine immédiatement la volonté, c'est l'inquiétude du *désir* fixé sur quelque bien absent quel qu'il soit ; ou négatif, comme la privation de la douleur à l'égard d'une personne qui en est actuellement atteinte ; ou positif, comme la jouissance d'un plaisir.

L'inquiétude qui naît du *désir* détermine donc la volonté, parce que c'en est le principal ressort, & qu'en effet il arrive rarement que la volonté nous pousse à quelque action, sans que quelque *désir* l'accompagne. Cependant l'espèce d'inquiétude qui fait partie, ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, produit le même effet ; car la haine, la crainte, la colère, l'envie, la honte, &c., ont chacune leur inquiétude, & par-là opèrent sur la volonté. On auroit peut être bien de la peine à trouver quelque passion qui soit exempte de *désir*. Au milieu même de la joie, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le *désir* de continuer ce plaisir, & la crainte d'en être privé. La fable du rat de ville & du rat des champs en est le tableau. Toutes les fois qu'une plus grande inquiétude vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussi tôt la volonté à quelque nouvelle action, & le plaisir présent est négligé.

Quoique tout bien soit le propre objet du *désir* en général, cependant tout bien, celui-là même qu'on reconnoît être tel, n'émeut pas nécessairement le *désir* de tous les hommes ; il arrive seulement que chacun désire ce bien particulier, qu'il regarde comme devant faire une partie de son bonheur.

Il n'y a, je crois, personne assez dénué de raison pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la recherche & la connoissance de la vérité. Mallebranche, à la lecture du *traité de l'homme* de Descartes, avoit de tels transports de joie, qu'il lui en prenoit des battemens de cœur qui l'obligeoient d'interrompre sa lecture. Il est vrai que la vérité invisible & méprisée n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les humains, mais les veilles des gens de lettres prouvent du moins qu'elle n'est pas indifférente à tout le monde ; & quant aux plaisirs des sens, ils ont trop de séducteurs pour qu'on puisse mettre en doute, si les hommes y sont sensibles ou non. Ainsi, prenez deux hommes, l'un épris des plaisirs sensuels, & l'autre des charmes du savoir ; le premier ne désire point ce que le second aime passionnément. Chacun est content sans voir de ce que l'autre possède, sans avoir la volonté ni l'envie de le rechercher.

Les choses sont représentées à notre ame sous différentes faces : nous ne fixons point nos *désirs* ni sur le même bien, ni sur le bien le plus excellent en réalité ; mais sur celui que nous croyons

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale.

le plus nécessaire à notre bonheur : de cette manière, les *désirs* sont souvent causés par de fausses idées ; toujours proportionnés aux jugemens que nous portons du bien absent, ils en dépendent de même ; & à cet égard nous sommes sujets à tomber dans plusieurs égaremens par notre propre faute.

Enfin chacun peut observer tant en soi-même que dans les autres, que le plus grand bien visible n'excite pas toujours les *désirs* des hommes, à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir, & qu'on y reconnoît. Combien de gens sont persuadés qu'il y aura après cette vie un état infiniment heureux & infiniment au-dessus de tous les biens dont on peut jouir sur la terre ! Cependant les *désirs* de ces gens-là ne sont point enus par ce plus grand bien, ni leurs volontés déterminées à aucun effort qui tende à le leur procurer. La raison de cette inconstance, c'est qu'une portion médiocre de biens présents suffit pour donner aux hommes la satisfaction dont ils sont susceptibles.

Mais il faut aussi que ces biens se succèdent perpétuellement pour leur procurer cette satisfaction : car nous n'avons pas plutôt joui d'un bien, que nous soupçons après un autre. Nos mœurs, nos modes, nos habitudes, ont tellement multiplié nos vains besoins, que le fonds en est insatiable. Tous nos vices leur doivent la naissance ; ils émanent tous du *désir* des richesses, de la gloire ou des plaisirs : trois classes générales de *désirs*, qui se subdivisent en une infinité d'espèces, & dont la jouissance n'assouvit jamais la cupidité. Les gens du commun & de la campagne, que le luxe, l'éducation & l'exemple n'ont pas gâtés, sont les plus heureux, & les plus à l'abri de la corruption. C'est pourquoi Lovelace, dans un roman moderne qui fait honneur à l'Angleterre (*lettres de Clavisse*), désespère d'attraper du messager de sa maîtresse les lettres dont elle l'a chargé. « Croistu Bedford (mande-t-il à son ami) qu'il y eût si grand mal, pour avoir des lettres de mon ange, de casser la tête à ce coquin ? un ministre d'état ne le marchanderoit pas : car d'entreprendre de le gagner par des présents, c'est folie ; il paroît si tranquille, si satisfait dans son état de pauvreté, qu'avec ce qu'il lui faut pour manger & pour boire, il n'aspire point à vivre demain plus largement qu'aujourd'hui. Quel moyen de corrompre quelqu'un qui est sans *désir* & sans ambition ? » Tels étoient les senniens, au rapport de Tacite : ces peuples, dit cet historien, en sûreté contre les hommes, en sûreté contre les dieux, étoient parvenus à ce rare avantage de n'avoir pas besoin même de *désirs*.

En effet, les *désirs* naturels, c'est-à-dire, ceux que la seule nature demande, sont courts & limités : ils ne s'étendent que sur les nécessités de

Tome II,

Zz

la vie. Les *désirs* artificiels, au contraire, sont illimités, immenses & superflus. Le seul moyen de se procurer le bonheur consiste à leur donner des bornes, & à en diminuer le nombre. C'est à l'homme d'être, disoit si bien à ce sujet madame de la Fayette. Aussi, puisque la mesure des *désirs* est celle des inquiétudes & des chagrins, grâces bien dans nos âmes ces vers admirables de la Fontaine :

Heureux qui vit chez soi,
De régler les *désirs* faisant tout son emploi !
Il ne fait que par soi dire
Ce que c'est que la cour, la mer & ton empire,
Fortune, qui nous fait passer devant les yeux
Des dignités, des biens que jusqu'au bout du monde
On suit, sans que l'effet aux promesses réponde !

La Fontaine, *liv. VII. fable xij.*

Article de M. le chevalier DE JAUCOURT.

DEVOIR, s. m. Le *devoir* est une action humaine exactement conforme aux loix qui nous imposent l'obligation.

On peut considérer l'homme, ou comme créature de Dieu, ou comme doué par son créateur de certaines facultés, tant du corps que de l'âme, desquels l'effet est fort différent, selon l'usage qu'il en fait ; ou enfin comme porté & nécessaire même par sa condition naturelle à vivre en société avec ses semblables.

La première relation est la source propre de tous les *désirs* de la loi naturelle, qui ont Dieu pour objet, & qui sont compris sous le nom de *religion naturelle*. Il n'est pas nécessaire de supposer autre chose : un homme qui seroit seul dans le monde, devroit & pourroit pratiquer ces *désirs*, du moins les principaux, d'où découlent tous les autres.

La seconde relation nous fournit par elle-même tous les *désirs* qui nous regardent nous-mêmes, & que l'on peut rapporter à l'amour-propre, ou, pour ôter toute équivoque, à l'amour de soi-même. Le créateur étant tout sage, tout bon, s'est proposé sans contredit, en nous donnant certaines facultés du corps & de l'âme, une fin également digne de lui, & conforme à notre propre bonheur. Il veut donc que nous fassions de ces facultés un usage qui réponde à leur destination naturelle. De là naît l'obligation de travailler à notre propre conservation, sans quoi nos facultés nous seroient fort inutiles ; & ensuite de les cultiver & perfectionner autant que le demande le but pour lequel elles nous ont été données. Un homme qui se trouveroit jeté dans une île déserte, sans espérance d'en sortir & d'y avoir jamais aucun compagnon, ne seroit pas plus autorisé par là à se tuer, à se mutiler

ou à ôter l'usage de la raison, qu'à cesser d'aimer Dieu & de l'honorer.

La troisième & dernière relation est le principe des *désirs* de la loi naturelle, qui se rapportent aux autres hommes. Quand je pense que Dieu a mis au monde des êtres semblables à moi, qu'il nous a tous faits égaux ; qu'il nous a donné à tous une forte inclination de vivre en société, & qu'il a disposé les choses de telle manière, qu'un homme ne peut se conserver ni subsister sans le secours de ses semblables, j'insère de là que Dieu, notre créateur & notre père commun, veut que chacun de nous observe tout ce qui est nécessaire pour entretenir cette société, & la rendre également agréable aux uns & aux autres.

Ce principe de la sociabilité est, je l'avoue, le plus étendu & le plus fécond ; les deux autres même viennent s'y joindre ensuite, & y trouvent une ample matière de s'appliquer : mais il ne s'ensuit point de là qu'on doive les confondre & les faire dépendre de la sociabilité, comme s'ils n'avoient pas leur force propre & indépendante. Tout ce que l'on doit dire, c'est qu'ici, comme par-tout ailleurs, la sagesse de Dieu a mis une très-grande liaison entre toutes les choses qui servent à ses fins.

La nature humaine ainsi envisagée nous découvre la volonté du créateur, qui est le fondement de l'obligation où nous sommes de suivre les règles renfermées dans ces trois grands principes de nos *désirs*. L'utilité manifeste que nous trouvons ensuite dans leur pratique, c'est un motif, & un motif très-puissant pour nous engager à les remplir.

Dans cette espèce de subordination qui se rencontre entre les trois grands principes de la loi naturelle, que je viens d'établir, s'il se trouve, comme il arrive quelquefois, qu'on ne puisse pas en même tems s'acquitter des *désirs* qui émanent de chacun, voici, ce me semble, la manière dont on doit régler entre eux la préférence en ces cas-là. 1°. Les *désirs* de l'homme envers Dieu l'emportent toujours sur tous les autres. 2°. Lorsqu'il y a une espèce de conflit entre deux *désirs* d'amour de soi-même ou d'eux-mêmes de sociabilité il faut donner la préférence à celui qui est accompagné d'un plus grand degré d'utilité, c'est à-dire, qu'il faut savoir si le bien qu'on se procurera ou que l'on procurera aux autres en pratiquant l'un de ces deux *désirs*, est plus considérable que le bien qui reviendra à nous ou à autrui de l'omission de ce *désir*, auquel on ne sauroit satisfaire sur l'autre sans manquer à l'autre. 3°. Si, toutes choses d'ailleurs égales, il y a du conflit entre un *désir* d'amour de soi-même, & un *désir* de sociabilité, soit que ce conflit arrive par le fait d'autrui, ou non, alors l'amour de soi-même doit l'emporter ;

mais s'il s'y trouve de l'inégalité, alors il faut donner la préférence à celui de ces deux sortes de *devoirs* qui est accompagné d'un plus grand degré d'utilité. Et nous maintenons dans le détail des trois classes générales sous lesquelles j'ai dit que tous nos *devoirs* étoient renfermés : ce sera faire avec le lecteur un cours abrégé de morale dans un seul article, il auroit tort de s'y refuser.

Les *devoirs* de l'homme envers Dieu, autant qu'on peut les découvrir par les seules lumières de la raison, se réduisent en général à la reconnaissance & au culte de cet être souverain.

Les *devoirs* de l'homme par rapport à lui-même, découlent directement & immédiatement de l'amour de soi-même, qui oblige l'homme non-seulement à se conserver autant qu'il le peut, sans préjudice des loix de la religion & de la sociabilité, mais encore à se mettre dans le meilleur état qu'il lui est possible, pour acquiescer tout le bonheur dont il est capable ; étant composé d'une âme & d'un corps, il doit prendre soin de l'une & de l'autre.

Le soin de l'âme se réduit en général à se former l'esprit & le cœur ; c'est-à-dire, à se faire des idées droites du juste prix des choses qui excitent ordinairement nos idées ; à les bien régler, & à les conformer aux maximes de la droite raison & de la religion : c'est à quoi tous les hommes sont indifféremment tenus. Mais il y a encore une autre sorte de culture de l'âme, qui, quoiqu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour se bien acquiescer des *devoirs* communs à tous les hommes, est très propre à orner & perfectionner nos facultés, & à rendre la vie plus douce & plus agréable : c'est celle qui consiste dans l'étude des Arts & des Sciences. Il y a des connaissances nécessaires à tout le monde, & que chacun doit acquiescer ; il y en a d'autres à tout le monde ; il y en a qui ne sont nécessaires ou utiles qu'à certaines personnes, c'est-à-dire, à ceux qui ont embrassé un certain art ou une certaine science. Il est clair que chacun doit rechercher & apprendre non-seulement ce qui est nécessaire à tous les hommes, mais encore à son métier ou à sa profession.

Les *devoirs* de l'homme, par rapport aux soins du corps, sont d'entretenir & d'augmenter les forces naturelles du corps par des aliments & des travaux convenables ; d'où l'on voit clairement les excès & les vices qu'il faut éviter à cet égard. Le soin de se conserver renferme les justes bornes de la légitime défense de soi-même, de son honneur & de ses biens.

Je passe aux *devoirs* de l'homme par rapport à autrui, & je les déduirai plus au long. Ils se réduisent en général à deux classes : l'une de ceux qui sont uniquement fondés sur les obligations mutuelles, où sont respectivement tous les hommes considérés comme tels : l'autre de ceux qui supposent quelque établissement humain, soit que

les hommes l'aient eux-mêmes formé, ou qu'ils l'aient adopté, ou bien un certain état accessoire, c'est-à-dire, un état où l'on est mis en conséquence de quelque acte humain, soit en naissant, ou après être né : tel est, par exemple, celui où est un père & son enfant, l'un par rapport à l'autre ; un mari & sa femme ; un maître & son serviteur ; un souverain & son sujet.

Les premiers *devoirs* sont tels, que chacun doit les pratiquer envers tout autre, au lieu que les derniers n'obligent que par rapport à certaines personnes, & posé une certaine condition, ou une certaine situation. Ainsi on peut appeler ceux-ci des *devoirs conditionnels*, & les autres des *devoirs absolus*.

Le premier *devoir* absolu, ou de chacun envers tout autre, c'est de ne faire de mal à personne. C'est-là le *devoir* le plus général : car chacun peut l'exiger de son semblable en tant qu'homme, & doit le pratiquer ; c'est aussi le plus facile, car il consiste simplement à s'empêcher d'agir, ce qui ne coûte guère, à moins qu'on ne se soit livré sans retenue à des passions violentes qui résistent aux plus vives lumières de la raison ; c'est enfin le plus nécessaire ; car sans la pratique d'un tel *devoir*, il ne sauroit y avoir de société entre les hommes. De ce *devoir* suit la nécessité de réparer le mal, le préjudice, le dommage que l'on auroit fait à autrui.

Le second *devoir* général absolu des hommes, est que chacun doit estimer & traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont mutuellement égaux, c'est-à-dire, qui sont aussi-bien hommes que lui, car il s'agit ici d'une égalité naturelle ou morale.

Le troisième *devoir* général respectif des hommes, considérés comme membres de la société, est que chacun doit contribuer autant qu'il le peut commodément à l'utilité d'autrui. On peut procurer l'avantage d'autrui d'une infinité de manières différentes, & dont plusieurs sont indispensables. On doit même aux autres des *devoirs* qui, sans être nécessaires pour la conservation du genre humain, servent cependant à la rendre plus belle & plus heureuse. Tels sont les *devoirs* de la compassion, de la libéralité, de la bienfaisance, de la reconnaissance, de l'hospitalité, en un mot, tout ce que l'on comprend d'ordinaire sous le nom d'humanité ou de charité, par opposition à la justice rigoureuse, proprement ainsi nommée, dont les *devoirs* sont le plus souvent fondés sur quelque convention. Mais il faut bien remarquer que dans une nécessité extrême, le droit imparfait que donnent les loix de la charité, se change en droit positif, de sorte qu'on peut alors se faire rendre par force, ce qui, hors un tel cas, devrait être laissé à la conscience & à l'honneur de chacun.

Les *devoirs* conditionnels de l'homme envers ses semblables sont tous ceux où l'on entre de soi-

même avec les autres par des engagements volontaires, exprès ou tacites. Le *devoir* général que la loi naturelle prescrit ici, c'est que chacun tienne inviolablement sa parole, ou qu'il effectue ce à quoi il s'est engagé par une promesse ou par une convention.

Il y a plusieurs établissemens humains sur lesquels sont fondés les *devoirs* conditionnels de l'homme par rapport à autrui. Les principaux de ces établissemens sont l'usage de la parole, la propriété des biens, & le prix des choses.

Afin que l'admirable instrument de la parole soit rapporté à son légitime usage, & au dessein du Créateur, on doit tenir pour une maxime inviolable de *devoir*, de ne tromper personne par des paroles, ni par aucun autre signe établi pour exprimer nos pensées. On voit par-là combien la vérité est nécessaire, le mensonge blâmable, & les rétractions mentales criminelles.

Les *devoirs* qui résultent de la propriété des biens considérée en elle-même, & de ce à quoi est tenu un possesseur de bonne-foi, sont ceux-ci : 1°. chacun est indispensablement tenu envers tout autre, excepté le cas de la guerre, de le laisser jouir paisiblement de ses biens, & de ne point les endommager, faire périr, prendre, ou attirer à soi, ni par violence, ni par fraude, ni directement, ni indirectement. Par-là sont défendus le larcin, le vol, les rapines, les extorsions, & autres crimes semblables qui donnent quelque atteinte aux droits que chacun a sur son bien. Si le bien d'autrui est tombé entre nos mains, sans qu'il y ait de la mauvaise foi, ou aucun crime de notre part, & que la chose soit encore en nature, il faut faire en sorte, autant qu'en nous est, qu'elle retourne à son légitime maître.

Les *devoirs* qui concernent le prix des choses, se déduisent aisément de la nature & du but des engagements libres où l'on entre, il est donc inutile de nous y arrêter.

Parcourons maintenant en peu de mots les *devoirs* des états accessoirs, & commençons par ceux du mariage qui est la première ébauche de la société, & la pépinière du genre humain. Le but de cette étroite union demande que les conjoints partagent les mêmes sentimens d'affection, les biens & les maux qui leur arrivent, l'éducation de leurs enfans, & le soin des affaires domestiques ; qu'ils se consolent & se soulagent dans leurs malheurs ; qu'ils aient une condescendance & une déférence mutuelle ; en un mot, qu'ils mettent en œuvre tout ce qui peut perpétuer d'heureuses chaînes, ou adoucir l'amertume d'un hymen mal assorti.

Du mariage viennent des enfans ; de là naissent des *devoirs* réciproques entre les pères & mères & leurs enfans. Un père & une mère doivent nourrir & entretenir leurs enfans également & aussi commodément qu'il leur est possible, for-

nuer le corps & l'esprit des uns & des autres, sans aucune préférence, par une bonne éducation qui les rende utiles à leur patrie, gens de bien & de bonnes mœurs. Ils doivent leur faire embrasser de bonne heure une profession honnête & convenable. établir & pousser leur fortune suivant leurs moyens.

Les enfans, de leur côté, sont tenus de chérir, d'honorer, de respecter des pères & mères auxquels ils ont de si grandes obligations ; leur obéir ; leur rendre avec zèle tous les services dont ils sont capables, les assister lorsqu'ils se trouvent dans le besoin ou dans la vieillesse ; prendre leurs avis & leurs conseils dans les affaires importantes, sur lesquelles ils ont des lumières & de l'expérience ; enfin, de supporter patiemment leur mauvaise humeur & les défauts qu'ils peuvent avoir.

Les *devoirs* accessoirs réciproques de ceux qui servent & de ceux qui se font servir, sont de la part des premiers le respect, la fidélité, l'obéissance aux commandemens qui n'ont rien de mauvais ni d'injuste, ce qui se sous-entend toujours en parlant de l'obéissance que les inférieurs doivent à leurs supérieurs, &c. Le maître doit les nourrir, leur fournir le nécessaire, tant en santé qu'en maladie, avoir égard à leurs forces & à leur adresse naturelle pour ne pas exiger les travaux qu'ils ne sauraient supporter, &c.

Il me semble qu'il n'y a point d'avantages ni d'agrémens que l'on ne puisse trouver dans la pratique des *devoirs* dont nous avons traité jusqu'ici, & dans les trois accessoirs dont nous venons d'expliquer la nature & les engagements réciproques ; mais comme les hommes ont formé des corps politiques ou des sociétés civiles, qui est le quatrième des états accessoirs, ces sociétés civiles reconnoissent un souverain & des sujets qui ont respectivement des *devoirs* à remplir.

La règle générale qui renferme tous les *devoirs* du souverain, est le bien du peuple. Les *devoirs* particuliers sont 1°. former les sujets aux bonnes mœurs ; 2°. établir de bonnes loix ; 3°. veiller à leur exécution ; 4°. garder un juste tempérament dans la détermination & dans la mesure des peines ; 5°. confier les emplois publics à des gens de probité & capables de les gérer ; 6°. exiger les impôts & les subside d'une manière convenable, & ensuite les employer utilement ; 7°. procurer l'entretien & l'augmentation des biens des sujets ; 8°. empêcher les factions & les cabales ; 9°. se précautionner contre les invasions des ennemis.

Les *devoirs* des sujets sont ou généraux ou particuliers. Les premiers naissent de l'obligation commune où sont tous les sujets en tant que soumis à un même gouvernement & membres d'un même état.

Les *devoirs* particuliers résultent des divers

emplois dont chacun est chargé par le souverain.

Les *devoirs* généraux ont pour objet, ou les conducteurs de l'état, ou tout le corps de l'état, ou les particuliers d'entre leurs concitoyens.

A l'égard des conducteurs de l'état, tout sujet leur doit le respect, la fidélité, & l'obéissance que demande leur caractère : par rapport à tout le corps de l'état, un bon citoyen doit préférer le bien public à toute autre chose, y sacrifier ses richesses, & sa vie même s'il en a besoin. Le *devoir* d'un sujet envers ses concitoyens, consiste à vivre avec eux autant qu'il lui est possible en paix & en bonne union.

Les *devoirs* particuliers des sujets sont encore attachés à certains emplois, dont les fonctions influent ou sur tout le gouvernement de l'état ou sur une partie seulement : il y a une maxime générale pour les uns & les autres, c'est de n'aspirer à aucun emploi public, même de ne point l'accepter lorsqu'on ne se sent point capable de le remplir dignement. Mais voici les principaux *devoirs* qui sont propres aux personnes revêtues des emplois les plus considérables.

Un ministre d'état doit s'attacher à connoître les affaires, les intérêts du gouvernement, & en particulier de son district, se proposer dans tous ses conseils le bien public, & non pas son intérêt particulier, & ne rien dissimuler de ce qu'il faut découvrir, & ne rien découvrir de ce qu'il faut cacher, &c. Les ministres de la religion doivent se borner aux fonctions de leur charge ; ne rien enseigner qui ne leur paroisse vrai, instruire le peuple de ses *devoirs*, ne point déshonorer leur caractère, ou perdre le fruit de leur ministère par des mœurs vicieuses, &c. Les magistrats & autres officiers de justice, doivent la rendre aux petits & aux pauvres aussi exactement qu'aux grands & aux riches ; protéger le peuple contre l'oppression, ne se laisser corrompre ni par des présents, ni par des sollicitations ; juger avec mesure & connoissance, sans passion ni préjugé ; empêcher les procès, ou du moins les terminer aussi promptement qu'il leur est possible, &c. Les généraux & autres officiers de guerre doivent maintenir la discipline militaire, conserver les troupes qu'ils commandent, leur inspirer des sentimens conformes au bien public, ne chercher jamais à gagner leur affection au préjudice de l'état de qui ils dépendent, &c. Les soldats doivent se contenter de leur paie, défendre leur poste, préférer dans l'occasion une mort honorable à une fuite honteuse. Les ambassadeurs & ministres auprès des puissances étrangères doivent être prudents, circonspects, fides à leur secret & à l'intérêt de leur souverain, inaccessibles à toutes sortes de corruptions, &c.

Tous ces *devoirs* particuliers des sujets que je viens de nommer, finissent avec les charges publiques, d'où ils découlent : mais pour les

devoirs généraux, ils subsistent toujours envers tel ou tel état, tant qu'on en est membre.

L'on voit par ce détail qu'il n'est point d'action dans la société civile qui n'ait ses obligations & ses *devoirs*, & l'on est plus ou moins honnête homme, dit-on Cicéron, à proportion de leur observation ou de leur négligence. Mais comme ces obligations ont paru trop générales à notre siècle, il a jugé à propos d'en alléger le poids & d'en changer la nature. Dans cette vue nous avons insensiblement altéré la signification du mot de *devoir* pour l'appliquer à des mœurs, des manières, ou des usages frivoles, dont la pratique aisée nous tient lieu de morale. Nous sommes convenus de substituer des écoles aux pièces d'or qui devoient avoir cours.

Il est arrivé de là que les *devoirs* ainsi nommés chez les grands, & qui sont chez eux la partie la plus importante de l'éducation, ne consistent guère que dans des soins futiles, des apparences d'égard & de respect pour les supérieurs, des règles de contenance ou de politesse, des complimens de bouche ou par écrit, des modes vaines, des formalités puéiles & autres sottises de cette espèce que l'on inculque tant aux jeunes gens, qu'ils les regardent à la fin comme les seules actions recommandables, à l'observation desquelles ils soient réellement tenus. Les *devoirs* du beau sexe en particulier sont aussi faciles qu'agréables à suivre. « Tout ceux qu'on nous impose (écrivait-il n'y a pas long tems l'ingénieuse Zilia dans les lettres péruviennes) se réduisent à entrer en un jour dans le plus grand nombre de maisons qu'il est possible, pour y rendre & y recevoir un tribut de louanges réciproques sur la beauté du visage, de la coiffure & de la taille, sur l'exécution du goût & du choix des parures.

Il falloit bien que les *devoirs* de ce genre fissent fortune ; parce qu'autre qu'ils fissent leur origine de l'oisiveté & du luxe, ils n'en tiennent de pénibles & sont extrêmement loués ; mais les vrais *devoirs* qui procèdent de la loi naturelle & du christianisme coûtent à remplir, combattent sans cesse nos passions & nos vices ; & pour surcroît de dégoût leur pratique n'est pas suivie de grands éloges. *Article de M. le chevalier de Jaucourt. (ancienne Encyclopédie.)*

De la Morale des nations, & de leurs devoirs réciproques.

Nous avons jusqu'ici tâché d'établir les principes de la morale sur la nature de l'homme ; en donnant l'analyse & la définition des vertus & des vices, nous avons fait sentir les avantages inestimables des unes & les conséquences déplorables des autres : cet examen nous a mis à portée de découvrir les motifs naturels les plus capables d'exciter les hommes au bien,

& de le détourner du mal, & ces motifs se font trouver fondés sur leurs propres intérêts. Enfin nous avons fait connoître la nature & le but de la vie sociale & les devoirs qu'elle impose. Appliquons maintenant les faits ou les expériences morales que nous avons recueillis aux différentes sociétés dont la terre est peuplée. Considérons les devoirs de l'homme dans ses états divers ou sous les rapports variés qu'il peut avoir avec les êtres de son espèce ; commençons par examiner les devoirs réciproques des nations qui se font partagé les différentes contrées de notre globe.

Le genre humain entier forme une vaste société, dont les nations diverses sont les membres répartis sur la face de la terre, éclairés, échauffés par le même soleil, entourés par les eaux du même Océan, conformés de la même manière, sujets aux mêmes besoins, formant les mêmes vœux, occupés du soin de se conserver, de se procurer le bien-être & d'écartier la douleur. La nature ayant rendu semblables à ces égards tous les citoyens du monde, il s'ensuit que la conformité de leur essence les rapproche, met des rapports entre eux, fait qu'ils aient de même, & que leurs actions ont une influence nécessaire sur leur existence, sur leur bonheur ou leur malheur réciproques.

De ces principes incontestables il faudra nécessairement conclure que les peuples sont liés à d'autres peuples par les mêmes liens, par les mêmes intérêts ; que chaque homme dans une nation ou société particulière est lié à chacun de ses concitoyens ; conséquemment chaque nation doit observer envers les autres nations les mêmes devoirs, les mêmes règles que la vie sociale prescrit à chaque individu envers les membres d'une société particulière. Une nation est obligée, pour son propre intérêt, de pratiquer les mêmes vertus que tout homme doit montrer à son semblable, fût-il étranger ou inconnu. Un peuple doit la justice à un autre peuple, c'est-à-dire, est obligé de respecter ses droits, ses possessions, sa liberté, son bien-être, par la même raison que tout peuple veut qu'on respecte ces choses dont il jouit lui-même. Si, comme on l'a suffisamment prouvé, la justice est la source commune de toutes les vertus sociales, il s'ensuit nécessairement qu'elle prescrit à chaque peuple de prêter aux autres peuples les secours de l'humanité, de leur montrer de la bienveillance, de la compassion dans leurs calamités, de la protection dans leur faiblesse, de la reconnaissance pour leurs services, de la sincérité & de la fidélité dans les conventions réciproques ou traités. Il s'ensuit encore des mêmes principes, que, pour entretenir l'union & la paix, si utiles à la félicité mutuelle des nations, un peuple, en vue de ces avantages, doit montrer de la générosité aux autres peuples, faciliter à la concorde &

à la gloire une portion même de ses droits ; ne point faire sentir aux autres le poids de son orgueil & de sa supériorité ; enfin il ne doit pas manquer aux égards que des citoyens du monde font en droit d'exiger les uns des autres.

Des peuples limitrophes se doivent évidemment les bons offices, & l'assistance que se doivent réciproquement des voisins dans une même cité. Les peuples alliés, c'est-à-dire, que des intérêts communs unissent plus intimement, sont des amis & doivent dès-lors observer les devoirs toujours sacrés de l'amitié. Les nations éloignées les unes des autres se doivent au moins réciproquement l'équité & l'humanité, que nul habitant de la terre n'a le droit de méconnoître. Les nations en guerre doivent, pour leur intérêt propre, mettre à leur haine, à leur colère & à leurs vengeances, les bornes fixées par l'équité, par la juste défense de soi, par l'humanité, par la pitié, toujours faites pour reprendre leurs droits sur les hommes raisonnables, & pour les attendre sur le sort des malheureux.

Tels sont évidemment les devoirs que la nature impose aux nations comme à tous les autres hommes. Tels sont les principes du droit des gens, qui n'est au fond que la morale des peuples. Faute de faire attention à des vérités si claires, on a cru que la morale, destinée à régler les actions des particuliers, n'étoit point faite pour les peuples ou pour les chefs qui les représentent. On a prétendu que les souverains & les états étoient toujours dans un état de nature, que l'on a constamment opposé à l'état social. Mais cet état de nature est visiblement une chimère, une abstraction toute pure. Il existe toujours une famille, qui, en se multipliant, fit éclore plusieurs familles ou sociétés, d'où naquirent des nations qui se choisirent des souverains. Jamais, comme on l'a prouvé, l'homme ne fut isolé sur la terre. Dès qu'il y eut plusieurs familles, sociétés ou nations, il s'établit entre elles des rapports plus ou moins intimes en raison de leurs positions ou de leurs besoins réciproques ; ces rapports & ces besoins produisirent des devoirs, dont l'assemblée est l'objet de la Morale.

D'ailleurs, si la Morale doit se fonder sur la nature de l'homme, elle doit convenir à l'homme dans son état de nature, & par conséquent elle est faite pour régler la conduite des nations, même dans l'état de nature où l'on suppose qu'elles sont restées. Ainsi sous quelque point de vue que l'on envisage les hommes, soit qu'on les voie partagés en grandes ou en petites masses, ils sont toujours sous l'empire de la Morale ; les mêmes règles sont faites pour les obliger tous ; ils seroient fournis aux mêmes devoirs ; ils seroient forcés de s'y conformer, sous peine d'encourir tôt ou tard les châ-

timens attachés par la nature même des choses à la violation de ses loix.

Les hommes, soit séparés, soit en masse, dans tous les tems & dans tous les lieux, sont les mêmes. Les nations sont susceptibles des mêmes passions & tourmentées des mêmes vices que les individus ; elles ne font en effet que des amas d'individus. Les mœurs nationales, les usages bons ou mauvais, les opinions vraies ou fausses des peuples ne font jamais que les résultats soit de l'ignorance, soit de la raison plus ou moins étendue du plus grand nombre de ceux dont un corps politique est composé. Un peuple n'est guerrier que parce que les passions du plus grand nombre sont tournées vers la guerre : un peuple n'est commerçant que parce que les desirs du grand nombre sont tournés vers les richesses que le commerce procure. Un peuple est fier, parce que tous les citoyens s'enorgueillissent de leurs succès, de leur bonne fortune, de leurs richesses, &c. Un peuple est injuste, inhumain, sanguinaire, parce que les hommes qui le composent sont élevés & nourris dans des principes insupportables.

Ce sont communément les législateurs & les chefs des peuples qui soumettent en eux les passions, les goûts, les vices, les préjugés & les folies dont on les voit tourmentés. Le brigand Romulus rassembla de tous côtés des brigands ; ceux-ci formèrent, pour le malheur de la terre, une race de brigands ou de guerriers qui ne connurent d'autre vertu, d'autre honneur, d'autre gloire que d'opprimer ou de vaincre tous les peuples du monde. L'ambitieux Mahomet fit d'une troupe d'Arabes des forcés qui se font un principe religieux de conquérir & de répandre les rêveries du Koran.

La gloire attachée dans presque tous les pays à la conquête, à la guerre, à la bravoure, est visiblement un reste des mœurs sauvages qu'ils subsistent chez toutes les nations avant qu'elles fussent civilisées : il n'est guère de peuples qui soient encore détrompés de ce préjugé si fatal au repos de l'univers. Les sociétés mêmes qui devraient sentir le mieux les avantages de la paix, admirent les grands exploits, attachent une idée noble au métier de la guerre, & n'ont pas peur des injustices & les sacrifiés qu'elle entraîne toute l'horreur qu'ils mériteroient.

Qu'il est en effet que faire la guerre, (excepté dans le cas d'une juste défense) sinon la violation la plus criante des devoirs les plus saints de la justice & de l'humanité ? Si un assassin, un voleur, un brigand paroissent des hommes d'estimables, quelle indignation ne devoit pas exciter dans tous les cœurs un peuple conquérant, qui, pour satisfaire son ambition, pour augmenter ses domaines, pour assouvir son avarice, sa vengeance & sa rage, & quel-

quelque fois pour contenter les caprices de sa vanité, fait périr des millions d'hommes, inonde les campagnes de sang, réduit les villes en cendres, ravage en un instant les espérances du laboureur, & place insolemment sur les débris des nations & des trônes, s'applaudit de ses crimes, se glorifie des maux sans nombre qu'il a fait souffrir au genre humain ? « Pendant la guerre, dit Thucydide, l'avarice se réveille, la justice est terrassée, la violence & la force règnent, la débauche se donne un libre cours, le pouvoir est entre les mains des plus méchans des hommes, les bons sont opprimés, l'innocence est écrasée, les filles & les femmes sont déshonorées, les contrées sont ravagées, les maisons sont brûlées, les temples sont détruits, les tombeaux sont violés. . . Enfin, la famille & la pitié suivent enflammant les pas de la guerre. »

Tels sont les jeux qui servent d'amusement à des peuples forcés, guidés par des chefs dépourvus de justice & d'entrailles. Si quelque chose semble devoir rabaisser l'homme au-dessous de la bête, c'est sans doute la guerre. Les lions & les tigres ne combattent que pour satisfaire leur faim ; l'homme est le seul animal, qui, de gaieté de cœur & sans cause, vole à la destruction de ses semblables, & se félicite d'en avoir beaucoup exterminé. Pendant la longue durée de la république romaine il se fit très-difficilement de trouver une seule guerre légitime : si le romain féroce fut attaqué par d'autres peuples, ce fut communément pour le punir de quelque entreprise injuste dont il s'étoit lui-même rendu coupable le premier.

Mais la nature prend soin de châtier tôt ou tard ces peuples cruels qui se déclarent les ennemis du genre humain : forcés d'acheter leurs conquêtes & leurs victoires par leur propre sang, ils s'affoiblissent nécessairement ; les richesses amassées par la guerre les corrompent & les divisent. Des guerres civiles venant les nations opprimées ; le peuple ennemi de tous les peuples est assailli de toutes parts ; son empire devient la proie de cent nations barbares, dont les violences avoient provoqué la colère. Telle fut la destinée de Rome, qui, après avoir dépouillé, ravagé, défilé le monde connu devint enfin la proie des goths, des visigoths, des hérules, des lombards, &c.

D'ailleurs, un peuple continuellement en armes ne peut jouir long-tems ni d'un bon gouvernement ni d'un bonheur véritable & permanent. La guerre amène toujours la licence ; les loix se taisent au bruit des armes ; des soldats insolens croient qu'elles ne sont pas faites pour eux ; les chefs se divisent, se combattent, se rendent maîtres de l'état affaibli par d'incessantes convulsions : le vainqueur, croyant assurer sa conquête, devient tyran ; ainsi le despotisme achève de ruiner jusques dans ses fondemens la

félicité publique; il anéantit tout d'un coup la justice, la liberté, les loix. Tel est communément l'écueil où vont échouer les états qui se font envieux de la vanité des conquêtes! C'est ainsi que par leurs guerres injustes tous les grands peuples de la terre n'ont eu que la gloire fatale de se détruire successivement.

Un peuple toujours en guerre ne peut être ni libre ni bien gouverné. « Mars, dit le poète Timothée, est le tyran, mais, le droit est le souverain du monde. Un peuple sans cesse armé est un funèbre, qui, tôt ou tard, tourne sa rage contre lui-même. Il n'est point de nation qui n'ait le plus grand intérêt au maintien de l'ordre, de la justice, de la paix. Les guerres fréquentes sont incompatibles avec la population, l'agriculture, le commerce, l'industrie, les arts utiles, qui seuls peuvent rendre les états fortunés. La guerre, par les dépenses qu'elle exige, accable & décourage le citoyen laborieux, s'oppose à son activité, met des entraves au négoce, dépeuple les campagnes, & ruine communément un royaume pour conquérir une forteresse ou une province, qu'elle commence ordinairement par ravager avant d'en prendre possession. « J'aime mieux, disoit Marc Aurèle, conserver un seul citoyen que de détruire mille ennemis. L'économie du sang des hommes est la première des vertus que l'on devrait enseigner aux souverains, ou les forcer de pratiquer.

Si nous consultons les annales du monde nous verrons que la guerre fut de tout tems le principe de la ruine des empires les plus formidables, & qui paroissent pouvoir se flatter de la plus longue durée. Les états les plus vastes ne procurent à ceux qui se sont injustement aggrandis que le funèbre avantage d'avoir perpétuellement à combattre de nouveaux ennemis, des voisins alarmés par les projets des conquérans ambitieux. Aucun pays n'améliora son sort par les plus vastes conquêtes; le plus grand est communément le plus mal gouverné. En étendant leurs limites jamais les tois n'ont augmenté ni leur puissance réelle ni le bonheur des peuples. « Les longues guerres, dit Xénophon, ne se terminent jamais que par le malheur des deux partis. » Agésilas, à la vue de la guerre du Péloponèse, si fatale à tous les grecs, s'écria : « ô malheureuse Grèce ! qui a fait périr elle-même autant de ses citoyens qu'il en eût fallu pour vaincre tous les barbares. »

Les nations belliqueuses ont la folie de sacrifier ce qu'elles possèdent à l'espoir incertain de dominer, de jouer un grand rôle, de s'agrandir. Les plus vastes monarchies, formées par des guerres & des victoires, se font attaquées sous le poids de leur propre grandeur. En un mot, sous quelque point de vue que l'on envisage la guerre, elle est une calamité pour ceux même qui la font avec le plus de

succès. Le vaincu se désole; & déjà son vainqueur n'est plus. Un empire peut-il jouir d'une vraie prospérité quand son ambition est causée que tous les citoyens gémissent dans la misère, ou se font égorger pour étendre ses bornes ?

Quoique les princes & les peuples ne semblent pas être jusqu'ici revenus de la fureur qui les pousse à la guerre, l'humanité pourtant a, depuis quelques siècles, fait des progrès relativement à la façon de la faire. Autrefois des peuples féroces exterminoient sans pitié les vaincus qui tomboient entre leurs mains, ou du moins leur faisoient subir le joug d'un esclavage souvent plus cruel que la mort; aujourd'hui la voix sainte de l'humanité se fait entendre même au milieu des combats; des vœux plus doux ont fait abolir l'esclavage: l'on est parvenu à sentir qu'un ennemi étoit un homme, & que, pour acquérir le droit d'être humainement traité dans les revers de la fortune, il falloit épargner les vaincus. « C'est être, dit Tit-Live, une bête féroce, & non pas un homme, que de croire que la guerre n'a pas des droits comme la paix.

Les injustices de la guerre & les malheurs qui l'accompagnent, ne sont-ils donc pas assez terribles pour que les hommes reconnoissent la nécessité de mettre quelques bornes à leurs fureurs? Ils écoutent à quelques égards la nature qui leur crie qu'il y a de l'infamie à exercer sa cruauté contre un ennemi qui ne peut plus nuire & qui rend les armes.

Laissez enfin de leurs cruautés, de leurs crimes & de leurs folies, les peuples terminent leurs guerres par des traités que l'on doit regarder comme des contrats ou des engagements réciproques. L'équité, la bonne foi, la raison devroient concourir à faire respecter ces conventions solennelles, dans lesquelles communément les parties contractantes prennent le ciel à témoin de leurs promesses; mais le ciel n'est pas capable d'en imposer à des hommes dépourvus d'équité; ces traités, communément imposés par la force à la faiblesse abattue, ou surpris par la ruse, sont presque à tout moment éludés ou rompus. N'en soyons point surpris, la violence, la fraude, la mauvaise foi prévalent pour l'ordinaire à tous les engagements faits par des êtres dépourvus de droiture; & souvent la justice est forcée d'approuver la rupture de ces liens formés par l'iniquité. Il n'y a que des hommes équitables, & traitant de bonne foi, qui puissent acquiescer des droits que la justice rende inviolables & sacrés.

Cette ambition si vaine & si fière ne rougit donc souvent pas de recourir en lâche au mensonge & à la fraude pour parvenir à ses fins! Le parjure, la perfidie, la trahison paroissent des moyens honorables aux grandes âmes de ces héros qui marchent à la gloire! Ne le croyons pas; les

les peuples & les rois se déshonorent lorsqu'ils manquent à la bonne foi. Les fourbes découvertes finissent par ne plus tromper, ils laissent à leurs noms des taches ineffaçables aux yeux de la postérité. La meilleure politique pour les princes & les peuples, ainsi que pour les particuliers, sera toujours d'être vrais. Mais, pour être sincère & vrai, il faut être équitable; l'iniquité fut & sera toujours obligée de suivre des routes obscures & ténébreuses, incompatibles avec la droiture & la sincérité. Quiconque a des projets déshonnêtes est forcé d'employer la ruse, de se cacher avec soin, & de recourir basement à la fraude, à mensonge, à la supercherie.

Parmi les passions dont les peuples se trouvent agités, comme les particuliers, l'on doit compter l'avarice, la cupidité, qui touchent les intérêts aux prises. Nous voyons des nations, éprises de cette passion abjecte, former le projet ridicule, impraticable, injurieux, d'attirer dans leurs mains le commerce exclusif du monde. Polybe observe avec grande raison que, « dans les états maritimes & livrés au commerce, rien ne parait honnête quand il donne du profit »; principe capable d'anéantir les mœurs & la probité; principe qui doit rendre chaque citoyen ou injuste ou avarice, & qui dispose les âmes à la vénalité. D'ailleurs, la cupidité des peuples semble perpétuellement se punir elle-même, & frustrer ses propres vues. Des guerres, entreprises à tout moment pour augmenter la masse des richesses nationales, sont réellement d'apparence celles qui étoient acquises, pour en obtenir d'imaginaires; un peuple avarice sacrifie continuellement son bien-être, son repos, son aisance, à l'espoir de s'enrichir; il se met dans l'indigence, pour parvenir à l'opulence.

D'ailleurs, cette opulence ne tarde pas à conduire la nation à sa ruine; elle amène le luxe, qui traîne toujours à sa suite la mollesse, la débauche, les vices de toute espèce. L'avidité finit & sera toujours le principe de la destruction des empires. Un état est malheureux quand il renferme des citoyens trop riches ou trop avides de richesses. Platon refusa de donner des loix aux cyréniens, parce qu'ils étoient trop riches. Les acadiens & les thébains ayant demandé une législation à ce même philosophe, il voulut établir chez eux une plus grande égalité; mais, comme les riches refusèrent d'y consentir, il les abandonna à leur mauvais sort, à leurs discussions intestines, à leurs vices. Un gouvernement montre des signes indubitables d'imprudence & de folie, lorsqu'il inspire à ses sujets une passion forte pour les richesses, dont la nature est d'absorber bientôt toutes les autres, & de faire disparaître toutes les vertus nécessaires à la société.

Ainsi les nations, de même que les individus,

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II.

portent la peine des passions dont elles se laissent aveugler. Concluons donc que la modération, la tempérance sont aussi nécessaires à la conservation & à la félicité permanente des peuples & des empires, qu'à celles des particuliers. Concluons que la Morale est faite pour guider les souverains & les nations. Concluons enfin que jamais la politique ne peut impunément séparer ses intérêts de ceux de la vertu, toujours utile aux hommes, sous quelque face qu'on les considère.

Ainsi, je le répète, la Morale est la même pour tous les habitans du monde; les peuples sont obligés d'observer ses devoirs les uns envers les autres; ils ne peuvent les violer sans se nuire à eux-mêmes. La politique extérieure, pour être saine, ne doit être que la Morale appliquée à la conduite des nations: « la politique, dit très-bien le savant traducteur de Plutarque, n'est digne de louange que lorsqu'elle est employée par la justice pour obtenir un but louable.

Si la raison pouvoit se faire entendre des peuples ou de ceux qui dirigent leurs mouvements, elle leur dirait d'être justes; de jouir eux-mêmes, & de laisser jouir en paix les autres, du sol & des avantages que le dessein leur accorde; de renoncer pour toujours à ces conquêtes criminelles qui attirent aux conquérants la haine du genre humain; de maudire ces guerres qui rassemblent à la fois tous les fléaux dont les hommes pussent être accablés; de ne recourir du moins à ces moyens terribles que lorsqu'ils sont indispensablement nécessaires à leur conservation, à leur sûreté, à leur bonheur réel; de gémir de ces victoires sanglantes qui s'achètent aux dépens du sang, des richesses & du bien-être de la patrie; de réunir leurs forces pour réprimer les projets de ces peuples remuans, ou de ces rois ambitieux qui ne trouvent la gloire qu'à troubler la tranquillité des autres; de chérir la paix, sans laquelle nul état ne peut être florissant & fortuné; de sacrifier de bon cœur à ce bien si désirable des intérêts frivoles, toujours indignes de lui être comparés; d'agir avec franchise, de respecter la bonne foi, qui seule peut faire naître & maintenir la confiance; de renoncer aux détours d'une politique tortueuse, également pénible & déshonorante pour les souverains & les peuples, & qui ne sert le plus souvent qu'à éterniser leurs sanglans démêlés; d'étouffer pour toujours ces haines nationales si contraires aux droits saints de l'humanité, à cette bienveillance universelle que doivent se morteler les êtres de la même espèce; de contenir dans de justes bornes l'attachement de la patrie, qui devient un attentat contre le genre humain dès qu'il rend inutile & cruel; de cultiver chez eux les mœurs, l'Agriculture, les arts utiles & agréables à la vie; d'y faire fleurir un commerce raisonnable; de se défendre d'une avidité inquiète & toujours insatiable; & sur tout de se garantir des effets destructeurs du luxe, qui

A a a

anéantit constamment l'amour du bien public & de la vertu pour élever sur ses ruines les vices, la vénalité, l'injustice, la rapine, la dissolution, l'indifférence pour la félicité générale, en un mot, les dispositions les plus contraires au bonheur de la société.

Telles sont, en peu de mots, les vérités & les leçons que la Morale enseigne à toutes les nations de la terre. Tels sont les principes de la vraie politique, qui n'est que l'art de rendre les hommes heureux. Ils sont connus & sentis par tous les princes éclairés ; tout leur prouve que leurs intérêts réels, leur gloire véritable, leur vraie grandeur, leur conservation propre & leur sûreté sont inégalement attachés au bien être & aux vertus des peuples.

On nous parle sans cesse de la gloire des nations, de l'honneur des couronnes ; cette gloire ne peut consister que dans un gouvernement qui rende les peuples fortunés, dans la félicité publique ; cet honneur consiste à mériter l'estime des autres nations.

Les peuples se déshonorent & se rendent coupables aux yeux des autres peuples par les mêmes crimes & les mêmes actions qui rendent les individus odieux ou méprisables. Les attentats, les perfidies, les iniquités des souverains retomment presque toujours sur les nations, que l'on regarde comme complices des excès auxquels on ne les voit pas résister de se prêter. Voilà comme des peuples entiers acquièrent souvent la réputation d'être turbulents, inhumains, fourbes & sans foi ; ils perdent la confiance, & s'attirent l'indignation, la haine, la fureur des autres sociétés. Un gouvernement qui manque à ses engagements, qui viole ses promesses, soit envers ses sujets, soit envers les étrangers, ne diffère en rien d'un banqueroutier frauduleux, ou d'un prodigue insensé & fripon qui ruine ses créanciers ; il anéantit son crédit ; il se prive des ressources ; il autorise la fraude & la mauvaise foi de ses sujets ; il les rend suspects les uns aux autres, & méprisables aux yeux de tous les peuples du monde. C'est des souverains que dépend la bonne ou mauvaise renommée des nations, qui devraient être justement jalouses de leur honneur & de leur vraie gloire, auxquels tous les citoyens sont fortement intéressés. — Les peuples, ainsi que les particuliers, sont consultés leur grandeur & leur gloire dans le pouvoir de nuire, de faire la loi aux autres, de rassembler une grande masse de richesses, d'être injustes impunément ; en un mot, l'orgueil national consiste dans une forte vanité ; tandis qu'il devrait consister dans l'équité, dans la probité, dans un gouvernement sage qui procurerait le bonheur & la liberté, sans lesquels un peuple n'a aucune raison pour se enorgueillir ou se pré-ferer à d'autres.

Les hommes approuvent sans examen & par

habitude, ou cherchent à imiter ce qu'ils ont des leur enfance entendu louer & célébrer ; telle est la source ordinaire des préjugés nationaux dont le vulgaire est imbu, & dont les personnes les plus sages ont souvent de la peine à se défaire totalement. Rien de plus propre à corrompre l'esprit & le cœur des princes & des peuples que la vénération peu raisonnée que l'on inspire communément à la jeunesse pour les grands hommes, les guerriers, les conquérants de l'antiquité, qui trop souvent méconnaissent tous les principes de la Morale. Des instituteurs imprudens ne parlent qu'avec emphase des grecs & des romains, qu'on vous fait regarder comme des modèles de sagesse, de vertu, de politique. L'on apprend, dès l'âge le plus tendre, à révéler comme des vertus le courage bouillant, la férocité barbare, les attentats heureux, soit des héros fabuleux chantés par les poètes, soit des grands capitaines qui ont subjugué des nations, & rendu leurs nations fameuses. On représente comme des hommes divins & rares, des macédoniens farouches, injurieux, sanguinaires ; des athéniens souvent soupçonnés de crimes, & sur-tout des romains toujours prêts à violer les droits les plus saints de l'humanité, & à sacrifier tous les habitants de la terre à l'insatiable patrie qui leur commandait des forfaits.

Grâce à ces instructions fatales, les hommes s'accoutument à respecter la violence, l'injustice & la fraude, dès qu'elles sont utiles à leur pays ; les souverains se croient grands, quand ils sont assez fots pour commettre de grands crimes à la face de l'univers ; les peuples s'imaginent être couverts de gloire, quand ils ont été les instruments abjects des iniquités de leurs chefs, qui bientôt deviennent leurs tyrans. D'après ces idées, il n'est presque personne qui n'admire ou ne justifie le macédonien furieux, dont la téméraire criminelle renversa le trône des perses ; on révère le Paul-Emile ; on est fier de vénération au seul nom du destructeur de Carthage ; on applaudit dans un César le génie & les travaux qui, après avoir arrosé les Gaules de sang, le mirent en état d'enchaîner ses concitoyens.

C'est ainsi que dans les souverains & les sujets l'on voit se perpétuer l'ambition, la passion de jouer un grand rôle, la fureur de faire trembler ses voisins, la soif des conquêtes. Les exemples de tant de prétendus héros sont éclipse de siècle en siècle des infensés & des pervers, qui communiquent leur frénésie à leurs peuples imprudens, & qui, sûrs d'être applaudis, s'illustrent par des forfaits que l'on appelle *exploits* ; encouragés par les éloges des poètes & d'un vulgaire imbécille, les princes ne se croient puissans que pour avoir fait beaucoup de mal au genre humain ; & les peuples se croient estimables, quand ils ont eu l'honneur de seconder avec courage

leurs infames projets. La grandeur dans l'opinion de la plupart des hommes consiste dans le succès & l'avantage de faire bien des malheureux.

Loin de nous faire admirer des peuples destructeurs qui ont ravagé la terre, l'histoire devrait montrer que les nations injustes n'ont jamais travaillé qu'à se forger des fers ; les conquêtes sont des tyrans, jamais elles n'ont fait des peuples fortunés. Des loix sages, appuyées par la volonté constante des nations, devraient pour toujours lier les mains de ces potentats fougueux qui, peu capables de s'occuper du bien-être de leurs propres sujets, ne songent qu'à faire sentir leurs coups à leurs voisins. Pour être grand & respectable, un peuple doit être heureux ; ni ses armées, ni ses richesses, ni l'étendue de ses provinces ne lui procureront une vraie félicité, qui ne peut être que l'effet de ses vertus. Une nation sera toujours puissante & respectée, lorsqu'elle sera composée de citoyens réunis sous des chefs vertueux. Une nation guerrière, turbulente, avide du bien des autres, devient l'objet de la haine universelle, & finit tôt ou tard par succomber sous les efforts des ennemis qu'elle s'est faits.

Devoirs des souverains.

Gouverner les hommes, c'est avoir le droit d'employer les forces remises par la société dans les mains d'une ou de plusieurs personnes pour obliger tous ses membres à se conformer aux *devoirs de la Morale*. Ces *devoirs*, comme nous l'avons prouvé ci devant, sont contenus dans le pacte social, par lequel chacun des associés s'engage à être juste, à respecter les droits des autres, à leur prêter les secours dont il est capable, à concourir de toutes les forces à la conservation du corps, sous la condition qu'en échange de son obéissance & de sa fidélité à remplir ses *devoirs*, la société lui accordera protection pour sa personne & pour les biens que son industrie & son travail ont pu légitimement lui procurer.

D'après les principes répandus dans ces articles, il est évident que ce pacte renferme tous les *devoirs de la Morale*, puisqu'il engage chaque citoyen à se conformer aux règles de l'équité qui est la base de toutes les vertus sociales, & à s'abstenir de tous les crimes qu'elles lui font, comme on a vu, des violations plus ou moins marquées de ce contrat fait pour lier tous les membres de la société.

Mais, comme les passions des hommes leur font souvent perdre de vue leurs engagements, car comme leur légèreté leur fait souvent oublier, que leur bien-être propre est lié à celui de leurs associés ; il fallut dans chaque société une force toujours subsistante, qui veillât sur tous les membres du corps politique, & qui fût capable

de les ramener sans cesse à l'observation des *devoirs* qu'ils semblent méconnoître. Cette force se nomme *gouvernement* ; l'on peut le définir la force de la société destinée à obliger ses membres de remplir les engagements du pacte social. C'est par le moyen des loix que le gouvernement exprime la volonté générale, & prescrit aux citoyens les règles qu'ils doivent suivre pour la conservation, la tranquillité, l'harmonie de la société.

L'autorité du gouvernement est juste, parce qu'elle a pour objet de procurer à tous les membres de la société des avantages que leurs desirs inconsidérés, leurs intérêts mal-entendus & discordants, leur inexpérience & leur foiblesse les empêcheroient d'obtenir par eux-mêmes. Si tous les hommes étoient éclairés ou raisonnables, ils n'auroient aucun besoin d'être gouvernés ; mais, comme ils ignorent, ou semblent méconnoître, & le but qu'ils doivent se proposer, & les moyens d'y parvenir, il faut que le gouvernement, en leur présentant la raison publique exprimée par la loi, les remette dans la voie dont ils pourroient s'écarter. « Le magistrat, dit Cicéron, est une loi parlante. »

D'après leurs circonstances variées & leurs besoins divers, les nations ont donné des formes différentes à leurs gouvernements : les uns ont remis l'autorité publique entre les mains d'un seul homme ; & ce gouvernement s'est appelé *monarchie* ; les autres ont déposé le pouvoir de la société entre les mains d'un nombre plus ou moins grand de citoyens distingués par leurs vertus, leurs talens, leurs richesses, leur naissance, & ce gouvernement se nomme *aristocratique*. D'autres ont conservé l'autorité tout entière ; alors le peuple se gouverna lui-même, ou du moins par des magistrats de son choix : ce gouvernement fut nommé *démocratique*. D'autres nations ont fait un mélange de ces différentes manières de gouverner ; elles ont cru trouver des avantages à combiner ensemble les trois formes de gouvernement dont on vient de parler : ce mélange produisit ce qu'on appelle un *gouvernement mixte*. L'on nomme *gouvernement absolu* celui dont la nation n'a point limité les droits par des conventions expresses ; l'on appelle *limité* celui dont l'autorité est restreinte par des règles expresses imposées par la nation à ceux qui la gouvernent. Les depositaires de l'autorité sociale se nomment *souverains*, quelle que soit la forme du gouvernement adoptée par une société.

Des spéculateurs ont long-temps & vainement disputé, pour savoir quelle étoit la meilleure forme du gouvernement, c'est-à-dire, la plus conforme au bien des sociétés, la plus capable de procurer le bonheur aux nations. Mais le but de tout gouvernement est toujours le même ; il ne peut être que la conservation & la félicité de la so-

ciété gouvernée; les droits sont toujours les mêmes, quelque forme qu'on lui donne, puisqu'il n'y a que l'équité qui puisse conférer des droits réels & valables. Son autorité, soit qu'elle ait des limites prescrites, soit qu'on ait oublié de lui fixer des bornes, est toujours également tempérée ou limitée par l'avantage qu'elle doit procurer à la société sur laquelle on l'exerce; une autorité exercée sans profit pour la société, ou qui ferait contraire à ses intérêts & à sa volonté, changerait de nature & ne serait plus qu'une usurpation manifeste, une tyrannie à laquelle la société ne pourrait être soumise que par la violence qui jamais ne peut donner des droits.

Toutes les formes de gouvernement sont bonnes, quand elles sont conformes à l'équité. Tout souverain exerce une autorité légitime, quand, se conformant au but invariable de la société, il observe religieusement lui-même & fait observer à tous les citoyens, sans distinctions, les engagements du pacte social dont il est le gardien & le dépositaire. Le souverain absolu peut faire tout ce qu'il veut; mais il ne doit rien vouloir que de conforme au bien de la société, dont le salut est la loi primitive & fondamentale que la nature impose à tous ceux qui gouvernent les hommes. « La bonne cité, dit Plutarque, est celle où les bons commandent, & où les méchants n'ont aucune autorité ».

« Jupiter même, dit ailleurs ce philosophe, ne peut bien gouverner sans justice »; cependant l'on a souvent disputé, & l'on dispute encore, pour savoir si le souverain absolu doit être soumis aux lois, s'il s'est lié par les engagements du contrat social, qui servent à lier tous les membres du corps politique. Mais comment des êtres raisonnables ont-ils pu sérieusement disputer pour savoir si le souverain, uniquement destiné à maintenir la justice, à conserver les droits de chacun & de tous, à veiller incessamment au bien public, étoit tenu d'être juste & de remplir les conditions qui, quand même elles n'auraient jamais été exprimées, sont évidemment renfermées dans le pouvoir qu'il exerce dans la société? A-t-on pu de bonne foi douter qu'un souverain, le chef d'une nation, fût lié au corps politique dont il est la tête; puisse se passer ou du tronc ou des membres, & ne ressentir pas les coups dont ils sont affectés? Peut-on mettre en problème si des hommes, rassemblés par leurs besoins mutuels pour jouir en sûreté des avantages de la vie sociale, pour être garantis des passions de leurs semblables, ont jamais pu accorder à leurs chefs le droit d'anéantir pour eux tous les biens en vue desquels ils vivent en société? Enfin, les nations ont-elles sans folie pu confier à celui, ou à ceux qu'elles ont rendu dépositaires de leurs droits, le droit de les rendre cruellement malheureux? « La juridiction, dit Montagne, ne

se donne point en faveur du judicant, c'est en faveur du juridicé ».

Ainsi, sous quelque point de vue que l'on envisage l'autorité souveraine, elle est toujours soumise aux lois immuables de l'équité; destinée à les maintenir, elle ne peut les enfreindre sans dégénérer en tyrannie; les lois qu'elle prescrit doivent être justes, conformes à la nature de l'homme en société; les lois positives ne peuvent jamais être opposées aux lois de la nature; elles ne doivent être que ces lois appliquées aux besoins, aux circonstances, aux intérêts particuliers des peuples à qui elles sont destinées; elles ne peuvent en aucun cas heurter de front la félicité publique qu'elles sont faites pour assurer. De là découlent évidemment tous les devoirs des souverains.

On a vu, dans l'article qui précède, les devoirs des peuples & de leurs chefs envers les autres peuples; nous allons maintenant jeter un coup d'œil rapide sur les devoirs de ces chefs envers les nations qu'ils gouvernent, & tout nous prouvera que la Morale prescrit aux princes les mêmes règles, les mêmes devoirs qu'aux membres les plus obscurs de la société; que l'autorité suprême ne fait qu'étendre ces devoirs indispensables à un plus grand nombre d'objets. Si chaque citoyen, dans la sphère étroite qui l'entoure, est obligé, pour son propre intérêt, de montrer des vertus, le souverain est obligé dans la vaste sphère où il agit, de déployer avec plus d'énergie les vertus de son état; ses actions influent non-seulement sur sa nation, mais encore sur les autres peuples de la terre; les crimes & les vices du particulier ont des effets bornés, au lieu que les vices & les défauts des princes produisent l'infortune, & des hommes qui vivent, & des races futures. De mauvaises lois, des résolutions imprudentes, des marches précipitées sont très-souvent suivies de malheurs qui se transmettent à la postérité la plus reculée.

« La vertu, dit Confucius, doit être commune au laboureur & au monarque. » La vertu primitive & fondamentale du souverain comme du citoyen doit être la justice; elle suffit pour lui montrer tous ses devoirs & lui tracer la route qu'il doit suivre. La justice des rois ne diffère de celle du citoyen que parce qu'elle s'étend plus loin. Le souverain a des rapports non-seulement avec son propre peuple, mais encore avec les autres peuples de la terre. Son ambition, étendue par la justice, se trouve satisfaite dès qu'il commande à des sujets heureux; il ne cherche point à s'emparer des provinces des autres, parce qu'il trouve qu'un prince est assez grand quand il régit sur une nation qui lui est bien attachée. Le monarque humain & juste s'enferme au seul nom de la guerre, parce que, même accompagnée des plus brillants succès, elle n'est propre qu'à ruiner & dépeupler

un état. Il est fidele à ses traités, parce que l'équité, la bonne loi lui donneront de l'ascendant sur des politiques fourbes dont l'univers entier devient bientôt l'ennemi. Le bon prince est pacifique, parce que c'est dans la paix qu'il peut travailler librement au bonheur des citoyens.

C'est au seigneur la tranquillité que le souverain vraiment grand peut montrer sa sagesse, ses talens, son génie : semblable à l'autre du jour, dont les rayons éclairent & fécondent tout le globe, le prince juste vivifie tous les corps, les familles, les individus de la société ; d'une main ferme il tient la balance entre tous ses sujets. La prévention, la faveur, l'amitié, la pitié même ne l'empêchent nullement de maintenir inviolablement les règles de l'équité, qui place sur une même ligne & le fort & le faible, le grand & le petit, le riche & l'indigent. La bienfaisance & la sensibilité du prince ne s'arrêtent point à des individus, elles embrassent l'ensemble de l'état, le peuple tout entier ; sa pitié l'attendit, non sur les plaintes de la cupidité qui le trompe, mais sur la misère plus réelle d'une foule qu'il ne voit pas & sur les larmes des malheureux que souvent on s'efforce de cacher à ses regards. Une justice inébranlable confie seule la bienfaisance & la pitié d'un monarque, aux yeux duquel tout son peuple doit être, toujours présent. Il est sûr que les riches & les grands se feront jour pour parvenir au pied du trône ; mais il craint de ne point entendre les cris de l'innocent & du pauvre. Les droits, la liberté, les biens, les intérêts de tous lui paroissent plus respectables que les prétentions & les demandes des courtisans qui l'entourent. Il n'accorde à personne le droit funeste d'opprimer, parce qu'il sait qu'il ne pourroit sans crime se l'attribuer à soi-même. — Il sait qu'il est le défenseur & non le propriétaire des biens de ses sujets. — Il sait qu'un impôt est un vol quand il n'a pas pour objet la conservation de l'état. — Il sait qu'une loi, qu'un édit ne rendront point légitime une violation manifeste des droits du citoyen. — Il reconnoît que les trésors de l'état sont à l'état, & ne peuvent, sans prévarication, être consacrés à ses propres plaisirs. — Il sait que son tems même n'est plus à lui, mais appartient à son peuple, auquel il doit tous ses soins ; il se reprocheroit comme des crimes une vie molle, indolente, dissipée, & des amusemens ruineux pour son pays. — Il sait que la vie d'un souverain est pénible & laborieuse ; & ne doit point être uniquement destinée aux plaisirs. — Il s'abstient sur-tout de ceux qui tendroient évidemment à corrompre les mœurs de son peuple, parce qu'il sait qu'un peuple sans mœurs ne peut pas être bien gouverné. — Il sait enfin qu'il est responsable de la conduite de ceux sur qui il se décharge des détails de l'administration ; que leurs crimes deviendroient les siens, & qu'il

souffriroit lui-même de leurs négligences. Il met donc au néant ces privilèges inutiles qui élèvent des favoris au-dessus des loix, & qui leur permettent d'employer lent crédit & leur force pour étouffer l'innocence. Il ne croit pas que tout son peuple a tort quand il se plaint des oppressions d'un vilain. Sa faveur disparaît, dès qu'il s'agit de la justice ; on plutôt sa faveur & les bienfaits sont guidés par cette justice même, qui lui montre les citoyens les plus utiles, les plus vertueux, les plus distingués par leur mérite, comme seuls dignes des récompenses, des emplois & des grâces. Quiconque ose troubler par ses crimes la félicité publique, quelque rang qu'il occupe, est abandonné à la sévérité des loix ; quiconque se déshonore par ses actions est puni par la disgrâce ; quiconque templit négligemment les devoirs de son état, est privé de la place, que l'équité n'adjuge qu'à des sujets capables de la remplir dignement. Enfin, un souverain, inviolablement attaché à la justice, corrige à tout moment le vice en lui montrant un front sévère, & fortifie la vertu en l'appellant aux honneurs.

La Morale sera toujours inutile tant que les leçons ne seront point appuyées par l'exemple & la volonté des souverains. Les peuples seront corrompus tant que les chefs qui règlent leurs destinées ne tiendront pas l'intérêt qu'ils ont d'être eux-mêmes vertueux ; c'est en vain que la religion menacera les mortels de la colère du ciel pour les détourner de leurs vices & de leur méchanceté ; c'est en vain qu'elle leur promettra les récompenses ineffables d'une autre vie pour les inviter à la vertu : la voix puissante des tois, les récompenses & les châtimens de la vie présente seront toujours les moyens les plus efficaces pour faire agir des êtres occupés de leurs intérêts actuels, & qui ne songent que faiblement à leur sort futur. La Morale la plus démontrée peut bien convaincre les esprits d'un petit nombre de penseurs, mais elle n'influera sur les actions de tout un peuple que lorsqu'elle aura reçu la sanction de l'autorité suprême.

Tout prince ami de la justice peut, même sans effort, rappeler ses sujets à leurs devoirs, les leur faire pratiquer avec joie, encourager le mérite & les talens, réformer les mœurs. Les hommes attachent un si haut prix à la faveur de leurs maîtres, ils sont si troubles de l'idée de leur déplaire, on les voit tellement empressés à mériter leur bienveillance, que la vertu du prince suffit pour faire régner un peu de tems la vertu dans son empire, & pour établir avec elle la félicité publique, qui en sera toujours la compagne inséparable.

Tel est le but que paroît se proposer un monarque, jeune encore, que le dessein favorable vient, pour le bonheur de ses sujets, de placer sur le trône de ses pères. L'ain de sagesse dans l'âge de la dissipation & des plaisirs, ce prince

a déjà porté ses regards sur les mœurs si longtemps méprisées. Pénétré des sentimens de l'acquiescement, son cœur a déjà fait éclater. Le desintéressement, la fidélité dans les engagements, le désir de soulager un peuple malheureux. Ennemi de l'oppression, il a banni de sa présence les instrumens détestés du despotisme, les auteurs des calamités publiques; débarrassé des funestes effets du luxe, il a montré son aversion pour ce mal si dangereux dans un état. Enfin, l'aurore d'un nouveau règne semble promettre à tout un peuple, engourdi dans de longues ténèbres, le jour le plus serein.

Reçois, ô LOUIS XVI ! l'hommage pur & desintéressé d'un inconnu qui te révère. Continue, prince vraiment bon, de mériter la tendresse d'un peuple sociable, docile, soumis même sous l'autorité la plus dure. Que par tes mains généreuses les fers du despotisme soient brisés. Que les portes de ces prisons, tant de fois le séjour de l'innocence opprimée, soient à jamais fermées. Après avoir rétabli la justice dans son sanctuaire, anéantis ces loix barbares, cette jurisprudence obscure & tortueuse, ces formes arbitraires, ces coutumes souvent contraires à la nature, & désolantes pour les sujets. Deviens le législateur d'un grand peuple; sois le restaurateur d'une nation illustre, le réformateur de ses mœurs, le créateur de sa félicité. Réprime la tyrannie du crédit & de la puissance, la rapacité de l'exacteur, les cabales & les querelles du fanatisme, les excès de l'opulence, les folies d'un luxe destructeur, les impudences de la débauche. Fais succéder à la licence une liberté légitime, aussi utile au souverain qu'aux sujets. Établis pour tous les citoyens la sûreté qui met le pauvre à couvert de toute violence. Le pauvre est ton sujet; c'est lui qui travaille & pour toi & pour les grands qui t'environnent; le pauvre a le plus de droit à ta justice, à ta protection, à ta bonté : ainsi, juste toi-même, ô prince ! ne permets pas qu'aucun des tiens soit opprimé. Que tes regards courroucés repoussent les courtisans pervers, l'homme injuste, le flatteur intéressé, le délateur odieux, le débauché qui se dégrade, le dissipateur inconsidéré, le débiteur qui retient le salaire du citoyen, l'insolent qui se dérange par une vanité ruineuse. Puis le crime par la loi, dans quelque rang qu'il se trouve; montre du mépris au vice; récompense le mérite, les talens, la vertu; appelle-les à tes conseils auprès de ta personne : ainsi tu seras vraiment grand & puissant; ton peuple sera florissant, & tu seras cher à tes sujets, respecté de tes voisins, admiré de la postérité.

Si cette conduite d'un sage monarque déplaît à quelques courtisans pervers, à quelques grands orgueilleux, à quelques hommes corrompus qui desirent de profiter des vices & des faiblesses de leurs maîtres, elle excitera l'enthousiasme d'un

peuple entier, qui ne cessera de bénir un souverain dont les bienfaits le feront sentir à toute la société. Un tel prince deviendra l'idole des citoyens ; son nom ne sera prononcé qu'avec les transports de la tendresse ; chacun de ses sujets le regardera comme son protecteur & son père ; il vivra sous leurs yeux comme au sein de sa famille. Ses jours précieux seront défendus par sa nation intéressée à conserver en lui le gage de son bonheur. Agésilas, roi de Sparte, disoit « qu'un roi n'avoit pas besoin de gardes quand il gouvernoit ses sujets comme un père gouverne ses enfans. » Plin dit à Trajan « qu'un prince n'est jamais plus fidèlement gardé que par son innocence & sa vertu.

Un souverain bienfaisant ou bon n'est pas celui qui prodigue sans choix les trésors de l'état sur la troupe assidue dont il est entouré ; un prince éminent n'est pas celui qui pardonne les attentats commis contre son peuple ; un monarque débonnaire n'est pas celui qui répand des grâces sur des courtisans & des favoris sans mérite : c'est celui qui récompense justement le mérite. Un prince, lorsqu'il est juste, n'accorde point de grâces ou de faveurs gratuites ; tous les bienfaits ne sont que des actes d'équité par lesquels il paie les avantages qu'on procure à la nation, au nom & aux dépens de laquelle les dignités, les pensions, les honneurs se distribuent. Un souverain digne d'amour n'est pas un homme facile, une dupe qui se laisse guider en aveugle par ses favoris ou ses ministres ; un potentat respectable n'est pas celui qui se distingue par une étiquette orgueilleuse ; par des dépenses énormes, par un luxe effréné, par des édifices somptueux.

Le souverain vraiment bon est celui qui est bon pour tout son peuple, qui respecte ses droits, qui se sert de ses trésors avec économie pour exciter le mérite & les talens nécessaires au bonheur de l'état. Un prince éminent pour les coupables est cruel pour la société. Un ancien disoit « que c'est perdre les bons que de pardonner aux méchans. » Un souverain qui se laisse guider par des courtisans flatteurs ne connoît jamais la vérité, & souffre que l'on rende ses sujets malheureux. Un monarque orgueilleux qui ne sait consister la gloire que dans un vain appareil, dans ses prodigalités ruineuses, dans une magnificence sans bornes, dans des plaisirs coûteux, dans des conquêtes, est un souverain dont l'âme retrécie ne connoît pas la gloire que la vertu seule peut decerner. « Il est, dit Plin à Trajan, bien plus honorable pour la mémoire d'un prince de passer chez la postérité pour avoir été bon ; que pour avoir été heureux. » Un prince peut-il se croire heureux lorsque ses sujets sont plongés dans la misère ? Un souverain ne peut être puissant & fortuné que lorsqu'il fondera la grandeur

de sa puissance sur la liberté & le bonheur de son peuple.

En voyant la conduite de la plupart des princes, on dirait que leur état ne les oblige à rien. On croiroit qu'ils ne sont sur la terre que pour la ravager, l'asservir, dévoter les peuples, ou pour s'amuser sans cesse, sans rien faire d'utile pour les nations. Est-ce donc régner que d'abandonner les rênes de l'empire à quelques favoris, tandis que celui qui devrait gouverner vit dans une honteuse oisiveté, ou ne penche qu'à faire diversion à ses ennemis par des plaisirs souvent honteux, par des fêtes ruineuses, par des édifices inutiles, qui coûtent des larmes à tout un peuple, occupé à repaître les vices & la vanité d'un chef, peu disposé à rien faire pour lui ?

Une telle vanité seroit-elle faite pour entrer dans le cœur d'un monarque ? Un sentiment si petit ne seroit-il pas déplacé dans une âme vraiment noble ? La vraie grandeur des rois consiste dans la félicité des peuples ; leur vraie puissance, dans l'attachement de ces peuples ; leur vraie richesse, dans l'aisance & l'activité de leurs sujets ; leur vraie magnificence, dans l'abondance qu'ils font régner. C'est dans les cœurs des nations que les princes doivent s'élever des monuments, bien plus flatteurs & plus dignes d'admiration que ces bâtimens superbes, faits aux dépens de la félicité nationale : les pyramides de l'Egypte, qui subsistent encore ; les monuments de Babylone, qui ne subsistent plus ; les palais ruinés des tyrans de Rome ne retracent à l'esprit que la folie de ceux qui les ont élevés. Montaigne dit avec très-grande raison « que c'est une espèce de pusillanimité aux monarques, & un témoignage de ne point assez sentir ce qu'ils sont, de travailler à se faire valoir par des dépenses excessives. Le plus grand roi, dit Zoroastre, est celui qui rend la terre plus fertile.

Ceux qui sont chargés de l'éducation des princes, au lieu de leur montrer la gloire dans la guerre, dans d'injustes conquêtes, dans un faste éblouissant, dans des dépenses frivoles, devraient les habituer, dès l'enfance, à combattre leurs passions & leurs appétits, & leur proposer la conquête de leurs sujets comme l'objet vers lequel tous leurs vœux doivent se porter. Au lieu d'endurcir les princes, au lieu de leur apprendre à mépriser les hommes, leurs instituteurs devraient remonter leur imagination par la peinture touchante des misères auxquelles tant de millions de leurs semblables sont condamnés pour les faire vivre eux-mêmes dans le luxe & la splendeur. Les peuples & leurs maîtres seroient bien plus heureux, si, au lieu de persuader à ceux-ci qu'ils sont des dieux, ou des êtres d'un ordre supérieur au reste des mortels, on leur répétoit sans cesse qu'ils sont des hommes, & que sans ce peuple méprisé, ils seroient eux-mêmes très-malheureux.

Catnéades disoit que « les enfans des princes n'apprennent rien avec plus de soin que l'art de monter à cheval, parce qu'en toute autre étude chacun leur cède, au lieu qu'un cheval n'est point courtisan ; il renvoie par terre le fils d'un roi comme celui d'un paysan. » L'empereur Sigismond disoit « que tout le monde refusoit d'exercer un métier qu'il n'avoit point appris, & qu'il n'y avoit que le métier de roi, le plus difficile de tous, que l'on exerçât sans s'y être formé. » Cependant le grand Cyrus reconnoissoit qu'il n'appartient à nul homme de commander, s'il n'est meilleur que ceux à qui il commande. « Ne fais pas le prince, dit Solon, si tu n'as pas appris à l'être. Apprends à te gouverner avant de gouverner les autres.

L'éducation des enfans des rois, bien loin de les éclairer & de leur donner des entrailles, semble se proposer d'étouffer en eux les germes de la justice & de l'humanité : on ne leur parle que de combats, de conquêtes ; on ne les entretient que de leur propre grandeur & du mépris des autres ; on leur montre les peuples comme de vils troupeaux dont ils peuvent disposer à leur gré, & qu'ils ont droit de dépouiller & de dévorer. On leur dit qu'ils doivent fermer l'oreille à leurs plaintes importunes, & toujours de l'utilité de raison. Voilà pourquoi les princes sont rarement équitables, ou pourvus d'un cœur sensible. C'est ainsi qu'on en fait des idoles insensibles à leurs sujets, sur lesquels, à leur insu, l'on exerce les plus étranges cruautés ; c'est ainsi qu'on en fait des ingrats, qui, sans cesse, refusent au mérite les justes récompenses, pour les prodiguer à la bassesse & à la flatterie. Enfin, c'est ainsi qu'au sein des plaisirs, de la pompe & des fêtes, les souverains sont dans une ivresse continuelle, ou s'endorment dans une sécurité fatale, qui les conduit tôt ou tard à une perte certaine.

La nature, toujours juste dans ses châtimens, n'épargne aucun de ceux qui méconnoissent ses loix. Les mauvais rois rendent leurs sujets malheureux ; & les malheurs des sujets retombent nécessairement sur leurs injustes maîtres. Les provinces, épuisées par des guerres inutiles, n'offrent que des cultivateurs découragés par la rigueur des impôts. Le commerce disparaît par les entraves dont il est continuellement accablé. Un gouvernement négligent nuit toujours par des violences, & dégénère en tyrannie. Les fantaisies du souverain deviennent insupportables, parce que, faute de s'occuper de ses devoirs, il a besoin de plaisirs & d'amusemens continuels : les besoins & les demandes du prince augmentent dans la même progression que la nation s'épuise & que ses moyens diminuent ; les impôts sont redoublés à mesure que les peuples deviennent plus pauvres ; enfin l'on a recours à mille exactions, à la persécution, à la fraude, pour achever

émulation fatale de vanité, est principalement dû au faste des souverains & des grands, que chacun s'efforce plus ou moins d'imiter ou de copier : ce mal, si dangereux, paroît être inhérent à la monarchie, & sur-tout au despotisme, où le prince, transformé en une espèce de divinité, veut en imposer à ses esclaves par un faste éblouissant pour arrêter les effets de cette épidémie dangereuse, ou à quelquefois imaginé des loix, que l'on a cru capables de la réprimer ; mais elles furent communément très-inutiles. La meilleure des loix somptuaires pour un état, ce seroit un prince frugal, économe, ennemi du luxe & de la frivolité. En permettant le luxe aux grands, & en l'interdisant aux peuples, on ne fait qu'irriter de plus en plus la vanité de ceux-ci, qui peu à peu vient à bout des loix les plus sévères.

Rien ne seroit donc plus important pour la félicité des peuples, que d'inspirer de bonne heure à ceux qui doivent régner sur eux l'amour de la vertu, sans laquelle il n'est point de prospérité sur la terre. Mais les maximes d'une politique insulle dont l'objet est d'exercer impunément la licence, tiennent lieu trop souvent de science & de morale aux souverains ; par là les intérêts des chefs ne s'accordent jamais avec ceux du corps. Etrange politique, sans doute, par laquelle ceux qui ne sont destinés qu'à faire observer les devoirs de la morale, sont continuellement occupés à les violer, & à briser les liens qui devoient les unir avec les citoyens !

Priver la vertu des honneurs qui lui sont dus, c'est, dit-on Caton, ôter la vertu à la jeunesse. Mais éloigner la vertu des grands places, corrompre les hommes pour les subjuguier, les diviser afin de les asservir les uns par les autres, c'est à quoi se réduisent tous les principes d'une politique odieuse, visiblement imaginée, non pour la conservation, mais pour la dissolution d'un état. D'après de telles maximes, les souverains deviennent nécessairement les ennemis de leurs sujets, & doivent déclarer une guerre sanglante à la raison qui pourroit les éclairer, & à la vertu qui pourroit les réunir : Il vaut donc bien mieux les aveugler & les corrompre, les tenir dans une enfance, éternelle, leur inspirer des vices capables de les mettre en discord, afin de les empêcher de s'unir contre ceux qui les oppriment. La vertu doit être nécessairement détestée par tous ceux qui gouvernent injustement. La morale d'ailleurs ne peut convenir à des esclaves : un esclave ne doit connoître de vertu qu'une soumission aveugle à la volonté de son maître.

Les courtisans, toujours extrêmes dans leur bassesse, ont voulu faire de leurs rois des divinités sur la terre ; mais il est aisé de voir qu'en exaltant ainsi leurs maîtres, ils ont fait de vains efforts pour justifier leur propre servitude, & pour ennobler leur lâcheté. D'ailleurs, ils étoient les prêtres des dieux qu'ils avoient ainsi créés.

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale.

Une politique plus saine & plus utile veut que les souverains se regardent comme des hommes, des citoyens, & qu'ils ne séparent jamais leurs intérêts de ceux de leurs sujets : de la réunion de ces intérêts résultent la concorde sociale, la félicité commune, & du chef & des membres. Le prince n'est jamais vraiment grand & puissant, si il n'est soutenu par l'affection de son peuple ; le peuple est toujours malheureux, si le souverain refuse de s'occuper de son bonheur. Eléas, roi de Scythie, disoit « que quand il étoit oisif, il ne différoit en rien de son valet d'écurie ». Une vie saine & dissipée est toujours honteuse & criminelle dans un roi, dont tout le tems appartient à ses sujets.

Pour gouverner de manière à rendre les nations heureuses, il ne faut ni un travail excessif, ni des lumières surnaturelles, ni un génie merveilleux ; il ne faut que de la droiture, de la vigilance, de la fermeté, de la bonne volonté. Une âme trop exaltée peut quelquefois manquer de prudence ; un bon esprit est souvent plus propre à gouverner les hommes, qu'un génie transcendante. Que les nations ne demandent point à leurs chefs des talens sublimes & rares, des qualités difficiles à rencontrer. Tout homme de bien a ce qu'il faut pour gouverner un état ; tout prince, qui voudra sincèrement le bien de ses sujets, trouvera sans peine des coopérateurs ; il sera naïve dans sa cour une émulation de talens & de mérite, non moins utile à ses intérêts qu'à ceux de ses sujets. Tout monarque qui voudra connoître la vérité, aura bientôt les lumières nécessaires pour administrer sagement ; enfin, tout souverain qui s'attachera fortement à la justice, la fera régner dans ses états, & la rendra respectable à ses sujets. La justice & la force, voilà les vertus des rois.

La vaine pompe dont les rois sont environnés, la facilité & la promptitude avec laquelle leurs ordres sont exécutés, les amusemens continuels dont on les voit jouir, les plaisirs dans lesquels on croit les voir nager, tout que le vulgaire les regarde comme les plus heureux des mortels ; en un mot, une erreur très-commune fait supposer que le pouvoir suprême doit être accompagné de la suprême félicité. Mais la vie d'un souverain qui remplit ses devoirs est active, laborieuse, vigilante, incessamment occupée ; celle d'un prince désœuvré, dissipé, ennemi du travail, est un ennui perpétuel. Tout monarque juste & sensible doit éprouver à chaque instant les sollicitudes les plus vives. Le souverain qui ne daigne pas s'occuper de ses propres affaires, s'expose à tous les maux résultans de l'inconduite ou de la perversité de ses ministres, qu'il n'est guère en état de bien choisir. Les rois ont autant & plus à craindre de leurs amis que de leurs ennemis ; ou plutôt, ils n'ont jamais d'amis, ils n'ont que des flatteurs, des hommes vicieux, attachés à leur

Bbb

personne, soit par un intérêt fardide, soit par la vanité; d'ailleurs n'ayant point d'égaux, n'ayant aucuns besoins, il ne pouslent ni des douceurs de l'amitié, ni des charmes de la confiance, ni des plus grands agréments de la vie sociale; ils en sont privés par la distance énorme que le trône met entre eux & leurs sujets les plus distingués; ceux-ci sont toujours gênés en présence d'un maître, devant lequel on ne peut rien hasarder. D'où l'on voit que la gaieté, qui suppose toujours liberté, sécurité, égalité, ne peut jamais se montrer à la cour des rois. Ce fut au milieu d'un festin que le grand Alexandre assassina Clitus, qu'il regardait lui-même comme son ami le plus vrai.

Enfin, le plus grand malheur attaché à la condition des rois, c'est de ne pouvoir presque jamais savoir la vérité; on lui cache sur-tout quand elle est affligeante, c'est-à-dire, lorsqu'elle seroit plus importante à connaître: « quelques princes, dit Gordon, ont appris qu'ils étoient détronés, avant d'avoir appris qu'ils n'étoient point aimés ». C'est ce qui arrive sur-tout aux souverains absolus, aux despotes, aux tyrans à qui leurs passions indomptées ne permettent jamais que l'on parle avec sincérité; peu accoutumés à la contradiction, tout ce qui s'oppose à leurs fantaisies fustoit pour provoquer la colère de ces enfans imprudens, qui veulent pouvoir tout oser impunément. Ce sont pourtant les princes dont le pouvoir est illimité, qui auroient le plus grand intérêt à connaître les vraies dispositions de leurs sujets, ceux-ci ne pouvant faire parvenir leurs plaintes jusqu'au trône, ne s'expliquent que par des révoltes, des révolutions & des massacres, dont le tyran est la première victime.

Voilà donc la félicité suprême à laquelle conduit la puissance sans bornes que les princes desirerent avec tant d'ardeur, & qu'ils se croient malheureux de ne point posséder! cette puissance les prive de la confiance, des conseils, des secours, des consolations que l'amitié peut procurer. Bien plus, le monarque qui veut être juste doit se mettre en garde contre les séductions de ceux que son choix favorise, & craindre que son affection pour eux ne le fasse pécher contre la justice universelle qu'il doit à tout son peuple. C'est de ce peuple qu'il doit ambitionner l'amitié; c'est ce peuple qu'il doit entendre pour savoir la vérité; c'est sur ce peuple qu'il doit fonder sa propre sûreté; c'est sur le bien être de ce peuple qu'il doit établir sa propre grandeur, sa gloire, sa félicité; ce sont ceux qui lui seront obtenir ces avantages que le prince doit regarder comme ses amis. Théopompe disoit qu'un grand roi est celui qui permet à ses amis de lui dire la vérité, qui rend justice à ses sujets, & qui obéit aux loix.

Quelle que soit la forme du gouvernement adoptée par une nation, les devoirs, les intérêts de ses chefs seront toujours les mêmes. La politique & la morale veulent que dans un gouvernement

aristocratique, un sot orgueil, un vain esprit de corps, un attachement opiniâtre à des prérogatives injurieuses ne l'emportent jamais sur les droits de la patrie. Rien de plus fâcheux dans les aristocraties, & de plus insupportable aux peuples, que la vanité puérile des nobles, des magistrats ou des souverains collectifs. Ceux-ci devroient se distinguer par la décence & la gravité de leurs mœurs, leur équité, leur probité, leur affabilité, leur modestie; qualités bien plus propres à les faire chérir & révérer qu'une morgue insupportable, qui ne peut que les faire détester de leurs concitoyens, & qui se trouve déplacée dans les gouvernemens républicains.

Que les chefs d'une aristocratie laissent aux esclaves favorisés du despotisme la vaine gloire de se distinguer par leur hauteur & leur insolence; qu'ils se distinguent par leur bonté, leur modération, leur intégrité. L'arrogance & l'orgueil doivent être bannis des états où l'on jouit de quelque liberté. L'aristocratie doit compter le peuple pour quelque chose; elle ne le regarde pas des mêmes yeux que la monarchie qui ne distingue que ses nobles, ou que le despotisme qui méprise également le vil troupeau qu'il écrase.

En un mot, tout gouvernement républicain suppose une sorte d'égalité entre des citoyens également soumis aux loix. Les magistrats y sont des chefs, sans cesser d'être citoyens; d'où il suit que leurs manières hautaines sont plus choquantes & plus importunes au peuple, que sous la monarchie qui l'a de longue main accoutumé à endurer l'insolence & les mépris des grands & de tous ceux qui jouissent de quelque pouvoir. Dans tout état bien constitué, nul citoyen n'a le droit d'être insolent. Ces aristocrates, communément si jaloux de leur pouvoir & si dédaigneux, s'épargneront bien des dépenses, des embarras & des gênes, s'ils daignent se souvenir qu'il sont des citoyens & non des tyrans ou des despotes; que la vanité n'est propre qu'à les faire abhorrer; qu'elle fait journellement des ennemis & des mécontents, dont l'humeur éclate quelquefois par des révolutions terribles.

Nous trouvons des preuves de cette vérité dans l'histoire de la plupart des aristocraties anciennes, qui communément dégénérèrent en tyrannies véritables. L'histoire romaine nous montre un sénat orgueilleux, avare, jaloux de ses prérogatives usurpées, perpétuellement en querelle avec le peuple, qu'il s'arrogeoit droit de mépriser, de vexer par ses usures, d'opprimer de toutes manières, & d'envoyer à la boucherie au dehors quand il l'incommodoit. Bientôt la division entre les chefs de cette république toujours armée produisit des factions cruelles; d'affreuses guerres civiles s'allumèrent; les citoyens s'armèrent contre les citoyens; enfin, après les sanglans démêlés de Marius & de Sylla, l'ambitieux César, appuyé de la faction du peuple,

s'élève sur les ruines de l'état; il établit le despotisme d'un seul à la place du despotisme des magistrats; il laisse le gouvernement en proie à une longue suite de monstres, qui sembleront se disputer à qui commettrait le plus de crimes & d'injures. La noblesse romaine devint sur-tout l'objet de la cruauté des Tibère, des Caligula, des Néron: tandis que ces monstres caressaient le peuple, ou l'amusaient par des spectacles, ils faisoient couler le noble sang des sénateurs & des patriciens, dont la race faisoit ombre à leur ambition tyrannique. En un mot, l'orgueil d'un sénat divisé mit fin à la république la plus puissante qui fut jamais au monde. « C'est par les grands, dit Solon, que les cités périssent; c'est par l'imprudence du peuple qu'elles tombent dans les fers ».

Les démocraties, ou gouvernemens populaires, ne périssent communément si tôt que par l'injustice, la licence, la jalousie & l'envie du peuple, que son pouvoir envire & rend insolent. Une populace arrogante, flattée par ses démagogues, devient souvent le plus cruel des tyrans: elle immole la vertu même à son envie, à son caprice, au plaisir de faire sentir sa puissance aux citoyens qu'elle devrait chérir & respecter; elle commet le crime sans remords, parce qu'elle est inconsidérée, & parce que d'ailleurs la honte en est supportée par un plus grand nombre de coupables. L'ingratitude des athéniens pour Aristide, Cimon & Phocion, fait que personne n'est tenté de plaindre un peuple frivole & méchant, d'avoir enfin totalement perdu sa liberté, dont il faisoit un si terrible usage. Platon fait dire à Socrate, « que la démocratie est l'empire des méchants sur les bons; & que la multitude, lorsqu'elle jouit de l'autorité, est le plus cruel des tyrans ». Un despote peut être quelquefois retenu par la crainte, la honte, les remords; au lieu qu'un peuple tyran, emporté par ses passions, a perdu toute crainte & toute pudeur.

Devoirs des sujets.

Tout gouvernement équitable exerce, comme on a vu, une autorité légitime à laquelle tout citoyen vertueux est obligé d'obéir; mais un gouvernement injuste n'exerce qu'un pouvoir usurpé. Sous le despotisme & la tyrannie, il n'y a plus d'autorité, il n'y a qu'un brigandage: la société contre son gré est forcée de subir le joug qui lui est imposé par le crime & la violence; opprimée elle-même, elle ne peut plus procurer aux citoyens aucuns des avantages qu'elle s'est engagée de leur assurer par le pacte social: un mauvais gouvernement anéantit ce pacte, en empêchant la société de remplir ses engagements avec ses membres: il semble annoncer à ceux-ci qu'ils ne doivent rien à la société.

Pour que la société soit en droit d'exiger l'at-

tachement de ses membres, elle doit leur montrer un tendre intérêt à tous: elle ne s'est point engagée à rendre tous les citoyens également aisés, heureux & puissans; mais elle s'est engagée à les protéger également, à les garantir de l'injustice, à leur procurer la sûreté nécessaire à leurs entreprises & à leurs travaux, à les récompenser en raison des services qu'ils lui rendront. C'est à ces conditions que les citoyens peuvent aimer leur patrie, s'intéresser à son bonheur, contribuer fidèlement à sa conservation & à sa félicité. Qu'est ce que l'amour de la patrie sous un gouvernement tyrannique? L'exiger d'un esclave, ce seroit évidemment vouloir qu'un prisonnier chéât sa prison, & fût amoureux de ses chaînes. L'amour de la patrie, dans un pays soumis à la tyrannie, ne consiste que dans un attachement servile pour ses tyrans, de qui l'on espère obtenir les dépouilles de ses concitoyens: dans une pareille constitution, l'homme vraiment attaché à son pays passe pour un rebelle, pour un mauvais citoyen, pour un ennemi de l'autorité.

Les hommes, presque toujours gouvernés par des mots, s'imaginent que tout ce qui porte l'empreinte du pouvoir, est fait pour être aveuglément obéi: ils ne voient pas que l'autorité légitime (c'est-à-dire, celle qui contribue au bien de la société, & qui est reconnue par elle) est la seule qui ait le droit de se faire obéir: ils ne voient pas que l'autorité, dès qu'elle devient injuste, n'a plus le droit d'obliger des hommes rassemblés pour jouir des avantages de l'équité & de la protection des lois. « Personne, dit Cicéron, ne doit obéir à ceux qui n'ont pas droit de commander ».

La tyrannie est faite pour être détestée par tout bon citoyen; ses ordres ne peuvent être suivis que par des esclaves corrompus, qui cherchent à profiter des malheurs de leur patrie. Un intérêt fardé & la crainte, & non l'affection, peuvent être les motifs de l'obéissance forcée du citoyen, obligé de haïr intérieurement l'autorité mal-faisante sous laquelle son destin le force de gémir. Les grecs, suivant Plutarque, regardoient le gouvernement despotique des perses comme indigne de commander à des hommes.

Ces réflexions si naturelles doivent nous empêcher d'être surpris de trouver la plupart des nations remplies de citoyens indifférens sur le sort de la patrie, dépourvus de toute idée du bien public, uniquement occupés de leurs intérêts personnels, sans jamais faire le moindre retour sur la société, les intérêts de celle-ci n'ont en effort rien de commun avec ceux de la plupart des membres qui la composent. On ne trouve nulle part des lois qui établissent une justice exacte parmi les citoyens; les nations le divisent en oppresseurs & en opprimés. Des préjugés injustes, des vanités méprisables, des privilèges iniques mettent perpétuellement la discorde entre les dif-

férens ordres de l'état ; un fatal esprit de corps prend la place de l'esprit public & du patriotisme. Les riches & les grands s'arrogent le droit de vexer les pauvres & les petits ; le noble méprise le roturier ; le guerrier ne connoît que la force , & n'obéit qu'à la voix du despote qui le paie. Le magistrat ne songe qu'aux prérogatives de sa charge , & s'embarasse fort peu des droits de ses concitoyens ; le prêtre ne s'occupe que de ses immunités. Ainsi des intérêts discordans s'opposent sans cesse à l'intérêt général , & détruisent efficacement l'harmonie sociale. Le despotisme habile se prévaut de ces divisions continuelles pour abattre la justice & les loix ; il sème les dissensions ; il met ses créatures à portée de profiter des ruines de la patrie ; aveuglés par les faveurs trompeuses , ceux qui devraient se montrer les meilleurs citoyens ne cherchent qu'à se procurer le crédit ou le pouvoir d'opprimer ; ils travaillent à fortifier de plus en plus la puissance fatale sous laquelle la nation entière sera tôt ou tard accablée. Les pauvres & les faibles , perpétuellement écrasés par l'injustice des puissans & des grands , qu'ils voient seuls prospérer , deviennent leurs ennemis , & par des crimes se vengent de la partialité du gouvernement qui ne répond pas ses bienfaits que sur les heureux de la terre , & qui oublie totalement les malheureux.

On ne peut trop le répéter , tous les citoyens d'un état sont également intéressés à y voir régner l'équité. Il n'est point un seul homme qui , s'il étoit raisonnable , ne dût trembler dès qu'il voit la violence opprimer le dernier des citoyens. L'oppression , après avoir fait sentir ses coups aux dernières classes du peuple , finit par les faire éprouver aux classes les plus élevées. Les corps les plus puissans , dès qu'ils sont divisés , n'opposent qu'une faible barrière à la tyrannie qui marche incessamment vers son but. Tous les corps , toutes les familles , tous les citoyens n'ont qu'un seul intérêt , c'est d'être gouvernés par des loix équitables ; les loix ne sont telles que lorsqu'elles protègent également le grand & le petit , le riche & l'indigent. Le bon citoyen est celui qui dans sa sphère contribue de bonne foi à l'intérêt général , parce qu'il reconnoît que son intérêt personnel n'en peut être détaché sans péril pour lui même ; vérité que nous ferons sentir en parcourant les devoirs de toutes les classes , suivant lesquelles les citoyens d'un état sont partagés.

Un bon gouvernement ne mérite ce nom que lorsqu'il est juste pour tout le monde ; il a seul le pouvoir de former de bons citoyens ; il a seul le droit d'attendre de la part de ses sujets l'attachement , la fidélité , les sacrifices généreux ; en un mot , l'accomplissement des devoirs de la vie sociale. L'autorité légitime est la seule qui puisse être sincèrement aimée , obéie , respectée ; elle seule peut inspirer aux hommes l'amour de

la patrie , qui n'est évidemment que l'amour de leur sûreté & de leur prospérité.

Tout le monde a dans la bouche cet adage ; « la patrie est là où l'on se trouve bien » ; d'où il résulte qu'il n'y a plus de patrie où l'on se trouve sous l'oppression , sans l'espérance de voir finir ses peines. Le citoyen est fait pour supporter avec patience les inconvéniens nécessaires de la vie sociale , & pour partager avec ses concitoyens les calamités passagères qu'ils éprouvent ; mais il a droit de renoncer à l'assujettissement , dès qu'il voit qu'elle lui refuse constamment les avantages qu'il a droit d'en attendre. Il n'y a plus de patrie , où il n'y a ni justice , ni bonne foi , ni concorde , ni vertu. Sacrifier ses biens & sa vie pour des tyrans , c'est s'immoler , non à sa patrie , mais à ses plus cruels ennemis. « Le bon citoyen , dit Cicéron , est celui qui ne peut souffrir dans sa patrie une puissance qui prétende s'élever au-dessus des loix ».

Le citoyen ne doit obéir qu'aux loix ; & ces loix , comme on a vu , ne peuvent avoir pour objet que la conservation , la sûreté , le bien-être , l'union , le repos de la société. Celui qui obéit en aveugle au caprice d'un despote , n'est point un citoyen , c'est un esclave. Il n'y a point de citoyens sous le despotisme ; il n'y a point de cité pour des esclaves. La patrie n'est point eux qu'une vaste prison gardée par des satellites sous les ordres d'un géôlier impitoyable. Ces satellites sont des mercenaires , dont l'obéissance est une vraie trahison. « Rien dit Cicéron , n'est plus contraire à l'équité que des hommes armés & rassemblés ; rien de plus opposé au droit que la violence ». La vraie cité , la vraie patrie , la vraie société est celle où chacun jouit de ses droits maintenus par la loi. Par-tout où l'homme est plus fort que la loi , la justice est obligée de se taire , & la société ne tarde point à se dissoudre. Pausanias , roi de Sparte , disoit « qu'il faut que les loix soient maîtresses des hommes , & non pas que les hommes soient les maîtres des loix ». Solon disoit « que pour faire durer un empire , il faut que le magistrat obéisse aux loix , & le peuple aux magistrats ». Enfin Platon dit « que les meilleurs princes sont ceux qui obéissent le plus fidèlement aux loix. Par-tout , ajoute-t-il , où la loi est la maîtresse & où les magistrats sont ses esclaves , l'on voit prospérer les villes , & abonder tous les biens qu'on peut attendre des dieux ; au lieu que par-tout où le magistrat est le maître , & la loi le servante , l'on ne doit attendre que ruine & défolation ».

Mais pour être en droit de régler la conduite des souverains & des sujets , les loix doivent être justes , conformes au bien public , au but de la société , à ses besoins , à ses circonsstances particulières. Des loix qui n'auroient pour objet que les intérêts personnels du souverain ou de ceux que sa faveur distingue , seroient injustes &

contraires au bien-être de tous. Des loix tyranniques ne peuvent être respectées, elles sont faites par des hommes, qui n'ont pas droit de commander. Le bien public & l'équité naturelle sont la mesure invariable de l'obéissance que le citoyen doit même aux loix. Quiconque a des idées vraies de la justice, peut aisément distinguer les loix qu'il doit suivre, de celles auxquelles il ne pourroit se soumettre sans blesser sa conscience, & sans se rendre coupable envers la société. Nul homme, qui a quelque idée de justice ou quelque sentiment d'honneur, ne se prévaudra d'une loi forgée par la tyrannie pour autoiser quelques citoyens à dépouiller les autres. Nul homme, qui n'est pas totalement aveuglé par un intérêt fardé, ne croira que le souverain puisse lui conférer le droit de s'enrichir injustement aux dépens de sa patrie. Tout homme de bien renoncera plutôt à la fortune, à la grandeur, au crédit, que de conserver un emploi qu'il ne peut exercer au gré du prince sans faire le malheur de ses concitoyens.

La justice seroit vraiment bannie de la terre, si les ordres des princes étoient des loix auxquelles il ne fût jamais permis de résister. Le courtisan moderne, qui dit « qu'il ne conçoit pas comment ou pourquoi résister à la volonté de son maître », parloit comme un esclave nourri dans les maximes du despotisme d'orient, suivant lesquelles le sultan est un dieu aux caprices de qui c'est un crime de s'opposer, lors même qu'ils répugnent au bon sens. Cependant, à la honte des personnes qui occupent le rang le plus distingué dans plusieurs nations éclairées, ces principes odieux & destructeurs sont la règle de la conduite de bien des grands, & de la plupart des nobles & des gens de guerre. Bien plus, cette doctrine fut très-souvent prêchée par les ministres d'un Dieu, qui est la source de toute justice & de toute Morale.

Où en seroient des nations, si malheureusement infectées de ces idées funestes, des magistrats n'avoient jamais le courage de s'exposer à la colère du souverain en refusant de souscrire à ses volontés arbitraires? Que deviendroient les peuples, si la justice dépendoit des caprices variables d'un fâtan, d'un visir, d'une favorite, que le pouvoir absolu seroit passer pour des loix? Sur quoi seroit fondée l'autorité du monarque lui-même, s'il se faisoit un jeu d'annuler l'équité qui sert de base à son trône, qui fait également la sûreté des rois & des sujets?

Ainsi les vils flatteurs, qui prétendent que le prince ne doit jamais ni reculer, ni trouver de résistance à ses volontés supérieures, sont non-seulement de mauvais citoyens, mais encore des ennemis du prince. N'est-ce pas servir fidèlement le souverain, que de lui défobéir quand ses ordres sont contraires à ses propres intérêts? Il n'y a que des insensés qui puissent se prêter aux fan-

taisies d'un inconsidéré résolu de ravager son héritage: lui résister c'est l'empêcher de se nuire; lui obéir, c'est se rendre complice de sa folie & de sa ruine.

Tout prince qui se révolte contre des loix équitables, invite les sujets à se révolter contre lui. Tous ceux qui l'excitent ou le soutiennent dans ses entreprises insensées, sont de mauvais citoyens, des adulateurs infâmes, qui trahissent à la fois & la patrie & son chef. Ceux qui adoptent les maximes d'une obéissance aveugle & passive aux loix imposées par le despotisme en délire, sont ou des stupides qui méconnoissent leurs propres intérêts, ou des esclaves qui méritent d'éprouver pendant toute leur vie la dureté de leurs fers.

Si l'on s'en rapportoit aux notions vagues de quelques spéculateurs, on seroit tenté de croire que tous les sujets d'un état, changés en automates, devroient une obéissance aveugle & implicite à tout ce qui seroit loi, ou porteroient la sanction de l'autorité souveraine: mais cette autorité est-elle donc toujours juste, infaillible, exempte de passions, incapable de s'égarer? La tyrannie, qui n'est que le gouvernement de l'injustice unie avec la force, a-t-elle le droit de fabriquer des loix contraires à l'équité; & chacun est-il tenu de s'y soumettre sans murmurer? Si ces principes étoient vrais, la société ne seroit plus qu'un amas de victimes obligées de se laisser dépouiller, & de tendre le cou au glaive des citoyens obéissants que le tyran auroit choisis pour être ses bourreaux.

Distinguons donc les loix faites pour être obéies & respectées par des citoyens honnêtes, de ces loix injustes & destructives que la tyrannie, la violence, la déraison, la routine, qui ne raisonnent point, ont souvent introduites. « La justice, dit un docteur célèbre, a le droit de briser les injustes liens ». Ce n'est pas le citoyen qui a le droit de juger la loi de son pays, c'est la justice, dont tout homme sensé est en état de se faire des idées sûres. Les loix ne sont respectables que lorsqu'elles sont équitables; elles doivent être abrogées dès qu'elles sont contraires au bien public. « Les loix, dit Locke, sont faites pour les hommes, & non les hommes pour les loix ». Les plus grands maux des nations font dus à des loix visiblement injustes, sous lesquelles la violence les force de plier. « Les loix, dit Montaigne, se maintiennent en crédit, non parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix ».

Le respect dû aux loix ne peut être fondé que sur l'équité de ces loix, que pour son propre intérêt, tout citoyen doit observer & maintenir. « Les loix, disoit Démonax, sont inutiles aux bons, parce que les gens de bien n'en ont aucun besoin; & aux méchants, parce qu'ils n'en deviennent pas meilleurs ». Socrate, qui poussa jusqu'au fanatisme la soumission aux loix d'un

peuple ingrat & frivole, & qui voulut en être le martyr, fut injuste envers lui-même; s'il fût sorti de la prison, il eût épargné aux athéniens un crime qui les a couverts d'une éternelle infamie.

La morale n'auroit aucuns principes constants & sûrs, si des loix quelconques, souvent injustes & criminelles, devoient être plus respectées que la voix de la nature éclairée par la raison. En promenant ses regards sur toutes les contrées de la terre, on est surpris de trouver que les plus grands forfaits ont été non-seulement approuvés, mais encore commandés par les loix. Dans tous les états despotiques, on ne voit pour l'ordinaire que les caprices des tyrans les plus extravagans consacrés sous le nom de loix. Des peuples se font permis le parricide. Les carthaginois étoient forcés de sacrifier leurs enfans à leur dieu sanguinaire. Les égyptiens, qui passoient pour avoir été si polices, si sages, ont approuvé le vol. Chez les scythes on égorgeoit des milliers d'hommes & de femmes pour honorer les funérailles des princes. Pourquoi n'auroit-on pas désobéi à de pareilles loix, ou réclamé contre elles? « Les hommes, demande Cicéron, ont-ils donc le pouvoir de rendre bon ce qui est mauvais, & mauvais ce qui est bon? »

On nous dira, peut-être, que ces loix n'ont eu lieu que chez des peuples barbares qui n'avoient aucune idée de morale. Mais les peuples modernes nous offrent-ils des loix plus justes & plus sentées? L'équité, le bon sens, l'humanité, ne sont-ils pas indignement violés par des loix de sang établies dans un grand nombre de pays contre tous ceux qui ne professent pas la religion du prince? Trouvera-t-on quelque ombre de justice dans la plupart de ces loix fiscales, dont l'objet est de fournir aux extravagances des souverains en dépouillant les peuples du nécessaire? dans ces loix féodales imposées par des nobles armés à des nations tremblantes? Mais il faut s'arrêter, car l'on ne finiroit pas si l'on vouloit faire l'énumération des loix injustes dont les peuples sont les victimes forcées ou volontaires.

Quelles idées claires & vraies de l'équité naturelle les peuples pourroient-ils puiser dans ces lois informe de coutumes & de loix injustes, déraisonnables, bizarres, ténébreuses, inconciliables, qui presque en tout pays forment la jurisprudence & la règle des hommes? Quelles notions peut-on se former de la justice, quand on la voit perpétuellement anéantie par des formalités insidieuses? Quelles ressources les citoyens peuvent-ils trouver dans une jurisprudence capiteuse qui semble favoriser la mauvaise foi, les emprunts & les contrats frauduleux, les friponneries les plus infâmes, les ruses les plus capables de bannir la probité des engagements réciproques des citoyens? Quelle confiance peut-on prendre, ou quelle protection peut-on trouver

dans des loix qui donnent lieu à des chicanes interminables, destinées à ruiner les plaideurs, à engraisser des praticiens impositiers, à mettre des gouvernemens avides à portée de lever des impôts sur les dissensions éternelles des sujets?

Dans la plupart des nations, l'étude des loix, qui devroit être simple & à la portée de tous les citoyens, est une étude pénible de laquelle résulte une science très incertaine, uniquement réservée à quelques hommes qui profitent de son obscurité pour tromper & dépouiller les malheureux qui tombent dans leurs mains. En un mot, les loix faites pour guider les nations ne sont propres qu'à les égaler, à leur faire méconnoître les principes les plus évidens de l'équité.

Les loix, ne devant être que les règles de la morale promulguées par l'autorité, devroient être claires, précises, intelligibles pour tout le monde. Mais elles ne sont d'ordinaire que des pièges tendus à la simplicité, des chaînes incommodes dont la puissance a de tout tems surchargé la faiblesse. Des loix ainsi formées corrompent évidemment les mœurs; elles autorisent le trippon habile à se montrer sans pudeur dans la société; enfin, souvent elles ne sont que des transgressions. Les hommes sont communément ennemis des loix, parce qu'ils ne trouvent en elles que des obstacles continuels à l'exercice de leur liberté & de leurs droits naturels, qui les empêchent de satisfaire leurs besoins, de contenter leurs desirs les plus légitimes. De l'aveu même des jurisconsultes, rien de plus injuste, & conséquemment de plus contraire à la Morale que le droit, s'il étoit rigoureusement observé. L'homme qui n'est juste que conformément aux loix, peut être dépourvu de toute vertu sociale; à l'aide de ces loix, un fils attaquera très-indécemment son père; des époux se disputeront réciproquement; des proches se dépouilleront sans pitié; les débiteurs ruineront leurs créanciers; des traîtres s'approprieront la substance du pauvre; des juges immoleront sans remords l'innocent; & des hommes si pervers marcheront la tête levée au milieu de leurs concitoyens.

Nul climat, nul gouvernement, nul pouvoir n'a le droit de porter atteinte à l'empire universel que la justice doit exercer sur les hommes; cependant aucune législation ne semble avoir consulté les intérêts des peuples: on dit que le genre humain entier n'existe & ne vit sur la terre que pour un petit nombre d'individus privilégiés, qui s'embarrassent fort peu de lui procurer le bonheur qu'il auroit droit d'attendre en échange de sa soumission.

Une législation vraiment sacrée seroit celle qui consulteroit les intérêts de tous, & non les intérêts de quelques chefs ou de ceux qu'ils favorisent. Des loix utiles & justes sont celles qui maintiennent chaque citoyen dans ses droits, & qui le garantissent de la méchanceté des autres.

Les nations n'auront une législation respectable & fidèlement obéie que lorsqu'elle sera conforme à la nature de l'homme vivant en société, c'est-à-dire, guidée par la Morale, dont elle doit rendre les préceptes inviolables : c'est alors que la loi doit être religieusement observée ; c'est alors que ses infractions pourront être justement châtiées comme des ennemis de la patrie & des enfans rebelles.

On regarde communément la réforme des loix comme une entreprise si difficile, qu'elle surpasse les forces de l'esprit humain. Mais disons avec Quatilien, « pourquoy n'oseroit-on pas avancer que la durée des siècles sera déconvenir quelque chose de plus parfait que ce qui a ci-devant existé ? » Cette difficulté ou cette impossibilité prétendue ne vient point de la chose elle-même, elle est due aux préjugés des hommes, à la négligence ou à la mauvaise volonté de ceux qui les gouvernent. Des souverains équitables acquièrent le droit de commander à l'opinion des peuples ; ceux-ci ne sont en garde contre les nouveautés & les changemens que parce qu'une expérience fatale leur apprend qu'ils ne font communément que redoubler leurs misères. Par-tout les peuples sont mal, mais ils craignent toujours d'être plus mal encore. Le prince qui, par sa vertu, s'attirera la confiance de ses sujets, dissipera ces craintes, substituera, quand il voudra, des loix justes & claires à ces loix obscures & si souvent déraisonnables, pour lesquelles les nations ont un attachement machinal. Le souverain éclairé développe la raison de son peuple ; rien de plus aisé que de gouverner des sujets raisonnables ; rien de plus difficile que de contenir des hommes ignorans & privés de raison. Une bonne législation se trouvera toute formée, lorsqu'elle armera la Morale de l'autorité suprême ; elle sera fidèlement suivie, quand tous les citoyens reconnoîtront que leur intérêt les oblige de s'y conformer. La Morale ne peut rien sans le secours des loix, & les loix ne peuvent rien sans les mœurs.

Ainsi ne désespérons point que l'on ne puisse voir un jour des hommes soumis à des loix plus sages, plus conformes à leur nature, plus propres à les rendre vertueux & fortunés. Un bon roi, comme un Hércule, peut bannir des états les monstres, les vices, les préjugés qui s'opposent également au bien-être des souverains & des sujets. Les peuples seront heureux, quand les rois seront des sages. « Les villes & les hommes, dit Platon, ne seront délivrés de leurs maux que lorsque, par une fortune divine, la souveraine puissance & la Philosophie, se rencontrant dans le même homme, tendront la vertu triomphante du vice ».

Devoirs des grands.

L'on nomme *grands* ceux qui sont élevés au-

dessus de leurs concitoyens par leur pouvoir, leurs places, leur naissance & leurs richesses. Dans un état bien constitué, c'est-à-dire, où la justice seroit fidèlement observée, les citoyens les plus vertueux, les plus utiles, les plus éclairés, seroient les plus grands ou les plus distingués ; le pouvoir ne seroit remis que dans les mains les plus capables de l'exercer pour le bien de la société ; les dignités, les places, les honneurs, les matques de la considération publique ne seroient accordés qu'à ceux qui les auroient mérités par leurs talens & leur conduite ; les richesses & les récompenses ne seroient le partage que de ceux qui sauroient en faire un usage vraiment avantageux à leurs concitoyens. D'où l'on voit que la vertu seule donne des droits légitimes à la grandeur.

Si, comme on l'a fait voir, toute autorité que l'on exerce sur les hommes ne peut être fondée que sur les avantages qu'on leur procure ; si toute supériorité, toute distinction ou prééminence sur nos semblables, pour être reconnue par eux, suppose des qualités supérieures, des talens estimables, un mérite peu commun ; on sera forcé de convenir que l'absence de ces qualités fait rentrer dans la foule ; que le pouvoir exercé par des hommes indignes, que l'autorité dont ils sont revêtus, que leur supériorité ne sont que des usurpations auxquelles leurs citoyens ne peuvent se soumettre que par la violence.

L'amour de préférence que chaque homme a pour lui-même, fait qu'il désire de s'élever au-dessus de ses égaux, & le rend envieux & jaloux de tout ce qui lui fait sentir sa propre infériorité ; mais, s'il a des sentimens équitables, ces jalousies disparaissent dès qu'il voit que ceux qu'on lui préfère ou qu'on distingue de lui, possèdent des talens & des qualités estimables dont il est à portée de profiter lui-même. Ainsi le mérite & la vertu calment l'envie des hommes, les forcent de reconnoître la supériorité de ceux qu'on élève au-dessus de leurs têtes par des honneurs légitimes, par un rang mérité ; alors ils consentent à leur donner des signes plus marqués de soumission & de respect, qu'à leurs autres concitoyens.

En respectant & conservant les droits de tous les citoyens forts ou foibles, riches ou pauvres, grands ou petits, l'équité naturelle veut pourtant, pour l'utilité générale, que ceux qui procurent de plus grands avantages soient récompensés par les marques de considération & d'estime, par les déférences qui leur sont dues en vertu des services qu'ils rendent à la société. Voilà l'origine naturelle & légitime des rangs divers dans lesquels les citoyens d'un même état se trouvent partagés : cette inégalité est juste, puisqu'elle tend au bien-être de tous ; elle est louable, parce qu'elle est fondée sur la recon-

noissance sociale, qui doit payer les services que l'on reçoit; elle est utile, parce qu'elle se sert de l'intérêt personnel pour exciter les hommes à faire le bien, comme un moyen d'obtenir la supériorité que chacun désire avec ardeur.

Ce n'est donc qu'en donnant des preuves de son mérite que l'on obtient à juste titre le droit de s'élever au dessus des autres; toute autre voie seroit inique, démentie par la société, contraire à ses vrais intérêts, & regardée par elle comme une usurpation manifeste. Même dans les gouvernemens les plus despotiques, les places, le pouvoir, les dignités, conférés à des citoyens incapables ou pervers, révoltent leurs concitoyens; la crainte peut bien les empêcher de faire éclater leur indignation, & leur arracher des signes d'une soumission que le cœur défavoue; mais la vertu seule obtient des hommages sincères, & les reçoit avec un plaisir pur, tandis que le vice, toujours inquiet & soupçonneux, ne fait à quois'en tenir sur les respects qu'on lui montre.

La vraie grandeur de l'homme & sa vraie dignité consistent donc à faire du bien aux hommes, à leur montrer des sentimens d'affection, à leur rendre les services, à répandre sur eux les bienfaits, en faveur desquels ils consentent à reconnaître des supérieurs. D'où il suit que les grands, s'ils veulent se rendre dignes de l'attachement vrai & des respects volontaires de leurs concitoyens, doivent tout écarter de leur conduite l'orgueil, des manières laïtines, un ton impérieux, en un mot, tout ce qui peut humilier les hommes en leur faisant sentir leur faiblesse & leur infériorité. L'affabilité, la douceur, une compassion tendre, un profond respect pour les infortunés, un désir sincère d'obliger sont les qualités par lesquelles les grands devraient toujours se distinguer. La grandeur qui ne s'annonce que par sa dureté, la fierté, son mépris, repousse tous les cœurs; les bienfaits que lui attache l'importance, sont regardés comme des insultes, & ne font que des ingrats.

Est il rien de plus puérile & de plus bas que la vanité tyrannique de quelques grands, qui ne paroissent désirer le pouvoir que pour se faire des ennemis? Ils semblent dire à tout le monde: "respectez-moi, j'ai le pouvoir de vous exterminer". Le pouvoir a-t-il quelque chose de flatteur, s'il ne sert qu'à faire trembler & à susciter des malédictions? La grandeur inaccessible n'est d'aucune utilité; la grandeur dépourvue de pitié est une ferocité véritable; un ministre improyable fait retomber sur son maître une partie de la haine dont il est lui-même accusé. Combien de révoltes ont été produites par les manières insupportables de quelques favoris incapables de contenir leur humeur! Combien de guerres sanglantes n'ont eu pour cause première que l'insolence de quelque ministre altier,

dont la témérité a fait couler le sang des nations! De quel frémissement tout ministre des rois devoit être agité, quand il se voit forcé de leur conseiller la guerre la plus juste, sur-tout s'il réfléchit à toutes les horreurs? Ne doit-il pas trembler, lorsqu'il propose un impôt désolant, un édit dont la rigueur se fera sentir pour des siècles jusqu'aux extrémités d'un empire?

Mais le pouvoir & la grandeur pour l'ordinaire enorgueillissent le cœur de l'homme, l'enivrent & produisent dans sa tête une sorte de délire. On dit que les grands ne cherchent qu'à se rendre terribles, & s'embarassent fort peu de mériter l'amour. Dans la classe élevée où la fortune les place, ils croient ne point tenir à leurs concitoyens, à la patrie, à la nation. Ce sont ces idées fausses qui rendent si souvent la grandeur odieuse, & qui font tant d'ennemis au pouvoir. L'éducation que l'on donne communément à ceux que leur naissance destine aux grandes places, est presque aussi négligée que celle des princes qu'ils doivent un jour représenter: indépendamment des lumières que ces emplois demandent, les personnes appelées à partager les soins de l'administration devraient sur-tout apprendre à connaître les hommes, à découvrir ce qu'ils sont, afin de savoir ce qu'ils leur doivent, & la manière de les rendre d'une façon avantageuse à leurs propres intérêts. L'éducation des grands devrait donc sur tout leur enseigner la Morale, qui n'est que l'art de se faire aimer des hommes, de les connaître, d'unir leurs intérêts aux leurs.

Mais, dans presque tous les pays, ce n'est point le mérite ou la vertu qui appellent aux dignités; c'est la faveur, la cabale & l'intrigue. On dit que la volonté du prince ou la protection de ses favoris suffisent pour faire descendre sur un homme tous les dons nécessaires à l'administration d'un état. Est-ce donc au milieu d'affaires multipliées & compliquées, au milieu d'intrigues & des pièges qu'un ministre peut apprendre son métier? Pour se maintenir en place, il négligera les affaires; il se reposera sur le travail des autres; dépourvu de lumières, sa confiance sera perpétuellement trompée; il ne l'accordera qu'à des hommes pris sans choix, à des protégés qui, n'ayant acquis le droit de lui plaire que par leurs bassesses & leurs flatteuses, contribueront par leur impéritie, leurs sottises, leurs vices & leurs trahisons mêmes, à la chute de leurs protecteurs.

Ainsi que les richesses, tout le monde désire le pouvoir & la grandeur, sans savoir en tirer parti pour sa propre félicité. A quoi sert la puissance, si elle ne fait obtenir l'attachement, la bienveillance, la considération sincère des hommes sur lesquels cette puissance nous fournit les moyens d'agir? Pourquoi la disgrâce jette-t-elle communément un favori, un ministre, dans un abandon

abandon universel ? C'est qu'il ne s'est servi de son pouvoir pour obliger personne, ou qu'il n'a jamais obligé que des ingrats, en ne répandant ses bienfaits de ses grâces que sur des êtres sans mérite & sans vertu.

Le mérite doit être cherché ; il se présente rarement à la cour des rois : la vertu, communément timide, n'oserait s'y produire ; d'ailleurs, elle s'y trouverait presque toujours déplacée. Le mérite s'estime lui-même, & ne consent point à se déshonorer par des bassesses & des intrigues. Au contraire, le vice effronté se montre avec audace dans un pays où il connoît les moyens de réussir. Il faut à des ministres intègres & pervers des instrumens qui se prêtent à toutes leurs fantaisies ; la probité déconcerte les méchans ; le mérite fait peur à la médiocrité ; les grands talents alarmant l'incapacité ; ils n'ont pas la souplexse requise pour plaire à des hommes dont les intérêts ne s'accordent nullement avec ceux de l'équité : esclaves de la flatterie, les gens en place font presque toujours entourés d'une foule de frippons ligés contre la vertu, de traitres prêts à sacrifier leurs protecteurs à quiconque leur fait envisager quelque avantage à trahir leur confiance ou à les abandonner. Le serpent, à force de ramper, s'élève à des hauteurs inaccessibles aux animaux les plus légers ; mais son venin n'en est que plus subtil par les efforts qu'il a faits pour monter.

La Morale, qui seule apprend à connoître les hommes, à démêler les ressorts qui les font agir, à les juger, n'est donc pas une science inutile aux ministres, aux gens en place, aux puissans de la terre. La vertu, que la grandeur dédaigne, qu'elle repousse, à laquelle souvent elle ne croit pas, est pourtant quelque chose de réel ? Oui, sans doute ; ce n'est que dans le cœur de l'homme de bien que l'on doit trouver l'attachement sincère, l'amitié véritable & la reconnaissance ; on les chercheroit vainement dans les âmes abjectes de ces sycophantes, dont les ministres & les grands font perpétuellement accompagnés ; ils sèment presque toujours dans une terre ingrate, qui jamais ne produira que des épiaves & des ronces. Un ministre est presque toujours expulsé par les intrigues de ceux que ses faveurs n'ont fait que mettre à portée de lui nuire plus sûrement à lui-même.

Mais la puissance aveugle l'homme ; le ministre, le favori, le courtisan, trompés par leur amour-propre, se flattent que leur pouvoir ne doit jamais finir : les exemples des fréquentes disgrâces, dont ils ont été les témoins, ne peuvent défabuser des personnages assez vains, pour présumer que la fortune sera des exceptions pour eux, ou que leur génie supérieur & leur adresse les tirera des écueils où tant d'autres ont échoué. C'est, sans doute, cette illusion qui fait que tant de ministres en place travaillent sans relâche à

seconder les efforts d'un despotisme destructeur, à démolir la puissance des loix, à renverser la liberté publique, à forger des fers à la patrie : les imprudens ne voient pas que ces loix, cette liberté qu'ils accablent, ces barrières qu'ils renversent, ne seront plus capables de les protéger eux-mêmes au jour de l'anéantissement.

Les ministres devoient apprendre à se défier des faveurs toujours trompeuses d'un despote, qui, communément privé d'équité, de lumières & de reconnaissance, ne suit que ses caprices, & n'est guidé dans ses affections & sa haine que par les impulsions de ceux qui, pour quelques instans, s'emparent de son foible esprit. Les services les plus fidèles & les plus signalés sont bientôt oubliés par des tyrans stupides, incapables de les apprécier, & qui ne font eux-mêmes que les esclaves & les instrumens de ceux qui sont utiles à leurs passions momentanées. Il n'est point de ministre dont la faveur, puisse contre-balancer auprès de son maître vicieux celle d'une maîtresse, d'un proxénète, d'un nouveau favori : ceux qui contribuent aux plaisirs du prince, l'intéressent bien plus que ceux qui n'ont que le mérite de bien servir l'état. Le bon ministre n'est assés de la faveur que sous un maître éclairé & vertueux.

Les ministres sont donc eux-mêmes intéressés à la vertu du prince : ainsi, loin de flatter ces despotes, auxquels ils veulent sans cesse asservir la patrie, loin d'agacer contre les peuples ces lions déchainés, ils devoient opposer la raison, la vérité, la justice, la terreur même à leurs emportemens ; ils devoient se souvenir qu'il n'est point, sans les loix, de grandeurs, de rangs, de privilèges assurés ; qu'un gouvernement injuste, toujours guidé par le caprice, détruit en un moment tout ce qui déplaît à ses fantaisies, qu'à ses yeux les hommes les plus élevés, les plus capables, ne sont que des esclaves qu'un souffle fait rentrer dans la poussière. Chez les tyrans de l'Asie, le vilir qui a le plus contribué à soutenir ou étendre la tyrannie de son maître, se voit souvent obligé de tendre humblement le cou au cordon que l'ingrat lui envoie par ses muets.

Tout favori d'un souverain devoit toujours se souvenir qu'il est un citoyen choisi pour assister de ses lumières un autre citoyen, chargé par sa nation de l'administration générale : tout ministre devoit sentir que servir un despote dans ses vices, c'est se rendre esclave avec sa postérité, c'est se dégrader soi-même, c'est s'exposer sans défense aux coups de la tyrannie, c'est renoncer au titre de citoyen pour prendre celui d'un traître. Tout ministre vertueux doit renoncer à sa place, quand la perversité ou la tyrannie le mettent dans l'impossibilité d'être utile à sa patrie : le ministre, complaisant pour les caprices & les vices d'une cour dissolue, sert aussi mal son pays &

que son pays. Un dépositaire de l'autorité, s'il n'a pas étouffé dans son ame tout sentiment d'honneur ou de pudeur, ne doit pas balancer à lui & à remettre un pouvoir, qui ne serviroit qu'à lui attirer le mépris & la haine de ses contemporains, & l'exécration de la postérité: le crédit d'un ministre de la tyrannie, communément de peu de durée, est suivi d'un opprobre éternel. La fonction de concussionnaire, d'exacteur, de bourreau de ses concitoyens, peut-elle paroître glorieuse & digne d'exciter l'ambition d'un homme d'honneur ?

C'est par les ministres que les sujets jugent de leurs souverains, les aiment ou les haïssent, les éminent ou les méprisent. Les princes ont donc le plus grand intérêt de ne confier la puissance qu'à des hommes, justes, modérés, vertueux, les seuls qui puissent faire sincèrement chérir & respecter l'autorité. Le souverain peut se tromper sur ses talens de l'esprit; mais il se trompera difficilement sur les mœurs dans la vie privée; il doit savoir qu'un avaro, un voluptueux, un homme livré aux femmes, un prodigue, un homme dur & dépourvu d'entrailles, un être frivole & léger ne peuvent être propres à faire aimer la puissance. La probité, l'amour du travail, l'affabilité, les bonnes mœurs sont des qualités plus importantes dans un ministre, que le génie, toujours très-rare, ou que l'esprit qui très-souvent s'égare, & qui devient nuisible quand il n'est pas tempéré par le sang-froid de la raison. Un préjugé très-commun persuade aux souverains, comme au vulgaire, que l'esprit seul suffit pour remplir les grandes places; mais cet esprit est sujet à de fâcheux écarts, quand il n'est pas uni à la bonté du cœur. L'esprit & le génie, joints à la justice, à la droiture, à l'expérience, aux bonnes mœurs, constituent le grand homme d'état, le ministre qu'on révère; elles en font un Sully, un Turgot, un ministre citoyen, qui jamais ne séparera les intérêts du prince de ceux de ses sujets.

Ce n'est pas seulement en servant l'injustice & la tyrannie, que le ministre se rend coupable envers sa patrie; c'est encore en négligeant ses devoirs, en donnant à la dissipation, à l'intrigue, aux plaisirs, des momens qu'il doit aux affaires de l'état. L'homme en place appartient au public, à ses concitoyens; s'il est léger, inappliqué, indolent, il peut se rendre aussi criminel que, s'il étoit décidément méchant. Que de reproches, s'il renvertoit quelquefois en lui-même, n'auroit-il point à se faire en réfléchissant que ses amusemens, son inadvertance, son incurie font gémir une foule de citoyens indigens, qui, après avoir bien mérité de l'état, achèvent de se ruiner en sollicitations inutiles, & sont réduits à mendier dans une anti-chambre ? N'est-ce donc pas une cruauté véritable, que de tenir suspendus entre

l'espérance & la crainte, des malheureux qu'une décision prompte auroit pu sauver du naufrage ? Mais, au sein de l'abondance & des plaisirs, les grands n'ont aucune idée des angoisses des pauvres. Ils écrasent en passant, & même sans y songer, des milliers d'infortunés. Le sentiment des peines les plus communes aux hommes sera-t-il toujours ignoré de ceux qui peuvent & qui doivent les soulager ? Dans quelles tristes ne devoit pas vivre un dépositaire du pouvoir, s'il pensoit que ses légèretés, ses inadvertances peuvent causer le malheur d'un grand nombre de familles honnêtes, & les forcer à vivre dans les larmes & le désespoir ?

« Ne conseille pas aux princes, dit Solon, ce qu'il leur plaît, mais ce qui leur est utile ». Un ministre complaisant & flatteur ne fait qu'alimenter dans l'esprit de son maître les vices dont & ce maître & l'état & lui-même seront un jour les victimes. La vérité devoit être la première vertu d'un ministre fidèle; fait pour voir de plus près que le prince les besoins, les desirs, les malheurs des peuples; il ne peut, sans trahir & son pays & son maître, le tromper ou lui dissimuler la vérité. Le prince doit être touché quand ses sujets sont dans la peine; il doit trembler quand ils sont mécontents; c'est lui qui par état doit connoître les maux & les dispositions de son peuple; c'est à lui de faire cesser ses murmures & ses plaintes. Tout ministre fidèle doit être & l'œil du maître & l'organe du peuple. Ces courtisans flatteurs, qui craignent d'inquiéter les rois ou de les affliger, sont des prévaricateurs & des traîtres; un roi doit-il être tranquille lorsque sa nation est misérable ?

Mais, sous des gouvernemens imprudens, frivoles & corrompus, la vraie grandeur est méconnue. Ainsi que le despote, les favoris sont des enfans qui, contents de jouir de quelques avantages frivoles & passagers, ne portent guère leur vue sur l'avenir. Chacun cherche à tirer parti de sa puissance éphémère, & s'embarrasse fort peu de ce que deviendront après lui & le prince & l'état. S'il est impossible que le pouvoir absolu forme de bons souverains, il n'est pas moins difficile qu'il forme des ministres vraiment attachés à leurs maîtres, & fidèles à leurs devoirs.

Les citoyens les plus puissans, ainsi que les plus foibles, sont évidemment intéressés au maintien de l'équité: ils peuvent trouver dans les loix des secours contre la noirceur & l'intrigue qui voudroient les accabler. La grandeur, pour être stable; doit se fonder sur la justice; & dès que cette vertu règne dans la société, elle soutient tous ses membres, elle empêche que personne ne soit puni sans cause, ou injustement opprimé. Cette justice universelle & sociale est un rempart bien plus sûr contre la violence, que de vains privilèges,

des titres inutiles, des distinctions frivoles, que le caprice peut donner & reprendre. Peut-on se regarder comme quelque chose, quand la puissance & la grandeur dont on jouit, dépendent uniquement de la fantaisie d'un despote, d'une maîtresse ou d'un vifir ? Le citoyen obscur, sous un gouvernement libre, n'est-il pas plus assuré de ses droits, que le ministre le plus accrédité sous l'empire du despotisme, qui n'est qu'une mer orageuse perpétuellement soulevée par des vents opposés ? Tout despote est un enfant volontaire & méchant, qui se plaît à briser les jouets dont il s'est amusé.

Si les ministres ou les personnes revêtues du pouvoir sont destinés à représenter un souverain équitable dans les différentes parties de l'administration, ils doivent le faire chérir des peuples, être justes comme lui, rendre aimable son autorité. Un des principaux devoirs du ministre & de l'homme en place est donc d'être accessible, de recevoir avec bonté les demandes ou les représentations des sujets, de leur rendre une justice impartiale & prompte. Un ministre dur, sec, inaccessible, nuit à la réputation de son maître. Celui qui n'est qu'homme de plaisir, fait tort à ses affaires, ou devient inutile. Le ministre doit être exact & sérieux : il demande non de la hauteur, mais de l'attention, de la gravité dans les mœurs, la décence convenable à un état fait pour être respecté. Le ministre qui n'a des oreilles que pour ceux qui l'entourent, sera perpétuellement trompé, & risquera de passer pour ignorant, pour faible, & souvent pour injuste ou corrompu.

Un des plus grands malheurs attachés à la grandeur & au pouvoir, c'est que celui qui les possède est obligé de craindre sa famille, ses amis les plus chers, & de se mettre en garde contre les sentimens de son propre cœur. Son attachement pour l'état doit l'emporter toujours sur ses liaisons particulières : l'homme public n'est plus le maître des mouvemens de sa tendresse ; il ne doit recevoir l'impulsion que de la justice & de l'intérêt de l'état, desquels il doit faire dépendre son honneur & sa gloire. Un ministre qui n'est bon que pour les siens, est un homme dont l'ame est faible & rétrécie. « Je ne serai point ce que vous demandez, vous êtes trop de mes amis », disoit un homme digne de sa place à l'un de ses favoris qui lui faisoit une demande peu équitable.

Un ministre prodigue, ou qui ne peut rien refuser, n'est pas un homme bienfaisant ; c'est un homme faible, un administrateur infidèle, un prévaricateur. On le rend très-coupable en répandant les trésors de l'état, pour le faire des créatures ; tout ministre qui fait le bien, n'a besoin ni d'adhérens, ni de cabales ; l'innocence de sa conduite doit lui suffire pendant qu'il est en place, & sa conscience doit être sa force &

son appui, lorsqu'il en est sorti. Jeter les richesses de l'état à la tête des courtisans faméliques, ou des grands toujours avides, c'est arracher le nécessaire aux malheureux, dont les besoins réels doivent être préférés aux besoins imaginaires de la vanité.

Quoi ! les hommes les plus riches sont-ils faits pour absorber tous seuls les richesses & les récompenses des nations ? Non, sans doute, elles sont principalement destinées à payer, à ranimer, à consoler le mérite laborieux, l'indigence timide, le talent dans la détresse, les services rendus à l'état. C'est à la probité, réduire à la misère, que l'homme en place doit rendre une main secourable. Le riche & le grand n'ont que trop de ressources & de manège pour obtenir les objets de leurs desirs, souvent injustes & criminels. Ce n'est le plus souvent que pour opprimer l'innocent, étouffer le cri de l'infortuné, dépouiller le citoyen, jeter le faible dans les fers, que des courtisans odieux importunent le ministre, qu'ils veulent rendre complice de leurs iniquités. Sous un gouvernement injuste, les grands se croient dégradés, s'ils n'ont pas le privilège affreux de faire du mal aux autres ; c'est en cela qu'ils sont communément confister leur prééminence.

Par une fatalité trop commune, les hommes, qui devoient se distinguer par l'élevation de leurs ames, montrent souvent une petitesse inconcevable ; ils ne semblent occupés que de vanités, de minuties, de jouets, auxquels ils ont la folie de sacrifier leur repos, leur fortune, leur sûreté propre, la liberté de leurs descendans & de leurs concitoyens. On diroit que la grandeur d'ame & la raison ne sont point faites pour les grands, & que les personnages, élevés au-dessus des autres ; ne s'en distinguent réellement que par leur imprudence & leur folie.

Un étrange renversement des idées fait que les grands, pour la plupart, s'imaginent ne point jouir du pouvoir, s'ils ne peuvent en abuser ; crédit, pouvoir, privilège, grandeur deviennent des synonymes de licence, de corruption, d'impunité. Les souverains & leurs supérieurs ne veulent que se faire craindre, & s'embarrassent fort peu de se faire estimer : ils ne désirent la puissance que pour écraser tous ceux qui leur déplaisent, sans s'occuper du soin de mériter l'affection de personne. Dans l'esprit de la plupart des grands, être puissant, c'est être redoutable, & par conséquent haïssable ; être grand, c'est jouir du droit d'être injuste, de faire du mal impunément, de se mettre au-dessus des loix, d'opprimer le faible & l'innocent, de mépriser & d'insulter le citoyen obscur & malheureux, de fouler aux pieds ce que les hommes ont de plus respectable. Etre grand aux yeux du vulgaire imbécille, c'est annoncer son rang par des palais somptueux, par des possessions amples, & souvent injustement.

C c c 2

acquies, par des équipages élégans, par des chevaux, par un cortège de valets insolens, par des habits magnifiques, par des rubans & des colliers faits pour indiquer la faveur du prince ou de ses ministres; c'est souvent, sans richesses réelles, représenter aux dépens d'une foule de créanciers qu'on immole indignement à sa vanité; enfin, être grand, c'est avoir par sa naissance le droit d'aller froisser la troupe des esclaves tirés, qui vont lâchement faire la cour à un despote, ou recevoir les dédains d'une idole, qui laisse à peine tomber ses regards sur la foule avilie dont elle est environnée. C'est dans ces bassesses ou dans ces crimes que les peuples eux-mêmes font consister la grandeur des citoyens qui les accablent. Plus un gouvernement est injuste, & plus les grands sont insolens & fallacieux; ils se vengent sur le pauvre des avanies qu'ils essuient souvent eux-mêmes; ils maignent leur esclavage & leur petitesse réelle, sous le vain appareil de la magnificence. Une cour brillante annonce toujours une nation misérable, & des grands qui se ruinent pour ne le point paroître.

Aux yeux de la raison, le pouvoir & la grandeur ne sont des biens désirables, que parce qu'ils peuvent fournir les moyens de se faire estimer & chérir. Être véritablement grand, c'est montrer de la grandeur d'âme; avoir du pouvoir & du crédit, c'est être en état de se garantir de toute injustice, & de protéger les autres; jouir de privilèges stables & de prérogatives assurées, c'est les posséder en commun avec tous les concitoyens. Être libre, c'est ne craindre personne, & ne dépendre que de loix solidement fondées sur l'équité. Avoir de la puissance, c'est posséder les moyens de faire du bien aux hommes, & non le fatal pouvoir de leur nuire; c'est jouir de la faculté de faire des heureux, & non de l'affreuse licence d'insulter aux misérables; c'est être maître de soi, & refuser de se rendre esclave; c'est être à portée de répandre ses bienfaits sur les autres, & non pas pratiquer l'art infâme de les ruiner par des équivoques. Être noble, c'est penser noblement, c'est avoir des sentimens plus élevés que le vulgaire; être titré, c'est avoir acquis des droits incontestables à l'estime de ses concitoyens. Être homme de qualité, c'est avoir les qualités faites pour se distinguer du commun des mortels. Qu'est-ce que des grands, qui ne se distinguent des autres que par des mots, des habits, des rubans?

Devoirs des nobles & des guerriers.

L'on appelle *noblesse* parmi nous la considération attachée, dans l'opinion publique, aux descendants de ceux qui ont bien servi la patrie. En reconnaissance des services de leurs ancêtres, la société les distingue, c'est-à-dire, leur marque plus d'estime qu'aux autres. Cette considération, ces

distinctions accordées, même au souvenir d'une utilité passée, furent sans doute imaginées pour encourager ces descendants à marcher sur les traces de leurs pères, & à se distinguer comme eux par leurs talens & leur zèle. Tout citoyen qui contribue à la félicité publique doit être réputé noble, c'est-à-dire, mériter d'être préféré à ceux qui ne procurent aucuns avantages à leurs associés.

Sur ce principe, toute société, pour son propre intérêt, doit témoigner une considération particulière à des guerriers généreux, qui, aux dépens de leur fortune & de leur vie, s'occupent du soin de la défendre contre ses ennemis. Elle doit pareillement une considération distinguée aux magistrats chargés de maintenir l'équité entre ses membres, & de contenir les passions qui troubleroient son repos. Le droit de rendre justice à ses concitoyens est la fonction la plus utile & la plus noble à laquelle un citoyen puisse se livrer: si l'homme de guerre défend son pays contre les ennemis du dehors, le magistrat le défend contre les ennemis renfermés dans son sein, non moins dangereux que les premiers. Si l'homme de guerre consacre sa vie à la défense de la patrie, le magistrat dévoue la sienne, & sacrifie son temps au maintien de la justice, sans laquelle nulle société ne pourroit subsister. « Il faut, dit Cicéron, anéantir l'opinion de ceux qui s'imaginent que les vertus guerrières sont plus estimables que celles qui ont pour objet l'intérieur de l'état ».

Par la même raison, les nations doivent accorder une place distinguée dans leur estime, à tous les citoyens que leurs talens & leurs mérites divers mettent à portée de leur rendre des services éminens. La société, sous peine d'être injuste, & de décourager les membres qui pourroient contribuer à son bien-être, doit proportionner sagement sa considération & ses récompenses à l'étendue des avantages dont on la fait jouir. « Tous, dit Sénèque, peuvent aspirer à ce qui fait la vraie noblesse de l'homme; c'est la droite raison, l'esprit juste, la sagesse & la vertu ». Telles sont les qualités qu'une association équitable doit honorer & récompenser dans ses membres.

Dans toute nation, il s'établit donc nécessairement une sorte d'hérarchie politique, dont le souverain est le chef, parce qu'il dirige les volontés & les mouvemens des différens corps de la nation. En conséquence le prince devient le distributeur des grâces au nom de la société, le dispensateur de ses récompenses; chargé de la reconnaissance publique, il juge, & du mérite des citoyens, & de l'étendue de l'estime que l'on doit leur montrer: s'il est juste, la société applaudit son jugement, & la fidélité qu'il montre à payer les services qu'on lui rend; s'il est in-

juste, la société contredit ses jugemens, comme capables de décourager le mérite & les talens nécessaires à son bonheur, & refuse sa considération à celui qu'elle trouve injustement récompensé.

Lorsqu'un prince ennoblit un citoyen, ou lui donne quelque titre honorable, s'il cède à sa nation qu'un tel homme, ayant bien mérité d'elle, paroit digne d'occuper un rang distingué parmi ses concitoyens, & a des droits fondés à leur reconnaissance. Si la faveur, l'intrigue, la bassesse ont fait obtenir cette nouvelle distinction, la société, loin de s'offrir aux honneurs accordés en pareil cas, loin d'accorder à l'homme, ainsi décoré, son estime ou sa gratitude, le punit par le ridicule, le rejette, en appelle de la décision du souverain surpris ou prévenu. Nul monarque, quelque absolu qu'il puisse être, ne peut subjuguier l'opinion publique au point de lui faire considérer ou respecter un citoyen qui n'est ni estimable ni respectable par lui-même.

Elle respecte encore bien moins une noblesse acquise à prix d'argent, qui ne suppose dans celui qu'elle décore que des richesses, & non le mérite & les talens auxquels la reconnaissance publique est due ; ce moyen vil d'obtenir des distinctions fut un effet de l'avarice de quelques princes, qui surent tirer parti de la vanité de leurs sujets opulens, en leur vendant bien cher la fumée dont elle voulut se repaître : mais les souverains furent privés par-là d'un moyen facile de récompenser le vrai mérite : ils donnèrent à la richesse une distinction, qui, sagement économiisée, eût été très-utile pour exciter le mérite. Par ce honteux trafic, la noblesse fut prostituée à des hommes nouveaux, qui, sans avoir bien mérité de la république, furent en droit de jouir de privilèges souvent très-incommodes pour le reste des citoyens.

Mais l'opinion publique ne put jamais souscrire à ce commerce déshonorant, & visiblement contraire au bien de la société & d'ailleurs, il se trouvoit opposé à des préjugés antérieurs. Les nations, peu disposées à reconnaître la prééminence de tant de nobles nouveaux & sans mérite, réservèrent leur considération pour une noblesse plus antique, qu'elles voyoient perpétuée dans la postérité des anciens défenseurs de la patrie. Tout ce qui porte le caractère de l'antiquité, que l'on crut toujours très-sage, en impose aux nations. Ainsi, par un préjugé confirmé depuis des siècles, les peuples continuent de respecter les descendants de ces antiques guerriers, sans examiner les mérites de leurs ancêtres, & bien plus, sans s'assurer si ces descendants ont eux-mêmes rendu quelques services réels à la patrie. Comment un homme peut-il se croire honoré par ce qui n'est point à lui ? Est-ce donc

hors de soi que l'on peut chercher la véritable grandeur ?

Ainsi, des préjugés anciens s'opposèrent aux distinctions nouvelles introduites dans la société ; les peuples stupides admirèrent la noblesse antique, uniquement parce que leurs pères l'avoient long-temps redoutée & respectée. Une routine aveugle décide de l'opinion des hommes, qui rarement se rendent raison des motifs de leurs façons de penser & d'agir : par une espèce de contagion, ils héritent même de préjugés avilissans pour eux.

Pour peu que, la balance de la raison & de la justice en main, l'on pèse les idées que l'on se forme en Europe de la noblesse antique, qui va jusqu'à la révérence même dans ses rejets les plus éloignés, on sera forcé de convenir que cette opinion n'a rien de solide. On trouvera que ces anciens guerriers, de quels les nobles d'aujourd'hui ont tiré leur origine, ont bien plus souvent troublé la patrie qu'ils ne l'ont servie ; ils ont plutôt contribué à lui forger des chaînes, qu'à lui procurer des avantages réels ; s'ils l'ont fidèlement défendue contre les ennemis du dehors, ils l'ont communément livrée aux ennemis du dedans, en la soumettant au pouvoir des tyrans.

Même en supposant la grandeur & la réalité des services rendus à la patrie par les anciens héros des nations, la reconnaissance de celles-ci n'auroit au moins pas dû s'étendre jusqu'à leur postérité la plus reculée. Si l'équité défend de punir les descendants des crimes de leurs ancêtres, elle ne peut exiger que l'on récompense sans fin ces descendants, des vertus ou des talens de leurs aïeux. La vertu ne se transmet point avec le sang ; le mérite est une qualité personnelle : ainsi la raison & l'intérêt public sembleroient exiger que les honneurs, les distinctions, la noblesse, au lieu d'être héréditaires, demeuraissent entre les mains d'un gouvernement équitable, comme des moyens sûrs d'exciter à servir utilement l'état, & de récompenser ceux qui auroient vraiment contribué à la félicité présente. Est-il juste, en effet, qu'un homme, dont souvent la race ignorée a croupi pendant des siècles dans le fond de ses terres, sans rendre à l'état aucun service marqué, jouisse d'une considération & de privilèges destinés à récompenser la valeur guerrière ? Est-il juste que l'homme inutile soit honoré, distingué, respecté, récompensé par des prérogatives immenses, au détriment du citoyen laborieux, parce qu'il y a sept à huit siècles qu'un de ses ancêtres du noble a porté les armes pour son pays ? que cet homme possède les terres jadis accordées à ses pères ; mais l'équité sembleroit exiger que, s'il prétend jouir des distinctions & privilèges de la noblesse, il les méritât lui-même, & cessât

de s'enorgueillir des prouesses de ses aïeux, qu'il n'a point imitées. « L'émulation, dit Montagne, & le prix d'un homme consistent au cœur & en la volonté : c'est - là où git son vrai honneur ».

La vanité est le vice de la noblesse : fondé sur des opinions dont nous venons de reconnaître la frivolité, le noble se croit réellement un être d'un ordre supérieur au reste des citoyens ; on dirait que, petri d'un limon bien plus pur, il n'a rien de commun avec le reste de ses compatriotes. « L'illusion de la plupart des nobles, dit M. Nicole, est de croire que leur noblesse est en eux un caractère naturel ». Un autre moraliste avoit dit avant lui : « à le bien prendre, la noblesse est un don du hasard, une qualité d'autrui. Qu'y a-t-il de plus inepte que de se glorifier de ce qui n'est pas sien.... ? Ceux qui n'ont pour eux que cette noblesse, la font valoir, & en parlent toujours : toute leur gloire est dans les tombeaux de leurs ancêtres.... Que sert à un aveugle que ses pères aient eu la vue bonne.... ? Être issu de gens qui ont bien mérité du public, c'est être obligé de les imiter ». Il pouvoit ajouter que le mérite réel ou prétendu de ses pères ne donnoit point au noble le droit de marquer du mépris à ses concitoyens, & qu'une vanité rebutant n'étoit propre qu'à faire oublier ce mérite, quand même il eût été plus réel que l'histoire ne semble l'indiquer.

Les annales de toutes les nations nous montrent en effet dans les anciens nobles un corps de guerriers turbulens, perpétuellement divisés entre eux pour des querelles aussi injustes que futiles, uniquement occupés à se tourmenter les uns les autres, ou à faire sentir cruellement le poids de leur autorité à leurs vassaux & à leurs serfs. Nous voyons ces furieux continuellement en guerre, déchirant les nations par leurs sanglans démêlés. Nous les voyons imposer à leurs sujets des *devoirs* souvent aussi bizarres que tyranniques, & s'en faire des droits. Nous voyons, dans ces tems de troubles & d'infortunes, les rois beaucoup trop faibles pour réprimer les violences de ces frénétiques, sans cesse occupés à s'entre-détruire, méprisant l'autorité souveraine, se révoltant contre elle toutes les fois qu'elle entreprit de les contenir. Des meurtres, des vols, des rapines, des infamies font les titres respectables que la noblesse nous présente dans l'histoire. Enfin, cette noblesse, toujours en délire & en discorde, toujours séparée d'intérêts du reste de la nation, succomba sous la force agissante & réunie des princes ambitieux, qui domptèrent ces guerriers si fiers, au point de les réduire à solliciter l'avantage de jouer le rôle d'esclaves à la cour, ou de devenir les satellites & les soutiens des plus injustes tyrans contre leur patrie & leurs concitoyens. Une servitude volontaire peut-elle être

compatible avec la vraie noblesse ? « Tout honnête, dit Sophocle, qui est entré libre dans le palais des rois, y devient bientôt esclave ».

Telle fut & telle doit être nécessairement la fin des excès continuels d'une noblesse ignorante, agitée, imprudente, qui jamais ne connut ses véritables intérêts. Une forte vanité, des privilèges souvent injustes, obtenus ou attachés des souverains, rendirent en tout tems les nobles & les grands insociables ; ils crurent qu'il ne leur convenoit pas de faire cause commune avec des roturiers, des vilains, des bourgeois ; il les dédaignèrent, les écrasèrent, & la nation n'eut plus de forces qu'elle pût opposer au despotisme ; celui-ci vint à bout d'accabler successivement tous les ordres de l'état. Un esprit de corps, toujours contraire à l'esprit patriotique, causa la perte des états & l'avilissement de la noblesse elle-même.

Par un préjugé contraire à toute justice, les hommes se croient faibles & malheureux quand ils n'ont pas de droit de faire du mal à ceux qu'ils voient au-dessous d'eux. Le crédit, le pouvoir, les prérogatives ne sont pour l'ordinaire que la faculté d'opprimer les plus faibles, & de leur faire sentir le poids de son autorité. « Ceux mêmes, dit Juvenal, qui ne veulent tuer ; eux-mêmes, desirant d'en avoir la puissance ». Les infensés ne voient pas que le pouvoir le plus détestable est celui qui se fait aimer ; ils ne sentent pas que la force injuste peut-être domptée par une force plus grande ; enfin, ces nobles, qui mettoient au nombre de leurs privilèges le droit infâme de tourmenter & de piller, de faire périr leurs malheureux sujets, ne s'apercevoient pas que cette anarchie & ces désordres frayoiient une route facile au despotisme. Les peuples opprimés aiment toujours mieux avoir un seul tyran, que d'obéir à cinquante, dont les discordes sont un malheur continu.

Tant d'exemples mémorables, qui prouvent ces tristes vérités, ne devroient-ils pas ouvrir les yeux de la noblesse & lui prouver que rien n'est plus contraire au bien de la société, à la prospérité nationale, à la saine politique, à la saine morale, que cet orgueil imbecille qui la sépare du corps des nations ? Tous les citoyens d'un même état, grands ou petits, nobles ou roturiers, riches ou pauvres, étant membres du même corps, ne sont-ils pas destinés à s'aimer, à se soutenir, à travailler de concert à la félicité publique ? De quel droit le noble mépriseroit-il le laboureur qui le nourrit & l'enrichit, l'artisan qui le vêtit, le commerçant qui lui procure les agrémens de la vie, l'homme de lettres qui l'amuse & l'instruit, le savant qui travaille pour lui ?

Mais, par une suite de ses préjugés, la noblesse trop souvent dédaigne de s'instruire, & semble même se glorifier de son ignorance. Pres-

que toujours destiné au métier de la guerre, que de fortes préventions lui font regarder comme seul digne de lui, le noble méprise la science, & cherche rarement à s'éclairer. S'il est d'une race illustre ou favorisée du prince, il se tient assuré de parvenir aux grades les plus élevés sans se donner le soin pénible d'acquiescer des talens. Si le noble est ignoré de la cour, il ne se livre point au métier de la guerre, il vit totalement inutile & désoeuré dans les possessions de ses pères, où souvent il exerce une tyrannie fatale à ses vassaux.

Les héros & les grands capitaines de l'antiquité, qui ne le cédoient en rien à nos guerriers modernes pour le courage & les talens militaires, ne dédaignaient pas de s'instruire dans les écoles de la philosophie. Les Epaminondas, les Périclès, les Alexandre ne regardaient pas la culture de l'esprit comme un ornement superflu dans un homme de guerre. Scipion, le vainqueur de Carthage, vivoit dans la plus grande intimité avec Terence l'affranchi : ce grand homme cultivait les lettres & la philosophie ; « il n'étoit, suivant Cicéron, jamais plus occupé que lorsqu'il paroîtroit vivre dans le plus profond repos ».

Il n'est point de citoyens qui eussent un plus grand besoin de la ressource des lettres & des sciences que ces nobles & ces guerriers qui parmi nous se font gloire de tout ignorer. C'est à l'ignorance & à l'oisiveté fastidieuse ; auxquelles trop souvent la noblesse moderne se condamne, que l'on doit attribuer les vices, les excès & les bassesses par lesquels on la voit souvent se déshonorer. Le guerrier n'est en action que pendant un tems très-court, relativement à la durée de sa vie ; ses fonctions une fois remplies, il n'a plus rien à faire ; la paix le plonge dans une indolence, une paresse complète ; alors vous le voyez, aux dépens de sa fortune, se livrer immodérément au jeu, à la débauche, à la galanterie, aux défordres de toute espèce, à des dépenses ruineuses ; enfin, sa fortune délabrée l'oblige à contracter des dettes, à devenir esclave & frippon, à vivre d'industrie, & souvent à se permettre des choses qui feroient rougir les derniers des citoyens.

C'est au désoeuré des nobles & des guerriers, à leur passion pour le jeu, à leur libertinage, & sur-tout à leur vanité turbulente, que l'on doit attribuer leurs querelles fréquentes, qui se terminent si souvent par des combats sanglans. L'honneur chez nos guerriers modernes, n'est pas la juste estime de soi, confirmée par les autres ; celle-ci ne peut être fondée que sur le sentiment de sa propre dignité, que donne la vertu seule : cet honneur futile est bien plutôt la crainte d'être méprisé, parce que l'on se reconnoît réellement méprisable. Se battre ne prouvera jamais que l'on a de l'honneur ; un duel ne prouvera

rien beaucoup d'impudence, de vanité, d'étourderie ; qualités très-oppoées à la force, à la vraie grandeur d'âme, à l'humanité. L'honneur d'honneur est celui qui mérite d'être honoré. Qu'y a-t-il d'honorable dans une petite suite accompagnée de cruauté ? Les fameux capitaines de la Grèce & de Rome, avec autant de bravoure & d'honneur que nos guerriers modernes, supportoient une insulte, & ne cherchoient point à la laver dans le sang de leurs concitoyens.

Si les distinctions attachées à la noblesse ont le mérite & la vertu pour fondement réel ou supposé ; si cette noblesse veut avoir véritablement de l'honneur, les nobles paroissent avoir pris des engagements plus forts que les autres de montrer à la société, des talens & des vertus. « La vraie noblesse, c'est la vertu, dit Juvénal ». Ainsi un noble ignorant, un noble sans mérite & sans talens, un noble bas & rampant, un noble avili par ses débauches, ses vices, ses dettes, ses fripponneries ; en un mot, un noble sans vertu, sont des contradictions dans les termes. Il n'est pas douteux que le plébéien le plus obscur, dès qu'il est honnête & laborieux, ne soit un citoyen plus estimable que le noble inutile ou pervers, qui souvent se croit en droit de l'accabler de mépris : celui qui sert bien la patrie, n'est jamais ignoble ou roturier. « Il y a, dit un arabe, bien peu de nobles sur la terre ».

Que la noblesse cesse donc de s'enorgueillir des mérites & des services de ses pères. Qu'elle gémissent plutôt de leur aveuglement & de leurs crimes, qui ont tant de fois anéanti le bonheur de la patrie ; qu'elle expie par ses bienfaits leurs folies si nuisibles, & pour eux-mêmes, & pour leurs concitoyens ; qu'elle rougisse de ce qu'ils ont si souvent contribué à livrer leur patrie au joug du despotisme, dont ils n'ont fait que se rendre les défenseurs & les premiers esclaves ; que cette noblesse renonce à son ignorance & à ses préjugés, qui ne lui laissent d'autre profession dans la société que de s'immoler aux injustes caprices des conquérans : ceux-ci ne regardent leur noblesse que comme une pépinière de victimes destinées à servir leur propre ambition. Toujours dupe de l'opinion transmise par ses fau-
vages ancêtres, & maintenue par une politique trompeuse, cette noblesse se dévoue & se ruine pour une vaine fumée : enfin, séduite par la vanité, un luxe ruineux multipliant ses besoins, la force de renoncer à sa liberté, & de ramper lâchement aux pieds des maîtres qui peuvent les satisfaire. Sous un gouvernement arbitraire, le luxe est un moyen puissant pour humilier les nobles, & les forcer à recevoir le joug. L'honneur & le despotisme seront toujours incompatibles.

Il n'est point de citoyens à qui l'instruction, la vertu, les talens soient plus nécessaires qu'aux nobles & aux grands : destinés par état à régler

le sort des nations, appelés aux conseils des rois, faits pour commander les armées & pour soutenir les empires, combien ne devraient-ils pas amasser de connaissances ? Mais, par une fatalité trop commune, les hommes nés pour diriger les autres, se rient de la vertu, méprisent la science, & dédaignent l'instruction. Le militaire s'imaginer que sa profession ne lui impose que le devoir de montrer du courage & de braver la mort. Ne voit-il donc pas que la guerre est un art qui suppose de l'expérience, des réflexions, & quelquefois même le génie le plus étendu ? La rareté des grands généraux ne prouve-t-elle pas suffisamment la difficulté de leur métier ? Ce n'est pas au sein des villes occupées de frivolités, ce n'est pas aux genoux des belles, ce n'est pas au milieu des intrigues d'une cour, ce n'est pas dans les anti-chambres des ministres, qu'un capitaine peut apprendre à défendre sa patrie, à traquer des campemens, à discipliner des soldats, à déployer des bataillons. Est-il rien de plus funeste pour l'état & de plus criminel que la présumption de ces généraux qui, dépourvus de lumières, ont l'audace de se présenter pour commander des armées, dont les opérations décideront peut-être à jamais de la destinée d'un empire ? Comment un général ose-t-il lever les yeux devant son maître & ses concitoyens, lorsqu'il fait que son incapacité est la vraie cause des revers de son pays ? Son cœur ne devoit-il pas être déchiré de remords, lorsqu'il y entend les cris plaintifs de tant de familles que son impéritie téméraire a plongées dans le deuil ? Quels reproches ne doit-il pas se faire en songeant aux légions que son imprudente vanité a fait inutilement égorger ?

Que l'on ne dise donc plus que la science est inutile aux guerriers, & que le courage leur suffit. Sans lumières, le courage n'est qu'une étourderie ou une férocité. L'étude, la réflexion, le savoir sont de la plus grande importance, & pour les gens de guerre, & pour l'état, dont ils sont les défenseurs. La morale, ainsi que la politique, se réunissent évidemment pour couvrir d'ignominie cette honteuse ignorance, qui trop communément est l'apanage du militaire. L'officier, pour l'ordinaire, n'est guère plus instruit que le simple soldat. Suivre sans réflexion la routine du service ; se battre en aveugle quand les chefs l'ordonnent ; végéter dans l'oisiveté d'une garnison ; languir dans un ennui qui n'est diversifié que par le désordre & la débauche ; telle est la vie machinale & fastidieuse dans laquelle le militaire croupit jusqu'à sa vieillesse, qui, bien loin de le faire considérer, le rend très-méprisable ; voilà pour l'ordinaire ce qu'on appelle servir. Pour avoir négligé d'amasser dans sa jeunesse les connaissances que l'étude & la méditation peuvent seules fournir, l'officier, blanchi sous le harnois, n'est souvent qu'un objet fati-

gant pour lui-même & pour ses concitoyens. Un militaire sans culture, quelque vaillant qu'il puisse être, sera toujours inutile & méprisé durant la paix.

Nonobstant les préjugés de la plupart des peuples, qui font regarder la profession des armes comme la plus relevée, il n'est point de position plus déplorable que celle d'un vieux militaire sans fortune & sans lumières ; trompé souvent par un gouvernement ingrat, au service duquel il s'est follement ruiné, il est forcé de solliciter, en pure perte, une pension modique pour subsister : les princes & leurs ministres ne songent guère à répandre des bienfaits sur des sujets inutiles ; aigri par l'infortune, notre héros rebute par ses plaintes continuelles dans des cercles qu'il ennuie ; incommode à tout le monde, ses infirmités l'accablent, & terminent, dans la misère, une vie qu'il eût été plus avantageux pour lui de perdre dans les combats. Les qualités du cœur & de l'esprit peuvent seules mériter une considération qui dure jusqu'au tombeau.

D'un autre côté, le militaire, communément dépourvu d'instruction & de mœurs, ne porte très-souvent dans la société civile que la morale qu'il a puisée dans les garnisons, les camps & les armées : cette morale, d'ordinaire peu délicate sur tout le reste, fait couler le merite dans une férocité facile à ramener, dans une rudesse habituelle ou dans une fatuité qui ne préviennent pas en faveur des guerriers, & qui rendent leur commerce suspect & dangereux.

Les devoirs & les règles que la morale, la raison, la saine politique imposent aux nobles & aux militaires, les obligent à s'attacher la considération publique, & à mériter les honneurs, les grades, les récompenses, (qui sont toujours accordés au nom & aux dépens de la nation) par leurs services réels, par leurs talens utiles, par leur attachement à leur pays. Bien loin de les mettre en droit d'opprimer ou de mépriser leurs concitoyens, leur rang, au contraire, les engage à leur donner l'exemple de l'équité, de la modération, de la vraie force, de la magnanimité, de la générosité, de l'amour du bien public. Les guerriers & les nobles sont communément des citoyens que tout devoit le plus intimement attacher à la patrie. Le mérite militaire consiste à descendre avec courage les personnes & les possessions de tous, contre ceux qui voudroient les envahir. D'où l'on voit que l'homme de guerre deviendroit un traître, & même un lâche, s'il vendroit sa vie au despotisme & à la tyrannie, ou si furent toujours les plus implacables ennemis de toute société. Un guerrier, assez fou pour s'annuler aux caprices d'un tyran, n'est qu'un gladiateur mercenaire. Un citoyen qui donne des fers à son pays, est un furieux qui met le feu à sa propre maison, au risque de se ruiner lui-même avec sa patrie.

Quel

Quel affreux héritage que de laisser à sa famille l'opprobre de la servitude !

Obéir en aveugle, c'est à quoi se réduit toute la morale de l'homme de guerre. Mais si cette morale convient dans des camps & des armées, on ne doit pas l'enseigner dans les villes ou dans la société ; elle ne seroit évidemment des guerriers que de pures machines, des instrumens abjects, qui, dans les mains des tyrans, anéantiroient les loix & la liberté. L'obéissance machinale à des chefs injustes est une trahison contre la patrie, que le guerrier doit défendre contre tous ses ennemis : si cette obéissance est louable dans le simple soldat, toujours incapable de raisonner & de se former des idées de justice, elle est coupable & déshonorante dans ceux qui le commandent ; l'éducation devoit leur avoir inspiré des sentimens plus nobles & plus généreux qu'aux automates dont ils dirigeaient les mouvemens. Mais la politique des tyrans prit soin d'élever en tout te un mur d'airain entre les nobles, les soldats, & ses autres sujets. La noblesse militaire, en formant une classe distinguée, se dévoua servilement aux volontés des plus mauvais princes ; & leurée par de vains privilèges, par des pensions & de vains titres, elle n'eut rien de commun avec les différens ordres de l'état. Tout guerrier fut l'homme du prince, & se crut dégagé de tout lien envers la nation ; il cessa d'être citoyen pour devenir un satellite, un mercenaire, un esclave. Les loix, la liberté, la justice, & avec elles la félicité, sont bientôt bannies des états dont les chefs ont à leurs ordres des troupes stipendiées.

Parler de patrie, de morale, de devoirs à ceux qui composent aujourd'hui les armées, c'est évidemment s'exposer à la risée. La vanité, l'écourderie, le libertinage, la paresse, le désir de jouir d'une licence impunie, voilà les motifs ordinaires qui portent une jeunesse inconsidérée à la profession des armes : des guerriers de cette trempe sont tenés de croire que la raison, la réflexion, l'équité, la vertu ne sont point faites pour eux. La morale semble devoir en imposer encore bien moins à des soldats grossiers, choisis pour l'ordinaire parmi les faibles, les vagabonds, des gens sans feu ni lieu, & même souvent les malfaiteurs, trop heureux de trouver dans une légion le moyen de se soustraire, soit à l'indigence, soit aux châtimens qu'ils ont mérités.

Un gouvernement militaire influé de la façon la plus marquée sur les mœurs des nations : chacun veut ressembler à ceux qui composent le corps le plus distingué ; conséquemment chacun affecte des manières militaires, chacun se montre vain, léger, sans fousci & sans mœurs.

Ce n'est pas ainsi qu'étoient composées ces armées courageuses des grecs & des romains, dont l'histoire nous a transmis les exploits ; leurs généraux étoient des hommes désintéressés, instruits,

guidés par la passion de la gloire : les simples soldats n'étoient pas de vils mercenaires ; c'étoient des citoyens, des cultivateurs, des propriétaires ; ils avoient une patrie qui leur étoit chère, parce qu'elle renfermoit & protégeoit leurs femmes, leurs enfans & leurs biens ; ils combattoient avec force pour la liberté, & non pour le despotisme ; la guerre terminée les renvoyoit à leurs foyers, où ils jouissoient des louanges de leurs concitoyens pour les avoir vaillamment défendus. La milice romaine, devenue mercenaire par la suite, cessa d'être animée du même esprit ; les soldats ne furent plus alors que les instrumens détectables des ambitieux qui furent les pagnier ; ils asservirent l'état à des tyrans, qu'ils détruisirent à volonté ; à force de massacres, de rapines, d'indiscipline, ils amenèrent la ruine de l'empire, qu'ils auroient dû défendre bien plutôt contre les indignes maîtres que contre les germains, les parthes ou les daces.

Tel est le sort que des troupes mercenaires préparent aux nations ! Telles sont les destinées de ces tyrans qui se confient à une soldatesque inconsistante & perverse ! Celle-ci, après avoir démolit l'équité, la liberté, les loix, fière de ces succès & remplie d'avidité, finit par s'élever, en bête féroce, sur le maître qui a déchaîné sa fureur. Les empereurs les plus justes, les plus sages ; les Probus, les Alexandre-Septime furent les victimes de ces soldats forcés, à qui la vertu des princes étoit devenue odieuse. Enfin, tel est encore de nos jours le sort que des janissaires rebelles font éprouver à leurs sultans. Les despotes eux-mêmes ne peuvent pas toujours compter sur les esclaves qui gardent leur patrimoine. Des bêtes féroces exterminent très-souvent leurs gardiens. La licence & la corruption des soldats, que les princes semblent favoriser, devient aussi funeste aux maîtres qu'aux nations que ceux-ci se proposent d'asservir. Les instrumens qu'emploie la tyrannie contribuent tôt ou tard à la destruction des tyrans.

Sous les gouvernemens introduits par les peuples barbares qui partagèrent les provinces de l'empire romain, les généraux, les grands, les nobles, les guerriers uniquement obligés de suivre les rois à la guerre, se rendirent peu à peu indépendans de leur autorité durant la paix ; ils furent de plus les représentai, les magistrats & les juges des nations, réduites en servitude par la force de leurs bras. Mais quelle peut être la justice que des serfs malheureux obtinrent de ces hommes brutaux, ignorans, nourris de carnage & de rapines ? Quelle protection les citoyens délaissés trouveront-ils dans des nobles, qui jamais ne songèrent qu'à stipuler leurs propres intérêts ? Les rois, trop foibles pour mettre à la raison des vassaux indomptés, les divisèrent comme en vu, profitèrent de leurs dissensions & de leur impuissance pour leur associer dans les tribunaux, des

clercs ou des juges plus instruits, qui, peu-à-peu, remplacent ces guerriers incapables, & formeront la magistrature que l'on voit subsister en Europe.

Des représentans armés deviennent bientôt des tyrans redoutables pour le peuple, & des sujets rebelles au souverain. Une noblesse militaire, orgueilleuse de sa force, méprise la justice, & n'est pas faite pour juger les citoyens. Il faut aux nations, pour les représenter, des hommes justes, intègres, éclairés, soumis aux loix, inaccessibles aux séductions des cours, qui obligent le prince lui-même à respecter les droits de la société, & qui sur-tout les respectent eux-mêmes. Des représentans vénaux ou faciles à séduire sont des traitres, qui bientôt tomberont dans les fers du despotisme, après avoir fortement donné dans ses pièges.

Ainsi, faute d'équité, de raison, de science, la haute noblesse, qui jadis marchoit presque l'égal des monarques, fut non-seulement terrassée, dépouillée de son pouvoir, mais encore privée de la prérogative si noble de représenter & de juger les peuples. Sa chute ne devoit elle pas apprendre à tous les grands, que nulle puissance, quelque forte qu'elle paroisse, ne peut se soutenir sans justice & sans lumières ? Nul ordre dans l'état, nul corps ne peut sans péril séparer ses intérêts de ceux de la nation : en un mot, la morale & les talens font utiles & nécessaires à la noblesse, & n'ont rien qui leur doive attirer ses mépris. « Un esclave, dit un poète, n'a pas droit de marcher la tête levée ».

La noblesse impose évidemment à ceux qui la possèdent, le devoir de s'attacher plus fortement à la patrie que les autres. Plus on reçoit de la société, & plus on doit lui montrer de gratitude & de zèle. Personne, plus que le noble, n'est intéressé à la prospérité de l'état, qui renferme ses biens, où il jouit de la considération & des honneurs qu'il est fait pour désirer. Rien de plus légitime & de mieux fondé que le choix des souverains, lorsque, dans la distribution des emplois importants, ils préfèrent les sujets les plus distingués par la naissance.

On doit supposer, sans doute, que des personnes bien nées ont été bien élevées, c'est à dire, ont reçu de leurs parens des principes d'honneur, des sentimens généreux, une ambition noble, des qualités estimables, un esprit & un cœur soigneusement cultivés. Lorsque ces dispositions manquent au noble, il n'est plus qu'un homme du commun capable de nuire, & au moins qu'il soit, & à ceux sur lesquels il a de l'autorité.

Mais, pour être justement considéré, il n'est pas toujours nécessaire que le noble prodigue son sang dans les batailles, ou remplisse des emplois distingués ; lorsque dénué d'ambition, il vit retiré dans les possessions de ses ancêtres, son opulence

ou son aisance le mettent à portée de faire beaucoup de bien aux malheureux dont il se voit entouré. Un seigneur bienfaisant & puissant n'est-il pas & plus grand & plus heureux dans son domaine, que ces grands qui s'exposent aux orages des cours ? Quand le noble ne jouit que d'une fortune médiocre, sa retraite le met à couvert des aiguillons de l'ambition ; elle lui dérobe le spectacle assillant des indignes personnalités que l'injustice élève si souvent aux honneurs : ses besoins sont bornés, parce qu'il n'est point infecté de la contagion du luxe ; il fait valoir en paix son champ ; il cultive son esprit dans les momens de loisir ; il élève des enfans que leurs talens pourroient un jour tirer de l'obscurité, & faire paroître avec éclat dans le monde.

Mais le malheur cesse d'intéresser quand il est accompagné de vanité. Le respectueux d'une famille antique & déchue est un objet attristissant qui nous rappelle les jours cruels de la fortune ; un noble modeste est fait pour gagner plus sûrement les cœurs, qu'un gentilhomme indigent & superbe. Trop souvent la hauteur va quitter point la noblesse au sein même de la misère. Dans quelle position que le noble se trouve, il est fait pour se sentir ; c'est à dire, il doit se respecter lui-même, ne jamais s'avilir, être jaloux de l'estime des autres. Ces sentimens louables devroient-ils se confondre avec une vanité pusillanime, inquiète, avec une indolence honteuse, une crante futile de se dégrader par un travail honnête, ou par des talens estimables ? Les préjugés barbares qui subsistent encore, sont que dans bien des nations, tout noble se croit, par l'unique droit de sa naissance, fondé à dédaigner des emplois honorables, les ressources du commerce, & à mépriser ceux que le destin n'a pas fait naître comme lui ; nul talent, nulle vertu ne lui paroissent comparables à l'avantage d'être né de parens nobles ; ce préjugé pitoyable le rend souvent injuste, inépuisable, désagréable à tous ceux que le hasard n'a pas si bien servis. Il faut être singulièrement dépourvu de mérite personnel, pour attacher tant de valeur à un pur accident !

Les hommes ne sont point égaux par la nature ; ils ne sont point égaux par les conventions sociales qui, pour être équitables, ne doivent jamais mettre sur la même ligne l'homme inutile ou méchant, & le citoyen vertueux. Le noble n'est respectable que lorsqu'il agit noblement ; il ne mérite nullement d'être distingué de la foule, quand ses sentimens & ses vertus ne tiennent point ce que sembloit promettre son origine. Ses concitoyens sont en droit de lui dire : « si vous êtes vraiment du sang de ces guerriers généreux, qui se sont autrefois dévoués pour la patrie, prouvez-nous votre origine par des actions nobles, par une façon de penser digne de tels ancêtres. Si vous descendez des bienfaiteurs de nos pères,

ne traitez point leurs descendans avec une hauteur insultante. Si vous voulez être honorés, méritiez notre estime par vos vertus, par un attachement inviolable aux loix sacrées de l'honneur. Si vous êtes membre du corps le plus distingué de l'état, ne vous rendez pas complice des méchans qui, après avoir tout renversé par vos mains, anéantissent vos privilèges, & vous mettront un jour au rang de ces plebéiens, que vous avez la cruauté ou la folie de mépriser ».

Trop long-tems enivres de distinctions frivoles, de prérogatives puériles & précaires, de vains titres, de prétendus droits quelquefois très-injustes, les nobles se crurent des êtres d'une autre nature que le reste des hommes; ils rougirent de confondre leurs intérêts avec ceux des bourgeois, qu'ils regardèrent comme des affranchis de leurs ancêtres; autorisés par une jurisprudence féodale & barbare, ils exercèrent sur les peuples mille vexations juridiques. Le droit si noble de la chasse tendit les terres stériles; les campagnes furent dévastées, & les cultivateurs ruinés pour l'amusement des seigneurs; la vie des bêtes fauves devint plus précieuse que celle des hommes; sous prétexte de maintenir leurs droits, les grands firent éprouver à leurs sujets les injustices les plus criantes. C'est un bel amusement, sans doute, un plaisir bien noble & bien grand, que celui qui charge de vastes contrées en forêts, en déserts, qui quelquefois anéantit les récoltes, & qui coûte des larmes à cent familles désolées !

La morale & la politique s'élèvent également contre ces abus révoltans. Les nobles & les grands ne peuvent-ils donc s'amuser sans ravager leurs propres terres, ou sans affliger les malheureux dont ils devraient être les protecteurs & les pères ? De quel œil le laboureur indigné doit-il voir son seigneur, qui ne se montre dans les campagnes que pour y porter la disette & le désordre ; Mais l'humanité ne dit rien à des orgueilleux à l'abri de la misère ; ils rient des pleurs des misérables ; ils s'applaudissent du pouvoir de tout ofer contre la faiblesse impuissante. Que dis-je ? ils châtieraient celui qui auroit la ténacité de se plaindre humblement du mal qu'on lui fait éprouver.

Si les princes, les nobles & les grands, dans l'empotement de leurs passions, sont incapables d'écouter la voix de la pitié, qu'ils écoutent du moins celles de leur propre intérêt. Qu'ils renoncent à des droits qui laissent en triche & dépeuplent leurs domaines ; qui découragent & mettent en fuite les cultivateurs dont ils ont besoin pour contenter leur luxe & leur vanité ; qui rendent la grandeur & la noblesse odieuses à des citoyens dont elles devraient mériter la tendresse & encourager les travaux. N'est-ce qu'en faisant du mal aux faibles, que les grands croient montrer leur puissance & leur supériorité ?

L'équité naturelle, dont les loix sont plus saintes

que les folles conventions des hommes, met au néant des privilèges accordés par l'injustice, & soutenus par la violence, & confirmés par les siècles. Le pacte sociale exige que nulle classe de citoyens ne s'arroge le droit de tourmenter les autres ; il met le faible sous la sauve garde du puissant ; le cultivateur sous la protection de son seigneur ; le château du noble est fait, ainsi que son cœur, pour être l'asyle de ses villageois opprimés. Une noblesse vertueuse, citoyenne, éclairée, feroit la protectrice & le modèle des peuples ; ses membres bien unis feroient de droit les représentans des nations : ils formeroient un rempart que jamais la tyrannie ne pourroit traverser. Des nobles oppresseurs, divisés, sans lumières & sans mœurs, après avoir accablé les peuples, finissent par être accablés à leur tour.

La vraie Morale, toujours d'accord avec l'équité & la saine politique, ne doit pas se proposer de déprimer la noblesse, mais de lui mettre sous les yeux ses engagemens envers la société, de la rappeler à sa véritable origine, à son institution naturelle. La justice, toujours unie aux intérêts de l'état, ne peut pas se proposer d'introduire dans les nations une égalité démocratique, qui bientôt dégénérerait en confusion. Tous les empires ont besoin de défenseurs animés par l'honneur, ou à qui l'éducation ait inspiré des sentimens élevés, ils doivent être récompensés par des distinctions honorables, par la considération publique, par des récompenses méritées. Mais la justice ne peut pas approuver que la noblesse, même lorsqu'elle vit dans l'oisiveté, jouisse de privilèges onéreux pour le reste des citoyens, & qu'elle ne supporte point des fardeaux qui sont cruellement rejetés sur la partie la plus pauvre & la plus laborieuse des nations. Le noble, qui par état est le défenseur de son pays ; le grand, qui donne ses conseils aux souverains, le magistrat, qui consacre ses veilles au maintien de la justice & du bon ordre, sont des citoyens justement distingués des autres, & qui ne doivent être aucunement confondus avec le citoyen obscur qui ne rend pas les mêmes services à la patrie.

Que l'on n'écoute donc pas les maximes d'une Philosophie mécontente & jalouse qui, sous prétexte de ramener la justice ou le règne d'Altrée sur la terre, voudrait anéantir tous les rangs, pour introduire dans les sociétés civilisées une égalité chimérique, qui ne fustifia pas même dans les hordes les plus sauvages. Dans ces peuplades errantes, dont la guerre est la passion habituelle (ainsi qu'elle l'est malheureusement encore dans l'apart des nations policées), les hommes les plus braves ne sont-ils pas les plus distingués & les mieux récompensés ? La raison ne veut donc pas que, dans la nécessité cruelle qui met si fréquemment les nations en armes, l'on anéantisse l'esprit militaire, & l'on attache à la valeur la considération qui lui est due. La vraie Morale

D d d a

Préférer uniquement aux nobles, aux guerriers, aux grands, aux hommes élevés en dignité, de se distinguer par les vertus & les connaissances qui conviennent à leur état : elle leur défend de se dégrader par une conduite féroce, ou par des vices capables de les confondre avec des esclaves, ou avec la plus vile populace.

Le mot *noblesse* est fait pour annoncer courage, grandeur d'âme, volonté ferme & constante de maintenir les droits de la société.

Le rang annonce une supériorité de vertus, de talents, d'expériences, à laquelle le respect & la considération sont dus.

Les grandes places annoncent la puissance, la capacité, la volonté de faire du bien, une autorité légitime, à laquelle, pour leur propre intérêt, les hommes sont obligés de se soumettre. La noblesse, le rang & la grandeur sont des mots vuides de sens dès qu'ils ne procurent aucun avantage au public ; ils méritent d'être méprisés & décriés, quand ils ne font que du mal. Ce seroit être injuste que d'exiger pour les dignités, si nuisance ou les places, des sentimens qui ne sont dus qu'aux qualités personnelles que ces mots représentent.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que des *devoirs* des nobles & des gens de guerre, relativement à leurs concitoyens & à la patrie où ils sont nés, au bien-être de laquelle tout leur trouve qu'ils font ; pour le moins, autant intéressés que les autres ordres de l'état. Il nous reste encore à exposer en peu de mots les *devoirs* qui les lient envers ceux contre qui leur profession les oblige de porter les armes. Ce seroit en effet méconnoître les principes les plus évidens de la raison ou de la Morale, que de croire que l'homme ne doit rien à son ennemi. Ce seroit dégrader le guerrier, & le supposer une bête féroce, que de penser que, né dans des nations policées, il pût ignorer les maximes humaines & justes qu'elles ont établies entr'elles, & qui demeurent en vigueur même au milieu du tumulte des combats. Enfin, ce seroit regarder le militaire comme un vil automate, comme un bouteau sans pitié, comme un sauvage féroce, que d'imaginer qu'il pût ne pas savoir jusqu'où son courage doit le pousser contre les ennemis que sa patrie lui désigne.

Il n'y a que des sauvages stupides, dépourvus de raison, de prévoyance & de vertu, qui se persuadent que tout est permis contre des vaincus, & que l'on ne doit mettre aucun terme à sa fureur & à sa vengeance. Les insensés n'ont donc pas vu que les armes sont journalières, que celui qui use cruellement de sa victoire, peut bientôt tomber à son tour entre les mains d'un ennemi dont il n'a fait que redoubler la rage. Les aveugles ne s'appergoient pas que leurs guerres continuelles, & toujours impitoyables,

ont presque réduit leurs nations, jadis nombreuses, à de chétives hordes, incapables de se défendre contre une poignée d'Européens.

Déjà depuis long-tems la voix sainte de l'humanité, la raison, l'intérêt éclairé ont détrompé les nations de nos contrées de leur féroce primitive. Plus les peuples se sont instruits, & plus ils ont montré de modération dans la guerre. Si des faits récents fournissent des exemples d'atrocité, ils sont dus à des nations qui n'ont point encore été suffisamment guéries de l'ignorance & de la féroce de leurs ancêtres sauvages.

Grâces aux préceptes de la raison, qui ont adouci peu à peu les souverains & les guerriers, les hommes ne sont plus si cruellement acharnés à leur destruction réciproque. Le soldat entend le cri de l'humanité au sein même du carnage, au milieu du bruit des armes. Il accorde la vie à l'ennemi désarmé qui la demande ; il seroit déshonoré s'il frappoit son adversaire abattu à ses genoux. Il fait des prisonniers, & non pas des esclaves tels que ceux à qui les barbares romains ne faisoient la vie que pour la leur rendre plus insupportable que la mort. Aujourd'hui, dans les armées, les prisonniers faits à la guerre sont traités avec douceur, garantis de toute insulte, & rendus par échange ou par rançon à leur pays. Enfin, les armes même si bruyantes de nos guerriers modernes sont bien moins destructives que celles des anciens.

Tels sont les effets que la Morale a peu à peu produits sur les cœurs des princes & de leurs soldats. Il faut donc espérer que les maîtres du monde, détrompés de plus en plus de leur ambition meurtrière, s'appercront du mal que les guerres les plus honteuses font toujours à leurs états. Ramenés à l'humanité, à la justice, à la raison par leur intérêt mieux connu, ils deviendront moins prodigues du sang de leurs sujets ; ils ne décideront plus si légèrement la destruction des peuples ; rendus plus pacifiques, ils réduiront ces armées innombrables qui absorbent inutilement tous les revenus de leurs empires ; ils s'occuperont de l'administration intérieure, de la législation & des mœurs ; ils réminont d'intérêts les sujets à leurs souverains ; & sous leurs sages loix, le guerrier & le noble deviendront des citoyens.

Indépendamment des devoirs généraux que le droit des gens, adopté par les nations policées, impose à l'homme de guerre, il en est d'autres que la Morale lui prescrit, & qu'il ne peut négliger sans crime & sans déshonneur. Si sa patrie lui ordonne de combattre & de détruire ses ennemis qu'il trouve armés, elle ne doit pas lui ordonner d'exercer une vengeance aussi injuste qu'inutile sur le citoyen désarmé, sur le laboureur paisible, sur l'habitant des villes. N'est-ce donc pas assez des ravages, des massacres, des violences de toute espèce que la guerre traîne à sa suite, sans étendre encore les effets sur des

hommes tranquilles, dont le malheur est d'être nés dans les états d'un autre maître?

S'il existe donc quelque idée de justice & quelque sentiment de pitié dans les chefs des armées, ou dans les officiers soumis à leurs ordres, ils épargneront des citoyens infortunés dont la ruine totale ne peut aucunement contribuer au succès de leurs armes, & qui n'ont rien de commun avec les querelles des rois. Ainsi qu'une discipline sévère mette un frein puissant à la licence, à la cupidité, à la débauche d'une soldatesque toujours ignorante & barbare. Que ces chefs, vraiment nobles & désintéressés, dont l'honneur doit être le mobile unique, n'aillent pas s'avilir par une avarice fardée. Est-il rien de plus honteux que la conduite abjecte de ces généraux d'armées, entre les mains de qui la guerre est un trafic, & qui, se rabaisant au métier cruel & bas des traitans & des usuriers, cherchent à exprimer des veines des peuples le peu de sang que la guerre y a laissé?

Tels sont les devoirs que la Morale & l'honneur prescrivent aux gens de guerre; ils furent généralement observés par les Scipion, les Turenne, les Catinat; ils le seront par tous ceux qui préféreront une gloire solide à l'amour de l'argent; pussions nous déceler communément des âmes lâches & retrécies. L'avarice est un vice peu fait pour les grands cœurs. La valeur militaire s'émancipe bientôt chez les nations énervées par le luxe, où le guerrier souvent prêtresse sa fortune à sa gloire. Les romains, pauvres & enivres de l'amour de leur patrie, ont subjugué le monde; enrichis des dépouilles des nations, leur avarice les mit aux prises les uns avec les autres; amollis par le luxe, ces guerriers si redoutables ne furent qu'un vil troupeau d'esclaves, tremblans sous les plus lâches, les plus méprisables des tyrans.

Le sentiment de l'honneur doit entièrement disparaître, & faire place à l'intérêt le plus fardé dans une nation asservie; l'honneur n'est point fait pour des esclaves; ils ne peuvent ni s'estimer eux-mêmes, ni prétendre à l'estime de leurs concitoyens. La grandeur d'âme, la fierté noble, le courage seroient des qualités inutiles, déplacées, nuisibles même dans des états destinés à ramper. Comment un homme avili par la crainte aurait-il une haute idée de lui-même, tandis que tout lui prouve sa dépendance & sa foiblesse? Un courtisan, dont le rang, la fortune, la liberté, la vie sont à la merci d'un despote méchant ou foible, d'un ministre pervers, d'une maîtresse étourdie, peut-il avoir la force & l'élevation que donne la sécurité? Quel intérêt cet esclave, uniquement occupé du soin de plaire à son maître, trouveroit-il à mériter l'estime d'un public, qui, s'il montrait des vertus, ne lui accorderoit qu'une approbation tacite & stérile, ou peut-être le blâmeroit

d'avoir eu des qualités peu compatibles avec son état?

Le vrai courage suppose une vigueur, une énergie produite par l'amour de la patrie; mais où est la patrie dans une contrée que le despotisme a subjugué? Le guerrier n'y a d'autre fonction que celle de défendre le geôlier qui la tient en captivité.

Il ne peut y avoir ni vraie noblesse, ni distinctions réelles, ni rangs, ni privilèges durables parmi les hommes également asservis aux caprices d'un maître. Quelques-uns des esclaves, que sa faveur inconstante distinguera pour un moment, s'enorgueillissent, peut-être, de leur crédit passager, & se croient quelque chose; mais la moindre réflexion doit bientôt les ramener à l'idée de leur propre néant, & leur fera sentir que la main, qui les élève & les soutient, peut, en se retirant, les faire tomber dans la poussière. Une noblesse qui n'est illustrée que par de vains titres, des prérogatives imaginaires, des privilèges injustes, des signes faibles, n'a rien de solide & de réel. La noblesse véritable ne peut se trouver que sous un gouvernement capable d'inspirer des sentimens généreux, dans une patrie qui procure la justice, la liberté, la sûreté. Nul citoyen n'est donc plus que le noble intéressé au bien-être de son pays, au maintien des loix qui mettent tous les ordres de l'état à couvert contre les coups de la tyrannie.

L'homme véritablement généreux, suivant la force du mot, est celui qui a reçu de ses ayeux une âme assez grande, assez noble, assez courageuse, pour sacrifier des intérêts pucels & méprisables, des avantages incertains & précaires, à des intérêts solides & permanens qui l'attachent à sa patrie, au désir d'être estimé de ses concitoyens, à la gloire, qui n'est jamais que l'estime des honnêtes gens. « C'est par le tems; le de la vertu: dit Cicéron, que l'on arrive au temple de la gloire. »

Quels droits à l'estime publique pourroient donc avoir des nobles & des guerriers totalement dépourvus de grandeur d'âme, de vrai courage, de sentimens généreux? Une nation peut-elle avoir une consécration sincère pour des courtisans occupés à flatter à ses dépens le despote qui la dépouille, ou pour des guerriers dont la fonction est de tenir leurs concitoyens sous le joug de l'oppression? Non; des hommes de ce caractère ne peuvent aucunement prétendre à l'estime qui constitue le véritable honneur; ils peuvent bien en imposer par leur faste & leur arrogance, ils peuvent inspirer de la crainte, ils peuvent arracher des signes extérieurs de complaisance & de respect; mais ils n'obtiendront jamais ni des hommages sincères, ni la gloire, qui ne sont dus qu'à la générosité, au patriotisme, à la vertu.

Comment le pouvoir de nuire donneroit-il quelques droits à l'estime des hommes? Ce seroit se fonder des idées bien fautes de l'honneur, que de le croire compatible avec le vice, la licence, la perversité. C'est néanmoins dans ces désordres que tant de prétendus nobles & de guerriers ne rougissent pas de le faire consister. On voit souvent les hommes les plus coupables, les plus notés, les plus dignes du mépris des honnêtes gens, s'annoncer comme des gens d'honneur, se présenter impudemment dans toutes les compagnies; à l'ombrage d'un grand nom, ou d'un grade militaire, braver insolument les regards, & recevoir même très-souvent un accueil favorable. Les supponneries les plus basses, les dettes les plus frauduleuses ne les font point exclure de la bonne compagnie. Sous des gouvernements injustes ou foibles, les grands font assurés de l'impunité; les crimes les plus avérés ne les exposent pas à la rigueur des loix; on craindroit que leur châtiment ne déshonorât leurs familles. Comme si les crimes n'étoient point personnels comme si ces crimes ne déshonnoient pas bien plus que l'échafaud!

* En un mot, la naissance est un manteau qui couvre toutes les iniquités.

En tenant ainsi une balance inégale entre des sujets qui devraient jouir d'un droit égal à la justice, des princes injustes ou foibles ne semblent-ils pas livrer le citoyen obscur à la discrétion des grands? Voilà comment un mauvais gouvernement, peu content d'opprimer les peuples, les abandonne indignement aux outrages & aux attentats d'une foule de tyrans subalternes, qui, assurés de n'être point punis, font éprouver leur licence à leurs inférieurs. Ce n'est souvent que par le vice, plus audacieux, que les nobles & les grands se distinguent du vulgaire, & s'élèvent au-dessus de leurs concitoyens; ils les méprisent, parce qu'ils sont trop foibles pour pouvoir leur résister.

Si des souverains accordent l'impunité à ceux qu'ils daignent favoriser, l'homme de guerre se la procure à lui-même au moyen de son épée, toujours prête à percer quiconque oseroit lui témoigner le mépris que ses vices dévoient lui attirer. Il résulte un très-grand mal, dans le commerce du monde, d'un préjugé sauvage qui fait passer pour honorable un courage aveugle & forcené, & qui souvent empêche un frippon, un escroc, un homme très-méprisable, d'être justement réprimandé ou banni de la société. Des personnages de cette trempe peuvent avoir la prétention de se battre; rien de plus ordinaire que de voir l'étourderie & la folie s'unir avec le vice & la perversité. D'un autre côté, l'homme le plus honnête & le plus brave peut succomber sous l'adresse d'un impudent, d'un traître, d'un spadassin exercé. Pour éviter des querelles & des combats, on est souvent forcé de tolérer

dans la bonne compagnie, des impertinens, de fort malhonnêtes gens, que, parce qu'ils savent se battre, on ne peut en exclure, & qui se croient eux-mêmes des gens d'honneur. Ces fausses préjugés rendent la société militaire aussi déagréable que dangereuse.

Cependant les lumières de la raison, en se répandant peu à peu, ont fait disparaître en partie ces notions si contraires à l'agrement & au repos de la société. Des corps militaires, devenus plus sages, savent se débarrasser de ces querelleurs, de ces gladiateurs effrontés qu'on regardoit autrefois avec une sorte d'admiration. Un intérêt mieux entendu a fait enfin reconnaître que l'on pouvoit montrer du courage contre les ennemis de l'état sans être prêt à tout moment d'insulter, de combattre & d'égorger les concitoyens. Plus les hommes s'éclaireroient, & plus leurs mœurs deviendront humaines ou sociables.

Il est pourtant des militaires qui semblent regretter encore l'antique barbarie de ces temps où les guerriers s'attachoient les uns les autres avec la plus grande facilité; ils prétendent que ces fréquens combats servoient à entretenir l'esprit militaire. Aussi ces aveugles spéculateurs s'imaginent qu'un homme de guerre, pour conserver l'esprit de son métier, doit être une bête féroce, un sauvage, un brutal incapable de tout sentiment humain ou raisonnable.

En effet, en voyant la conduite insensée du plus grand nombre de ceux qui suivent la profession des armes, l'étourderie & l'incure qui président à leurs actions, le mépris qu'ils montrent pour les règles de l'équité & pour les bonnes mœurs; on seroit tenté de croire que la Morale est totalement incompatible avec le métier de la guerre, & que le militaire est destiné par son état à ne jamais réfléchir ou faire usage de sa raison.

Une politique aussi fautive qu'injuste a trop souvent adopté ces maximes pernicieuses; croyant mieux s'attacher les soldats, le despotisme les tint dans l'ignorance, & leur permit la rapine, l'injustice & la licence dans les mœurs. Politique bien imprudente que celle qui lâche ainsi la bride à des méconduites, aveuglément emportés par toutes leurs passions! Les princes qui suivent de paternelles idées ne voient donc pas que ces satellites, à qui l'on permet l'injustice, & d'exercer leur féroce contre les citoyens déshonorés, finissent très-souvent par les exercer ensuite contre le souverain lui-même. Comment contenir les fureurs d'une soldatesque abusive, que l'on a pris soin d'entretenir dans le désordre?

Ainsi, sans éconter les maximes d'une politique aveugle & barbare, tout prince raisonnable, pour sa propre sûreté & pour le bien de ses états, doit réprimer la licence du soldat, s'occuper des mœurs de ses chefs, les inviter par

des récompenses à s'instruire, en y consacrant une portion du loisir immense & fastidieux que leur laissent en tems de paix leurs fonctions militaires. Par-là le souverain se verra servi par des hommes plus habiles, plus expérimentés, moins turbulens, & les nations trouveront dans les nobles & les guerriers, des concitoyens plus utiles, plus sociables, plus dignes d'être aimés & considérés.

En général, rien ne semble contribuer plus efficacement à la corruption des mœurs d'une nation, que le gouvernement militaire : le désordre, la licence, la débauche, qui l'accompagnent en tous lieux, sont par lui communiqués à toutes les classes de la société, & fixent surtout leur domicile dans les endroits où les gens de guerre font leur séjour. C'est-là qu'on voit à chaque instant le guerrier travailler à la séduction de l'innocence, attaquer sans relâche la vertu des femmes, se venger de leurs refus par d'atfieuses calomnies, en un mot, se jouer insolemment de leur réputation & du repos des familles les plus honnêtes.

Ajoutez à ces désordres la vanité, la frivolité, l'érudition, la fatuité, l'arrogance, qui font, pour ainsi dire, le caractère distinctif de la plupart des gens de guerre, & qui rendent leur société déplaisante pour les personnes sages. Enfin, le militaire, presque toujours désœuvré, ne s'occupe que de sa gloire ou de son intérêt & de sa faimantaisie, qu'il croit honorables dans son état ; il méprise, comme des pédans, ceux de ses camarades qui cherchent dans l'étude un moyen d'employer leur loisir utilement.

On ne peut trop le répéter, l'ignorance & l'oisiveté seront toujours pour les guerriers des sources inépuisables de désordres, de malheurs & d'ennuis. Ils ne peuvent s'en garantir qu'en s'occupant plus soigneusement de leur cœur & de leur esprit. Qu'ils apprennent au moins en quoi consiste cet honneur dont ils se piquent, tandis qu'ils n'en ont pas souvent la plus légère idée : qu'ils ne le confondent plus avec la vanité, l'arrogance, l'impudence, ou le vice effronté, qui ne peuvent que les rendre odieux & méprisables : qu'ils sachent que l'instruction & les mœurs ne leur sont pas moins utiles qu'au reste des citoyens.

Par une sorte de vanité, que trop souvent l'on substitue à la grandeur d'âme, à la noble fierté, à l'honneur véritable, un luxe ruineux fait des ravages effreux dans les armées, & dérange la routine de ceux qui se consacrent à la défense de l'état. C'est à ce luxe destructeur que des familles nobles sont redevables de l'indigence & de l'obscurité dans lesquelles on les voit souvent tomber. C'est à cette misère que l'on doit attribuer la dépendance servile dans laquelle le despotisme tient continuellement une noblesse que ses folles dépenses ont ruinée. En un mot, le luxe & la vanité des nobles &

des guerriers servent à consolider les chaînes qui les retiennent eux-mêmes sous le pouvoir des tyrans.

C'est, pour tout homme qui pense, un spectacle étrange & digne de pitié que de voir à quel point l'opinion est parvenue à fasciner la noblesse, & à la tromper sur ses intérêts les plus réels. Pour briller à la guerre par une dépense qui dépasse ses forces, un noble, un riche propriétaire, s'endette, engage ses terres, se dépouille de la fortune qu'il possède & dont il peut jouir le tout dans la vue de se plaire à une cour ingrate, des caprices de laquelle il sera forcé de dépendre le reste de sa vie. Pour remplacer les biens solides dont sa vanité l'a privé, il obtiendra quelquefois un erade, une pension précaire, quelque distinction puérile, s'il est favorisé ; mais s'il n'a point la faveur, il sera négligé & méprisé de ceux mêmes pour qui il a eu la simplicité de se ruiner. En un mot, c'est à des espérances chimériques, à des préjugés trompeurs, au hasard, que tant de guerriers & de nobles ont la folie de sacrifier leur fortune, leur repos, leur honneur, leur vie, & très-souvent la patrie, dont ils se disent les défenseurs.

Une politique moins perfide & plus éclairée devrait réprimer un luxe & une mollesse, incomparables avec le mérite de la guerre. Comment des hommes vraiment pleins de courage n'ont-ils pas la force de les mépriser ? Des princes plus justes & plus sages banniraient ces fléaux des armées, pour introduire en leur place la simplicité, la tempérance, la frugalité, la discipline, plus propres à fortifier les corps & à soutenir le courage. Quels spectacles révoltans, pour des malheureux, que les repas somptueux de chefs qui, par leur luxe & leurs profusions, affament le camp, font nager dans l'abondance une foule de valets fainéans, tandis que le soldat, exténué de fatigues, manque souvent du nécessaire ?

Que dirons-nous de ces plaisirs amenés à grands frais, de ces théâtres, des amusemens frivoles, des jeux ruineux, d'une foule de prostituées, des débauches continuelles que le luxe & l'habitude du vice rendent nécessaires à des guerriers corrompus & totalement efféminés ?

Il sembleroit qu'une point que si nuisible se fait un principe d'affaiblir, de détruire les corps, la fortune & les mœurs de ceux qu'elle destine à la défense de l'état. Telle est la récompense que le despotisme réserve communément aux infâmes qui ont eu l'imprudence de soutenir son injuste pouvoir : il les consume, il les ruine, & les abandonne ensuite au repentir, à la misère, aux infirmités, aux mépris. Par une loi constante de la nature, dont le noble & le guerrier ne sont point exceptés, il n'est point de désordre qui ne trouve tôt ou tard son cha-

timent sur la terre. Les gens de guerre sont souvent le malheur des nations, sans se rendre eux-mêmes plus fortunés.

Rentrez donc enfin en vous-mêmes, grands, nobles & guerriers ! ouvrez les yeux sur de vains préjugés, qui, depuis trop long-tems, vous aveuglent. Apprenez à mieux connoître l'honneur, auquel votre rang & votre profession semblent devoir vous attacher plus particulièrement. Faites-le consister dans le droit incontestable à l'estime de vos concitoyens, & non dans une naissance qui n'est due qu'au hasard, dans des prérogatives & des privilèges contraires à l'équité, dans un crédit & des faveurs qu'un moment peut enlever, dans une vanité fastueuse qui vous ruine, dans une ignorance qui vous dégrade, dans une licence qui vous déshonore. Devenez citoyens dans des nations que vos ancêtres ont trop souvent asservies & ravagées. Ne soyez plus les fauteurs du despotisme ; les contempteurs des loix, les ennemis orgueilleux des magistrats qui les soutiennent ; de concert avec eux soyez les défenseurs de la patrie, qui ne peut exister sans justice, sans liberté, sans règles permanentes. Montrez-vous les vrais soutiens du trône, en l'établissant sur la félicité publique, à laquelle tout prouve que vous êtes intéressés, & que le souverain lui-même doit se lier. Voilà la route qui conduit à l'honneur. C'est ainsi que vous serez véritablement estimés & distingués, & que vous transmettez à la postérité des noms chers & respectables.

Devoirs des riches.

Les richesses donnent & doivent donner à ceux qui les possèdent un rang distingué parmi leurs concitoyens. L'homme riche est, pour ainsi dire, plus citoyen qu'un autre ; son opulence le met à portée de prêter à ses semblables des secours dont l'indigence est incapable ; il tient à la société par un plus grand nombre de liens, qui l'obligent de s'intéresser beaucoup plus à son sort, que le pauvre, qui, n'ayant rien ou peu de chose à perdre, doit s'intéresser moins vivement aux révolutions qu'il voit arriver dans son pays. Celui qui n'a rien que ses bras, n'a point à proprement parler de patrie, il est bien par-tout où il trouve les moyens de subsister ; au lieu que l'homme opulent peut être utile à bien des gens, est en état d'assister sa patrie, au dessein de laquelle il se trouve intimement uni par ses possessions, dont la conservation dépend de celle de la société. Tandis qu'au siège de Corinthe les habitans s'empressoient à repousser l'ennemi par toutes sortes de moyens, Diogène, pour se moquer de leurs embarras, s'amusoit follement à remuer son tonneau.

Ne soyons donc pas étonnés de voir que

presque en tout pays les loix, les usages, les institutions, souvent injustes & cruelles pour les pauvres, ont été plus favorables aux riches, & montrent une partialité marquée pour les favoris de la fortune. Les grands, les puissans, les opulens dûrent communément être préférés à des indigens, qui purent moins utiles à la société. Cependant ces usages & ces loix furent évidemment injustes, quand elles permirent aux heureux de la terre d'opprimer & d'écrafer les foibles & les malheureux. L'équité, dont la fonction est de remédier à l'inégalité des hommes, dut apprendre aux riches qu'ils devoient respecter la misère du pauvre, & cela pour leur propre intérêt. En effet, sans le travail & les secours continuels du pauvre, le riche ne seroit-il pas lui-même dans la misère ; & ces secours venant à lui manquer, ne le rendroient-ils pas plus malheureux que le pauvre lui-même ?

Ainsi la justice, d'accord avec l'humanité, avec la commiseration & avec toutes les vertus sociales, apprend à l'homme riche à voir dans l'indigent l'un de ses associés, nécessaire à son propre bonheur, dont il doit mériter les secours en lui facilitant, en échange de ses peines, les moyens de subsister, de se conserver, de se rendre heureux à sa manière. C'est ainsi que la vie sociale met les hommes dans une dépendance mutuelle. Voilà comme les grands ont besoin des petits, sans lesquels ils seroient eux-mêmes petits. L'opulent, pour jouir de l'aisance, des plaisirs, des commodités de la vie, a besoin des bras & de l'industrie de l'indigent, que sa misère rend laborieux, actif, industrieux. En un mot, la moindre réflexion nous prouve que dans la société les membres sont unis les uns aux autres par des nœuds indissolubles, que nul d'entre eux ne peut briser sans se faire tort à lui-même ; elle nous fait sentir que nul citoyen n'a le droit de mépriser les autres, d'abuser de leur foiblesse ou de leur indigence, de les traiter avec haine ou dureté ; elle nous montre que le riche est continuellement intéressé à faire du bien, sous peine d'être hait ou méprisé pour n'avoir pas rempli sa tâche dans la vie sociale. Le citoyen que la société fait jouir d'une grande somme de bonheur, doit plus à cette société que les malheureux qu'elle néglige.

Les riches peuvent être comparés aux sources, aux ruisseaux, aux rivières destinés à répandre leurs eaux pour féconder les terres arides, afin de leur faire produire des plantes & des fruits. Le riche averti ressemble à ces fleuves dont les eaux, pour quelque temps, se perdent sous la terre. Le riche prodigue agit comme les rivières débordées, qui se répandent dans les campagnes sans y produire la fécondité. Enfin, pour suivre notre comparaison, les richesses mal acquises, & follement prodiguées, ressemblent à ces torrens, qui détruisent les

endroits

en-trois par où ils passent, & qui finissent le plus souvent par laisser à sec le lit qu'ils ont formé tant de violence.

Les réflexions qui viennent d'être présentées, peuvent donc servir à fixer notre jugement sur ce que la plupart des moralistes ont dit des richesses. Le plus grand nombre des sages les a blâmées comme des obstacles à la vertu, comme des moyens de corruption, comme la source inépuisable de mille besoins imaginaires qui nous plongent dans le luxe, la volupté, la mollesse ; qui nous endurcissent le cœur, & nous rendent injustes ; enfin, qui nous détournent de la recherche des vérités nécessaires au vrai bonheur de l'être intelligent. Tel est en général le jugement que les anciens philosophes ont porté sur l'opulence, qu'ils ont montrée comme le plus dangereux écueil de la vertu. Écoutez un moment Sénèque, qui, du sein des richesses, ose en faire la satire.

« Depuis, dit-il, que les richesses ont été mises en honneur parmi les hommes, & sont devenues, en quelque façon, la mesure de la considération publique, le goût des choses vraiment honnêtes & louables s'est entièrement perdu. Nous sommes tous devenus des marchands tellement corrompus par l'argent que nous ne demandons plus de quelle utilité une chose peut être, mais de quel agrément ; l'amour des richesses nous rend tour à tour honnêtes gens ou frippons, selon que notre intérêt ou les circonstances l'exigent... Enfin, ajoute-t-il, les mœurs sont si dépravées, que nous maudissons la pauvreté & que nous la regardons comme une chose déshonorante, comme une véritable infamie ; en un mot, elle est l'objet du mépris des riches & de la haine des pauvres ».

Platon décide formellement « qu'il est impossible d'être à la fois bien riche & honnête homme, & que, comme il n'existe pas de bonheur sans vertu, les riches ne peuvent pas être réellement heureux ». Les moralistes nous font encore une peinture des incertitudes, compagnes assidues de l'opulence, & qui empoisonnent sa possession que tout le monde envie ; on nous la montre comme l'instrument de toutes les passions. Mais comme dit Bacon, « les richesses font le gros bagage de la vertu ; le bagage est nécessaire à une armée, mais il en retarde quelquefois la marche, & fait perdre l'occasion de remporter la victoire ».

Pour réduire ces opinions à leur juste valeur, nous dirons qu'en elles-mêmes les richesses ne font rien ; elles ne font que ce que les font valoir ceux qui les possèdent. Un lit doré ne soulage point un malade ; une fortune brillante ne rend pas un sot plus sage. L'aïssance & l'indigence, dit Montaigne, dépendent de l'opinion d'un chacun, & non plus la richesse, que la gloire, que la santé, ni tant qu'autant de beauré & de

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

plaisir que leur en prête celui qui les possède. » Entre les mains d'un homme sage, humain, libéral, l'opulence est évidemment la source d'un bien-être & d'un contentement autant de fois renouvelé qu'il trouve d'occasions d'exercer ses dispositions estimables. Nous dirons que l'homme sensible, dont le cœur fait goûter le plaisir du faire des heureux, d'être utile à son pays, de répandre ses bienfaits sur tout le genre humain, ne seroit point embarrassé quand il auroit en son pouvoir toutes les richesses & du Potofe & du Pérou. Nous dirons que ce qui rend souvent la pauvreté & la médiocrité lacheuses pour l'homme honnête qui s'attendrit sur les maux de ses semblables, c'est l'impossibilité où elles le mettent de satisfaire les desirs de sa grande ame, qui voudroit pouvoir soulager tous les malheureux que le sort lui présente, exciter tous les talents utiles à ses concitoyens, essuyer les larmes de tous ceux que l'infortune accable ; avec un cœur bien placé, les trésors de Crésus ne seroient jamais des obstacles à sa félicité. « Quand tu auras, dit Plutarque, profité des leçons de la philosophie, tu vivras par-tout sans déplaisir, & tu jouiras du bonheur en tout état : la richesse se jouira, parce que tu auras plus de moyens de faire du bien à plusieurs ; la pauvreté, d'autant que tu auras moins de soucis ; la gloire, d'autant que tu te verras honoré ; l'obscurité, d'autant que tu seras moins envié. Avec la vertu, dit-il ailleurs, toute façon de vivre est agréable. Tu seras toujours content de la fortune, quand tu auras bien appris en quoi consistent la probité & la bonté ».

Nous conviendrons qu'il est rare que les richesses se trouvent dans les mains de personnes de cette trempe ; l'opulence ne se voit guère combinée, soit avec de grandes lumières, soit avec de grandes vertus ; le plus souvent la fortune a cueilli le plaisir à combler de ses dons d'indignes favoris, qui ne savent en faire usage ni pour leur propre bonheur, ni pour celui des autres ; enfin, il est très-peu de gens qui aient des ames assez fortes pour soutenir le poids d'une grande opulence, « L'or, dit-on Chilon, est la pierre de touche de l'homme ».

N'en soyons point surpris : les richesses dont la plupart des hommes jouissent, font, ou le fruit de leurs propres travaux ; de leurs intrigues, de leurs bassesses ; ou bien elles sont transmises par leurs ancêtres : dans ces deux cas, il est assez difficile qu'elles tombent en des mains vraiment capables d'en faire un usage conforme à la raison. Ceux qui travaillent à leur fortune n'ont ni le tems ni la volonté de se former le cœur ou l'esprit ; uniquement occupés du soin de leurs affaires, ils n'ont aucune idée des avantages qui résulteroient pour eux de la culture de leurs facultés intellectuelles. D'un autre côté, les hommes, quand ils sont fortement animés du désir des richesses, se rendent, pour

E e e

l'ordinaire, peu délicats sur les moyens d'en obtenir. « Le gain, dit Juvénal, a toujours bonne odeur, quel qu'en soit le principe ». Il faut, pour parvenir à la fortune, une conduite si basse, si rampante, si oblique, que les honnêtes gens ont de la peine à se prêter à mille démarques qui ne coûtent rien à ceux qui veulent s'enrichir à tout prix. Enfin, rien de plus difficile que d'acquiescer de grands biens sans faire quelques outrages à la probité. D'où l'on voit que l'occupation pénible de faire sa fortune par soi-même est assez incomparable avec une observation scrupuleuse des règles de la Morale. La fortune ne parait aveugle dans la distribution de ses faveurs, que parce que les hommes qui en feroient les plus dignes, ne veulent pas les acheter au prix qu'elle y met communément. « Il est, disoit Thalès, aussi facile au sage de s'enrichir, qu'il est difficile de lui en faire naître l'envie.

« Il n'y a, dit Homère, que les ames honnêtes qui puissent être guéries ». La Morale, qui ne peut jamais s'écarter des règles immuables de l'équité, n'a point de préceptes pour des hommes avides, sans honneur, sans probité, qui ne trouvent rien de plus important que de faire leur fortune; ses leçons paroissent ridicules & déplacées, si elles osent s'adresser à des courtisans sans ame, à des exécrateurs impitoyables, à des publicains qui s'engraissent du sang des peuples, & qui s'abreuvent des larmes des malheureux. L'équité naturelle ne seroit point écoutée de tous ceux qui se persuadent que la volonté des princes rend juste la rapine & le vol ni de ces hommes endurcis qui ne trouvent leur intérêt que dans l'infortune des autres.

La Morale ne donneroit pareillement que des conseils inutiles, ou trop vagues, à ceux des commerçans dont les profits les plus licites, ou permis par l'usage & les loix, ne sont pas toujours approuvés par une justice sévère : le marchand est trop souvent juge & partie dans sa propre cause, pour n'être pas fréquemment tenté de faire pencher la balance du côté de son intérêt particulier; cet intérêt se trouve communément prêt à lui suggérer des sophismes qu'il n'a ni le temps ni la volonté de bien se démentir. Enfin, il faut bien de la force & de la vertu pour qu'un homme dans le commerce ne succombe pas souvent à la tentation de mettre à profit, soit les besoins, soit l'ignorance & la simplicité de ses concitoyens. En général, la Morale, au risque de n'être point écoutée, dit toujours aux hommes d'être justes, de résister à la cupidité, de respecter la bonne foi, de craindre d'avoir un jour à rougir d'une fortune acquise aux dépens de la conscience & de la probité, parce que sa possession seroit troublée, soit par des remords importuns, soit par l'indignation publique, soit par des avanies.

Quand l'opulence est le fruit du travail des

ancêtres, il est encore assez difficile que celui qui en hérite ait appris l'art d'en bien user. Comment des pères dépourvus eux mêmes de principes, de sentimens louables & de vertus, en pourroient-ils inspirer à leurs enfans ? L'éducation des personnes nées dans l'opulence ne se propose communément rien moins que de leur former un cœur juste, sensible, bien-saisant. Bien plus, elle s'efforce difficilement à leur donner le goût de l'étude & de la réflexion. Des parens ignorans, & peu touchés des charmes de la vertu, laisseront leur fortune à des enfans qui leur ressembleront. Des avares, des usuriers, des concussionnaires, des monopoleurs, des courtisans, des financiers seroient-ils capables d'inspirer à leurs descendans des sentimens nobles & généreux, qui seroient incommensurables avec tous les moyens d'aller à la fortune ? Bien plus, ces parens si avides n'ont pas même le talent de leur apprendre à conserver les richesses qu'ils leur laisseront : on remarque assez constamment que l'opulence la plus énorme se transmet rarement jusqu'à la troisième génération; la folie des enfans parvient très promptement à dissiper les trésors accumulés par l'industrie des pères. Le fils d'un courtisan, d'un homme sans cœur, d'un flatteur, est-il fait pour avoir quelque estime pour la vertu ? Un père dissolu & vain, plongé dans le luxe & la débauche, donnera-t-il s'occuper à frémir l'aue de son fils, & à lui montrer la manière de faire un usage sensé des biens qu'il doit un jour posséder ? Enfin, le fils d'un homme qui naît dans l'abondance, fera-t-il de lui-même tenté d'acquiescer la modération, la douceur, les vertus, les talens & les connaissances qui peuvent un jour contribuer à son propre bien être ? Les enfans, nés au sein de l'opulence, ne devoient pour l'ordinaire que des furieux qui se croient tout permis. « La satiété, dit Théognis, fait naître la férocité.

Des fortunes énormes, des richesses immenses, amassées dans peu de mains, annoncent un gouvernement injuste, qui s'embarrasse fort peu de l'absence & de la subsistance du plus grand nombre de ses sujets. Cent familles aises sont plus utiles à l'état que le riche engouffré, dont les trésors enfouis excitent l'activité de toute une province. Des richesses réparties font le bien de l'état; elles augmentent l'industrie & conservent les mœurs, que la grande opulence, ainsi que la profonde misère, corrompent & détruisent. La grande fortune enlève l'homme ou l'engourdit totalement. « Les beaux habits, dit Démocrate, gênent le corps; les grandes richesses gênent l'esprit ». D'un autre côté, une grande indigence, comme on verra bientôt, sollicite souvent au crime. Il n'est point de pays où l'on trouve des particuliers plus riches & autant de malfaiteurs que dans les nations opulentes.

Thalès disoit « que la république la mieux ordonnée : est celle où personne n'est ni trop riche ni trop pauvre ». L'état de médiocrité fut toujours l'asyle de la probité. Un gouvernement est bien imprudent & bien coupable , quand il inspire à ses sujets une passion effrénée pour les richesses : il anéantit par-là tout sentiment d'honneur ou de vertu.

Le philosophe Cratès s'écrioit : « ô hommes ! où vous précipitez-vous en prenant des peines pour amasser des richesses , tandis que vous négligez l'éducation de vos enfans à qui vous devez les laisser ? Rien ne modifie plus puissamment les hommes que l'éducation : l'exemple , l'instruction , les maximes des pères leur donnent les premières impulsions. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans des nations infectées par le luxe , par la dissipation & la débauche , tant de riches dépourvus des qualités nécessaires pour se rendre heureux par leurs richesses , & encore bien moins disposés à s'occuper du bien-être des autres. Le faste , la représentation , le besoin illimité de vivre suivant son état , dont la vanité se fait toujours une haute idée , les dépenses énormes qui exigent des plaisirs recherchés , font que l'homme le plus opulent n'a jamais de superflu : une fortune immense lui suffit à peine pour faire face à tous les besoins que la vanité , jointe au dégoût des plaisirs ordinaires , fait naître dans sa tête. Il n'est point de trésors capables de satisfaire les caprices & les fantaisies innombrables que le luxe , la dissipation & l'ennui enfantent à tout moment : à peine les revenus des rois pourroient-ils suffire pour appaier la soif inextinguible d'une imagination déréglée.

L'ennui , comme on a déjà pu s'en convaincre , est un bourreau qui perpétuellement châtie , au nom de la nature , ceux qui n'ont point appris à régler leurs desirs , à s'occuper utilement , à mettre l'économie dans leurs amusemens. Pourquoi voit-on sans cesse les grands & les riches montrer si rarement un front serein ? C'est qu'au sein même des honneurs , de la fortune & des plaisirs , ils ne jouissent de rien ; tous les amusemens sont épuisés pour eux ; il faudroit que la nature créât en leur faveur de nouvelles jouissances & de nouveaux organes. La bonne chère , la volupté , les spectacles , les plaisirs les plus variés n'ont plus rien qui les touche ; rien ne les réveille ; au milieu des fêtes les plus brillantes l'ennui les assied , l'imagination les tourmente & leur persuade toujours que le plaisir doit se trouver à l'endroit où ils ne sont pas. De là cette agitation , cette inquiétude , convulsive que l'on remarque communément dans les princes , les grands & les riches ; ils semblent passer leur vie à courir pour chercher le plaisir , sans jamais en jouir lorsqu'ils l'ont sous les yeux : « l'un , dit Lucrèce , quitte son riche palais pour se

dérober à l'ennui ; mais il y rentre un moment après , ne se trouvant pas plus heureux ailleurs : cet autre se sauve à toutes brides dans ses terres , comme pour éteindre un incendie ; mais à peine en a-t-il touché les limites , qu'il y trouve l'ennui... ; il regagne la ville avec la même promptitude... Chacun se suit sans cesse , &c. »

S'occuper d'une façon utile , & faire du bien à ses semblables , voilà les seuls moyens d'échapper à l'ennui qui tourmente tant de riches pour lesquels il n'existe plus de plaisirs sur la terre. Les plaisirs des sens s'épuisent ; le contentement puéril que peut donner la vanité , disparaît quand il est habituel ; mais les plaisirs du cœur se renouvellent à tout moment , & le contentement inexprimable qui résulte de l'idée du bonheur que l'on répand sur les autres , est une jouissance qui jamais ne s'altère. Essayez de faire des heureux , pour être heureux vous-mêmes ; voilà le meilleur conseil que la Morale ait pour les riches.

Aristote , en parlant des richesses , dit que les uns n'en usent point , & que les autres en abusent. Que l'homme riche seroit heureux , s'il savoit profiter des avantages que la fortune lui met entre les mains ? Comment l'ennui pourroit-il l'assailir , lorsqu'avec une âme sensible & tendre il posséderoit un esprit cultivé ? Tout se changeroit en plaisirs sous la main du riche bienfaisant. Essuyer les larmes du malheureux , porter inopinément la consolation & la joie dans une famille affligée , réparer les inutilités du sort quand il opprime le mérite infortuné , récompenser libéralement les services qu'on a reçus , déterrer & mettre au jour les talens sécrétés par l'indigence , exciter le génie aux découvertes utiles , savoir jouir en secret du bonheur de faire des heureux sans leur montrer la main de leur bienfaiteur , rendre à la gaieté le cœur d'un ami vertueux qui se trouve dans la détresse , par des travaux utiles à la patrie ; occuper & faire subsister la pauvreté laborieuse , ramener le cultivateur découragé , mériter les bénédictions & la tendresse des êtres dont on est environné ; voilà des moyens sûrs de se procurer des jouissances durables & variées , de calmer l'envie que cause presque toujours une grande fortune ; & même de faire pardonner les voies par lesquelles cette fortune a pu s'acquérir par d'injustes pères. Des descendans vertueux peuvent parvenir à faire oublier la source impure de leur opulence ; l'indignation & l'envie se taisent à la vue du bon usage que l'homme de bien fait faire de ses richesses ; il se rend heureux lui-même en méritant les applaudissemens de ses concitoyens.

C'est sur-tout dans les campagnes où les riches , éloignés de l'atmosphère empestée des villes , & de la contagion du luxe , trouveroient des occasions de faire un usage honorable de

leur opulence, & de se montrer citoyens. Mais trop souvent accoutumés à l'air infecté des grandes sociétés, au tourbillon des plaisirs frivoles, aux vices qui sont devenus des besoins pour eux, les riches regardent les capitaux comme leur véritable patrie; ils se croient en exil dans leurs terres, à moins d'y transporter les défordres, le bruit, les funestes amusemens auxquels ils se sont habitués. Sans cela, les plaisirs champêtres, les charmes de la nature leur paroissent insipides; ils ignorent totalement le plaisir de faire du bien.

Ces plaisirs sont pourtant plus solides & plus purs que ceux dont se repaît la vanité. Peut-on leur comparer le suile avantage de se faire remarquer du vulgaire, par des habits, des équipages, des livrées, des amusemens recherchés, & par tout le méprisable étalage auquel le luxe attache un si haut prix? Le riche injule peut-il se flatter de mériter l'estime publique en déployant insolentement aux yeux de ses concitoyens appaurs une magnificence insultante? Dans la crainte d'exciter l'indignation générale, ces hommes, gorgés de la subsistance des peuples, ne seroient-ils pas mieux de dérober à tous les regards une opulence achetée par des iniquités & des crimes? L'ambition propre de ces favoris de Plutus peut-il les avengler au point de croire qu'une nation, opprimée pour les enrichir, leur pardonnera l'impudence avec laquelle ils osent éraler les fruits de leurs rapines? Non; les applaudissemens & les hommages des flatteurs, des parasites, dont leur table est entourée, ne les persuaderont jamais de leur mérite; ils ne seront point satisfaits des reproches d'une conscience inquiète; tout leur fait impoissit, leurs repas somptueux ne seront que des envieux de ceux mêmes qu'ils prennent pour leurs amis. Les convives du traitant enrichi, en l'aidant à consommer ses richesses, ne lui en ont aucune obligation; ils regardent sa dépense comme un devoir, comme une restitution faite à la société, & qu'ils se chargent de recevoir en son nom. L'homme qui n'a que de la vanité n'est pas fait pour avoir des amis; il n'a que des adulateurs, de lâches complaisans, prêts à lui tourner le dos aussitôt que les richesses dont ils prennent assiduement leur part, se seront écoulées.

On est tout surpris de voir les grands & les riches abandonnés de tout le monde dès que la fortune les abandonne; mais il y auroit bien plus lieu d'être surpris si leurs prétendus amis en usoient autrement. Le riche fastueux & prodigue ne considère que lui-même dans les dépenses qu'il fait; c'est à sa propre vanité qu'il sacrifie sa fortune; c'est pour être applaudi qu'il répand l'or à pleines mains; c'est pour exercer une sorte d'empire sur des hommes avilis, qu'il les invite à venir prendre part à ses festins; ceux-ci comptent être quittes avec lui lorsqu'ils

ont régalé sa sottise de la fumée de leur encens. En cela, le même homme qui consuit à dépenser dans un repas des sommes suffisantes pour tirer toute une famille de la misère, ne se détermineroit jamais à faire une dépense beaucoup moindre si elle étoit ignorée. Bien plus, cet homme qui veut paroître si généreux & si noble aux yeux des flatteurs dont il est environné, ne voudroit peut-être pas leur donner en secret leur repas en argent.

Ce n'est ni la bienveillance, ni le desir d'obliger, qui sont les vrais mobiles du faste, & qui causent le dérangement des prodiges: c'est une vanité concentrée, qui très-souvent leur tient lieu de bonté, d'affection, d'amitié & d'amour même. Rien de plus commun que de voir un homme riche servir pour une maîtresse, pour laquelle au fond du cœur il ne sent point d'amour; il ne veut que la gloire de supplanter ses rivaux, & de remporter à force d'argent la victoire sur eux. Comment d'ailleurs un tel homme pourroit-il se flatter de posséder le cœur d'une femme usée par le plaisir, & toujours prête à préférer l'amant qui mettra le plus haut prix à ses faveurs.

Les goûts, souvent ruineux, que des riches affectent, sont rarement vrais & sincères; ils sont pour l'ordinaire uniquement fortés sur une vaine vanité, qui leur persuade qu'ils seront admirés comme des gens d'un goût exquis & rare, comme connoisseurs, & sur tout comme des hommes très riches & très-heureux. C'est ainsi qu'un financier, privé de goût réel, rassemble souvent à grands frais une collection immense de curiosités dont il n'a nulle idée, de livres qu'il ne lira jamais, de tableaux dont il ne fait aucunement juger. Cependant il faut convenir que l'ensui à souvent autant de part que la vanité aux dépenses inutiles qui dérangent les plus grandes fortunes; c'est lui qui détermine à payer chèrement des objets faits pour dégoûter, ou du moins pour paroître insipides, aussi tôt qu'on les a possédés; c'est à l'enrui des riches que sont dus les productions si variées, si changeantes & quelquefois si bizarres de la mode, & qui semblent faire pardonner au luxe tout le mal que d'ailleurs il fait aux nations.

Mais les censurations passagères que le luxe fournit aux ennemis & à la vanité de quelques riches désœuvrés, ne doivent pas le justifier des maux sans nombre qu'il cause aux pauvres, c'est à-dire, à la partie la plus nombreuse de toute société. Le luxe n'est avantageux qu'aux artisans du luxe: il ne procure que des maux à la portion vraiment utile & laborieuse des citoyens. Le prix qu'il en coûte à un riche ennuyé pour un chef-d'œuvre de la peinture ou de la sculpture, pour une superbe tapisserie, pour les dorures d'une orne son palais, pour un habit brodé, pour un bijou inutile, suffiroit quelquefois pour vivifier

plusieurs familles de cultivateurs honnêtes, bien plus nécessaires à l'état que tant d'arrêts qui ne font que repaître les yeux ou les oreilles. Que l'homme de goût admire les productions sublimes des arts, qu'il rende justice aux talens divers qui amusent ses yeux ; mais le vrai sage, toujours sensible aux afflictions & aux besoins du plus grand nombre, ne pourra jamais les prêter aux arts utiles & nécessaires à la société, qui feroient subsister des millions de malheureux. Une province défrichée & rendue fertile pour ses habitans, des marais desséchés pour donner un air plus salubre, des canaux creusés pour faciliter les transports, sont, pour un bon citoyen, des objets plus intéressans que des palais ornés des tableaux de Raphaël, des statues de Michel-Ange accompagnés des jardins de le Nautre.

Mais les riches, pour l'ordinaire, ne sont pas accoutumés à s'occuper du bien qu'ils pourroient faire au peuple qu'ils méprisent ; ils aiment mieux lui faire sentir leur puissance d'une façon propre à se faire haïr. Loin de diminuer l'envie des indigens, ils semblent la réveiller sans cesse par une conduite arrogante & tyrannique. On dirait que les hommes à qui la fortune a donné tous les moyens de se faire aimer, ne s'en servent que pour se rendre odieux & méprisable. Au lieu de soulager la misère du pauvre, les riches ne semblent répandre sur la terre que pour la multiplier : au lieu de féconder les terres arides & stériles, l'opulence & la puissance ne font que les ravager. Est-on heureux soi-même quand on ne voit autour de soi que des infortunés ? Les richesses peuvent-elles avoir quelque chose de sûr, quand elles ne font qu'attirer les malédictions & la haine de ceux dont elles pourroient concilier l'amour ?

Devoir des pauvres.

Avec quelle indignation un cœur sensible regardera-t-il le luxe, quand il s'apercevra qu'il endure le cœur des princes, des grands & des riches, dès qu'il est parvenu à leur forger des besoins infinis & toujours insatiables, qui les empêchent de soulager les misères des peuples, en ne leur laissant jamais de superflu ? De quel œil une poétique pourroit-elle envisager l'avarice que ce luxe inspire aux riches, pour les campagnes que leurs richesses devroient ranimer ? Ne gémera-t-elle pas en voyant ces campagnes, qui, loin d'être secourues, sont dépeuplées pour procurer un nombre inutile de valets à l'opulence indolente ? Enfin, tout homme de bien ne sera-t-il pas sensiblement touché, en voyant ces serviteurs, corrompus par l'exemple de leurs maîtres, porter jusques dans les dernières classes de la société la corruption & les vices dont ils se font abreuvés dans les villes ?

Dans un état corrompu, les influences du luxe, funestes aux riches qu'il met en déshonneur, se font sentir d'une façon plus cruelle encore aux pauvres & à tous ceux qui n'ont qu'une fortune modeste : ceux-ci veulent imiter de loin les manières, les dépenses, le faste des érudits & des grands ; chacun tout de son indigence & veut au moins la masquer par sa parure ; le pauvre & l'homme peu aisé, entraîné par le torrent, sont entraînés à suivre le ton fastueux que les riches, les grands, les femmes, presque toujours frivoles & vaines, donnent à la société. Chacun se voit obligé de surpasser ses facultés, sous peine de ne pouvoir pas approcher des êtres fastueux & peu humains qui seroient faits pour s'écarter & consoler l'indigent : celui-ci se voit donc forcé de sortir de son état, qui ne seroit pas un titre pour être secouru. Ainsi le malheureux, que ses besoins obligent de solliciter les grands, est contraint, pour n'être point repoussé par des valets insolens, de faire de la dépense lorsqu'il doit paraître devant ses protecteurs ; il craindroit de les blesser, s'il leur laissoit apercevoir son infortune ; il le tuine de peur d'être rebuté, & finit très souvent par ne point obtenir les secours dans l'espérance desquels il a engagé ses affaires.

Voilà comment les riches, incapables de se rendre eux-mêmes heureux, loin de procurer du soulagement ou du bien être aux autres, leur font contracter leurs maladies ! L'épidémie de la cour se répand dans les cités ; bien tôt elle la répand dans les campagnes, où elle porte le germe de tous les vices, de tous les dérangemens, & même de tous les crimes. C'est ainsi que la vertu se propage : le goût de la parricide, si fatal à l'innocence, s'empare de l'esprit du peuple ; l'indolence & la paresse remplacent l'amour du travail ; les mœurs se perdent dans l'insouciance, qui bientôt remplit la société de brigands, de voleurs, de fripons, d'assassins, de prostituées, que la rareté des loix ne peut aucunement réprimer. En décourageant le pauvre, en le regardant par d'indignes préjugés, un mauvais gouvernement le force à se livrer au crime, qu'on ne peut arrêter sans détruire un grand nombre de victimes. Cette sévérité néanmoins ne corrige personne : en avilissant les hommes, on les excite à tout oser ; en les rendant malheureux, on ôte à la mort même ce qu'elle a de terrible. Rendez le pauvre heureux, délivrez-le de l'oppression ; bientôt il travaillera, il aimera la vie, il craindra de la perdre, il sera content de son état.

C'est toujours le despotisme qui multiplie les fautes. Ce sont l'exemple & l'oppression des riches & des puissans, qui corrompent l'innocence du pauvre ; celui-ci, dans sa misère, est forcé de se prêter aux vices de ceux dont il a besoin pour subsister. Avec l'argent, le débauché vient animer à bout de séduire une fille, que le désir de se parer rendra facile à ses vœux : avec l'ar-

gent il rendra ses parens mêmes complices de son déshonneur. Enfin, l'argent, triomphant de tout, fait que l'homme du peuple devient à tout moment l'instrument des caprices & des crimes de ceux qui veulent l'employer.

D'ailleurs, le pauvre, accablé de l'idée de sa propre foiblesse, s'accoutume à regarder l'homme opulent comme un être d'une espèce différente de la sienne, & faite pour être exclusivement heureuse ; il l'imite autant qu'il peut ; il devient avide & vain comme lui ; il desire de s'enrichir afin de jouir des avantages qu'il croit attachés aux richesses, & les voies les plus courtes lui paroissent les meilleures. Voilà comme le pauvre, dégouté du travail, devient d'abord vicieux, puis criminel ; il ne voit des ressources que dans le vol, pour suppléer au travail qui le seroit honnêtement subsister.

C'est l'avidité d'un gouvernement tyrannique, ce sont les extorsions de tant d'hommes qui veulent promptement s'enrichir, ce sont les exemples funestes des riches libertins, qui peuplent les sociétés d'un grand nombre de fainéans, de vagabonds, de malfaiteurs, que la sévérité des loix ne peut plus les supprimer. La rigueur des impôts, des servitudes, des corvées, dégoûte le cultivateur d'un labeur pénible par lui-même ; il ne travaille plus, dès qu'il s'est aperçu que toutes ses peines ne lui produisent rien, & ne suffisent pas pour le faire subsister : il aime mieux mendier ou voler, que de cultiver une terre ingrate que la tyrannie l'oblige de détester.

Rien n'annonce d'une façon plus marquée la négligence & la dureté d'un gouvernement que la mendicité. Dans un état bien constitué, tout homme, qui jouit de l'usage de ses membres, devroit être utilement employé ; & celui que son sort malheureux ou ses infirmités empêchent de travailler, a des droits sur l'humanité de ses semblables, & devroit être soigné par ses concitoyens, sans qu'il fût permis de chercher à subsister par une vie vagabonde, trop souvent vicieuse & criminelle. Pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnoitra que ces hôpitaux somptueux, que la pitié mal entendue fait élever au sein des villes, ne font souvent, à grands frais, que redoubler les malheurs du pauvre, & les fouler très-peu. Une humanité plus raisonnée feroit aux malades des secours plus efficaces & plus grands dans leurs propres domiciles, & se feroit épargner les dépenses énormes d'une administration ruineuse.

Une compassion imprudente sert encore à multiplier au sein des nations une classe de malheureux connus sous le nom de *pauvres honnêtes* ; rien de plus abusif que la bienfaisance exercée sur des indigens de cette trempe, qui, pour l'ordinaire, ne font que des fainéans orgueilleux. Le pauvre ne doit point être honteux de sa misère, faite pour attendrir les cœurs sensibles, ou plutôt pour attirer les secours fixes par la société. L'homme,

tombé dans l'indigence, doit renoncer à sa vanité primitive, pour se conformer à son humble état : le malheureux cesse d'intéresser, dès qu'il est orgueilleux. Enfin, au lieu de se livrer aux chimères d'un orgueil pareilleux ; tout homme déchu doit chercher, dans un travail honnête, des ressources contre ses infortunes, de quelque rang qu'il soit tombé.

L'humanité, l'équité, l'intérêt général de la société se réunissent pour crier aux souverains de cesser de faire des mendiants, de montrer quelque pitié à ces peuples dont ils troublent cruellement les travaux & la félicité, & que souvent ils réduisent au désespoir. Loin de la saine politique ces maximes affreuses, qui persuadent à tant de princes que les peuples doivent être retenus dans la misère pour être gouvernés avec plus de facilité. L'oppression & la violence ne seront jamais que des esclaves engourdis, ou des méchans déterminés, qui braveront les supplices pour le venger des injustices qu'on leur fait à tout moment éprouver. C'est aux princes qu'il appartient de consoler efficacement les malheureux, & de les ramener à la vertu, que la Morale leur prêchera vainement, tant que des gouvernemens iniques les forceront au crime.

Accoutumé dès l'enfance à des occupations très-pénibles, l'homme du peuple n'est point malheureux de travailler ; il ne l'est que lorsque son travail excessif ne lui fournit plus les moyens de subsister. La pauvreté est, dit-on, la mère de l'industrie ; mais elle est aussi la mère du crime quand cette industrie est découragée, quand elle est gênée, quand elle n'est récompensée que par des impôts accablans. C'est alors que se changeant en fureur, elle devient fatale à la société.

Une sage administration doit donc faire en sorte que le pauvre soit occupé ; elle doit, pour le bien de la société, l'encourager au travail nécessaire à la conservation de ses mœurs, à sa propre subsistance, à sa félicité. Il n'est point de politique de vues plus fausses que de favoriser l'oisiveté du peuple. La vraie source de la corruption des Romains paroit évidemment de la paresse qu'entretenoient dans les peuples les distributions fréquentes de grains, & les spectacles continuels que lui donnoient des ambitieux qui cherchoient à captiver sa faveur, ou à l'endormir dans ses fers. Sous les tyrans qui ravagèrent cet état autrefois si puissant, le peuple dépravé s'embarassoit fort peu des cruautés que ces monstres exerçoient sur les citoyens les plus illustres ; il ne demandoit que du pain & des spectacles. A ce prix, Néron lui-même fut un prince adoré de son vivant, & regretté après sa mort.

Une politique éclairée devroit faire en sorte que le plus grand nombre des citoyens possédât quelque chose en propre : la propriété, attachant l'homme à la terre, fait qu'il aime son pays ; qu'il s'estime lui-même, qu'il craint de perdre les

avantages dont il jouit. Il n'est point de patrie pour le malheureux qui n'a rien. Mais, dans presque tous les pays, les riches & les grands ont tout envahi ; ils se font emparés de la terre pour ne la cultiver que foiblement ou point du tout : des parcs démesurés, des jardins sans bornes, des forêts immentes occupent des terrains qui suffiroient pour employer tous les bras des humains que l'on rencontre dans les cités & les campagnes. Si les riches renonçoient, en faveur des indigens, aux possessions superflues qu'ils ont entre les mains, & dont ils ne savent tirer aucun profit réel, leurs propres revenus seroient considérablement augmentés, la terre seroit mieux cultivée, les récoltes seroient plus abondantes, & les pauvres, si souvent incommodes à la nation, deviendroient d'utiles citoyens, aussi heureux que leur état le comporte. Gélon menoit souvent lui-même les Syracusains aux champs, afin de les exciter à l'agriculture.

Ne nous y trompons pas, l'indigence n'exclut point le bonheur ; elle est capable d'en jouir plus sûrement, par un travail modéré, que l'opulence perpétuellement engourdie, ou sans cesse agitée par les besoins continuels de sa folle vanité. La pauvreté occupée à des méurs ; la pauvreté craint de déplaire ; la pauvreté à des entrailles ; l'indigent est sensible aux maux de ses semblables, auxquels il est lui-même exposé ; s'il est privé d'une foule de jouissances, il est, à l'ennui près, au même point que le riche, dont le cœur épiilé ne jouit de rien & ne connoît plus de plaisirs assez piquans. Les desirs du pauvre sont bornés, comme ses besoins ; content de subsister, il n'étend guère ses vues sur l'avenir ; possédant peu, il est exempt des alarmes qui troublent à chaque instant le repos de l'opulence & de la grandeur qu'il croit si dignes d'envie : ne tenant rien de la fortune, il est à peu les revers. « C'est, dit Epicure, une chose estimable que la pauvreté, pourvu qu'elle soit tranquille & contente de son sort : on est riche aussi-tôt que l'on est familiarisé avec la disette : ce n'est pas celui qui a peu qui est pauvre, c'est celui qui ayant beaucoup, desire d'avoir encore davantage. — Veux-tu être riche, dit-il encore, ne songe point à augmenter ton bien, diminue seulement ton avidité. »

C'est du sein de la pauvreté que l'on voit communément sortir la science, le génie & les talens. Homère, ce chanteur immortel de la Grèce, donna l'immortalité à ces héros féroces dont, sans lui, les noms seroient ensevelis dans un éternel oubli. Virgile, Horace, Erasme, naquirent dans l'obscurité. C'est aux talens divers des hommes, dont l'indigence a développé le génie, que les rois, les conquérans, les gératurs sont redevables de leur gloire. C'est aux lumières des savans, qui souvent ont vécu dans l'indigence & la détresse, que les sociétés sont redevables des plus grandes découvertes : c'est à des hommes qu'ils

ont l'ingratitude de mépriser, que ces grands se fiers, & ces riches si vains doivent chaque jour leurs amusemens & leurs plaisirs.

De quel droit les riches & les grands dédaigneroient-ils donc le pauvre ? Celui-ci devroit trouver en eux des bienfaiteurs & des appuis contre la violence & les rigueurs du sort : au lieu de le flétrir par des mépris cruels, qu'ils le regardent comme un citoyen fait pour les intéresser par sa misère même, nécessaire à leur bien-être, souvent au-dessus d'eux par des talens qu'ils devroient respecter. Qu'ils se souviennent que, dans sa cabane, l'indigence ou la médiocrité jouissent quelquefois d'une félicité pure, inconnue de ces mortels qui habitent des palais élevés par le crime. Que l'indigent, trop souvent envieux, demeure convaincu que l'innocence occupée est infiniment plus heureuse que la grandeur & l'opulence, qui rarement savent mettre des bornes à leurs desirs.

Que le pauvre se console donc, & le conforme à son humble fortune ; il a droit de prétendre aux secours & aux bienfaits de ses concitoyens plus fortunés, dès qu'il travaille utilement pour eux. S'il a besoin des riches & des grands, qu'il leur montre la foule à mission, la déférence, les respects & les soins qu'ils ont droit d'en attendre en échange de leur assistance & de leur protection ; qu'il s'efforce de gagner leur bienveillance par des voies honnêtes & légitimes, par la douceur & la patience convenable à son état, & non par des bassesses, ou des infamies que le vice tyrannique peut exiger. Lorsqu'il trouve dans les grands des protecteurs de sa faiblesse, dans les riches des consolateurs de sa misère, qu'il les paie fidèlement par sa reconnaissance ; mais que jamais une lâche crainte ou une indigne complaisance ne lui fasse sacrifier son honneur & sa conscience. L'honneur du pauvre, ainsi que celui du citoyen le plus illustre, consiste à s'attacher fermement à la vertu. La probité, la bonne foi, la droiture, la fidélité à remplir ses devoirs, four des qualités plus honorables que l'opulence ou la grandeur lorsqu'elles en sont dépourvues. Est-il rien de plus noble & de plus respectable que la vertu qui ne se dément pas au sein même de la misère, & qui refuse d'en sortir par des moyens déshonnêtes, que les riches & les grands, sans aucuns besoins urgens, ne rougissent pas d'employer ? La pauvreté noble & courageuse d'un Aristide, ou d'un Curius, ne fut-elle pas plus honorable que l'opulence d'un Crassus ou d'un Trimalcion ?

Si la vertu est aimable dans quelque état qu'on la trouve, elle est plus vénérable & plus touchante encore dans l'indigent & le malheureux, que tout semble en dégoûter. La probité se rencontre plus communément dans la médiocrité satisfaite de son sort, que chez la grandeur ambitieuse & toujours inquiète, chez l'opulence toujours avide, chez l'indigence profonde que tout invite au mal.

Il seroit presque impossible d'entrer dans le dé-

tail des *devoirs* que la Morale impose à toutes les classes diverses dans lesquelles les nations sont partagées : on se contentera donc de leur représenter que la probité, l'intégrité, la vertu, non-seulement sont propres à faire considérer chacun dans sa sphère, mais encore peuvent être utiles à sa fortune. Le marchand de bonne foi, & qui s'est acquis la réputation de ne jamais tromper, ne manquera pas d'être préféré à ses concurrents ; des profits modiques & souvent réitérés, accompagnés d'une conduite économe & réglée, méritent plus sûrement à l'opulence que la fraude ; celui que l'on a trompé d'une façon marquée, n'est point tenté de se faire tromper une autre fois. L'artisan raisonnable, attentif, consciencieux, sera plus recherché que celui que sa négligence, sa crapule & ses vices rendent inexact & frip-pon.

La Morale est la même pour tous les hommes, grands ou petits, nobles ou roturiers, riches ou pauvres ; ses leçons peuvent être entendues par le monarque & le laboureur ; elles leur seront également utiles & nécessaires ; & leur pratique procure des droits également fondés à l'ellime publique. Un prince, dont les injustices produisent la disette dans ses états, est-il un homme plus estimable que le cultivateur, qui les vivifie en faisant sortir des moissons de la terre ? Un citoyen laborieux n'est-il pas préférable à tant de grands inutiles à la patrie qu'ils dévorent, un négociant honnête, un artisan industrieux sont-ils donc plus méprisables que le seigneur injuste qui refuse de payer ce qu'il leur doit ? Enfin, l'homme de lettres indigent, qui consacre ses veilles à l'instruction ou aux amusemens de ses concitoyens, ne mérite-t-il pas d'être plus considéré que l'opulent imbécille qui affecte de mépriser les talens ?

Que l'homme pauvre, qui vit de son labeur & de son industrie, cesse d'être méprisé par ces hommes altiers qui le jugent d'une autre espèce que la leur. Que le citoyen obscur ne gémisse plus de son sort ; qu'il ne se croie plus malheureux ; qu'il ne se méprise point lorsqu'il remplit honnêtement sa tâche dans la société. Content de son état, qu'il ne porte point envie aux courtisans inquiets, aux grands rongés de desirs & troublés par des alarmes continuelles, aux riches que rien ne peut satisfaire. La médiocrité fait que, placé à l'écart, on jouit du mouvement de ce monde sans en éprouver les embarras.

Que le cultivateur si respectable, & si peu respecté par les insensés qu'il nourrit, qu'il enrichit, qu'il veut, se sçait d'ignorer cette foule de besoins, de frivolités & de peines dont les favoris de la fortune sont journellement tourmentés. Que l'habitant des champs, dans sa paisible chaumière, sente le bonheur d'être exempt des soucis qui voltigent dans les villes sous les lambris dorés. Que sur l'humble grabat, où pro-

fondément il repose, il ne rêve pas au duper sur lequel le crime agite cherche en vain le sommeil. Qu'il s'applaudisse de sa santé, de la vigueur que lui procurent des repas frugals & simples ; en comparant ses forces avec la faiblesse & les infirmités de ces intempérans, dont les mets les plus piquans ne réveillent plus l'appétit. Lorsqu'en rentrant dans sa cabane, après le coucher du soleil, il trouve le souper préparé par sa laborieuse ménagère ; accueilli, caressé par des enfans charmés de son retour, ne doit-il pas préférer son sort à celui de tant de riches obligés de fuir leur propre maison, où ils ne trouvent souvent que des hommes de mauvaise humeur & des enfans rebelles ? Que le laboureur apprenne donc à se plaire dans son état ; qu'il sache que le nourricier de son pays est un homme plus libre, plus heureux, plus digne d'estime, que le grand avili, que le guerrier féroce, que le courtisan servile, que le traitant affamé, qui déshonore la patrie, sans pouvoir se rendre eux-mêmes heureux par tout le mal qu'ils font à leurs concitoyens.

Il existe donc une félicité pour ces êtres que l'opulence & la grandeur regardent comme les rebuts de la nature humaine, & que pourtant ils s'empressent si peu de soulager. Il existe pour les indigens une Morale capable d'être faite par les plus simples, encore bien mieux que par les esprits exaltés que l'on ne peut convaincre, ou par ces cœurs endurcis qui rien ne peut amollir. Il est bien plus facile de faire sentir les avantages de l'équité à celui que sa faiblesse expose à l'oppression, qu'à des princes, des nobles, des riches, qui font consister leur bien-être & leur gloire dans le pouvoir d'opprimer. Il est plus aisé de faire naître les sentimens de la compassion, de l'humanité, dans celui qui souffre souvent lui-même, que dans ces hommes que leur état semble garantir des misères de la vie. Enfin, l'on a moins de peine à contenir les passions timides de l'indigent que ses malheurs n'ont pas encore conduit au crime, que les passions indomptables des tyrans qui croient d'avoir pas à craindre sur la terre. L'ignorance heureuse, dans laquelle le pauvre vit, de mille objets divers qui tourmentent l'esprit du riche, l'exempte d'une infinité de besoins & de desirs ; accoutumé aux privations, il s'abstient des choses inutiles que tant de gens ne peuvent se refuser sans douleur.

Ainsi, les moralités, qui d'ordinaire se proposent uniquement l'instruction des classes les plus florissantes de la société, ne devraient pas dédaigner celle des êtres les moins favorisés par le sort ; en proportionnant les leçons de la Morale à l'état & à la capacité du pauvre, le sage mériterait autant de gloire, & pourrait recueillir plus de fruits, qu'en annonçant aux puissans de la terre des vérités stériles ou déplaisantes. Mais on regarde communément le peuple comme un vil troupeau, peu fait pour raisonner ou pour

s'instruire

s'instruire, & qui doit être trompé, afin de pouvoir être impunément opprimé. (*Morale universelle*).

Traité des devoirs de Cicéron.

ARTICLE PREMIER.

Depuis un an que vous fréquentez l'école de Crapeau, & cela dans la savante ville d'Athènes, les leçons d'un si grand maître, & les modèles que présente une ville si fameuse, ont déjà, sans doute, fait de vous, mon fils, un homme riche de connoissances philosophiques; mais cela ne suffit pas. Comme, pour mon utilité particulière, j'ai fait également usage & du grec & du latin, non seulement dans les disputes de philosophie, mais encore dans les compositions oratoires, je vous conseille de faire de même, pour vous familiariser avec les deux langues, & vous former aux deux styles différens. J'ai ouvert la route à nos romains; je leur ai fourni des moyens pour la suivre avec succès. Ceux qui sont le plus versés dans la littérature des grecs, aussi bien que ceux qui ignorent leur langue & ses beautés, conviennent qu'ils ont chez eux des ressources pour l'éloquence & pour le goût.

I I.

Quoi qu'il en soit, je vous laisse le maître de profiter des leçons de ce grand philosophe, aussi long-tems que vous le voudrez; & vous ne devez cesser de le vouloir, que lorsque vous n'aurez plus à vous applaudir des progrès que vous faites à son école. Mais en lisant mes ouvrages de philosophie, dont les principes sont à-peu-près les mêmes que ceux des péripatéticiens, pensez par vous-même, j'y consens. Puisque nous sommes partagés entre Socrate & Platon, gardons chacun notre opinion; je ne veux pas gêner la vôtre: cette liberté ne vous empêchera pas de tirer de cette lecture le fruit essentiel que j'en attends, qui est d'apprendre à faire usage des richesses de votre langue. L'on auroit tort de soupçonner que c'est la vanité qui me fait parler ainsi; car en convenant de bonne foi qu'il y a bien des philosophes au-dessus de moi, je soutiens qu'à l'égard des qualités de l'orateur, je veux dire l'art de mettre dans le discours de la vraisemblance, de la clarté, des ornemens, c'est à juste titre que je les revendique, puisque j'en ai fait l'étude toute ma vie.

I I I.

Lisez donc, je vous y exhorte, mon fils, lisez avec toute l'attention imaginable, non-seulement mes plaidoyers & mes harangues, mais encore mes ouvrages de philosophie. Il y a dans

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

les premiers plus d'élevation & plus d'éloquence; mais il ne faut pas dédaigner ce style simple & uni. Il n'y a point de grec, que je sache, qui ait, comme moi, cultivé tout ensemble & l'éloquence du barreau, & la douce & élégante simplicité des ouvrages didactiques, si ce n'est peut-être Démétrius de Phalère, dialecticien subtil, orateur un peu foible, mais néanmoins assez harmonieux pour faire reconnoître en lui un disciple de Théophraste. Quant à moi, c'est au lecteur à décider du progrès que j'ai fait dans les deux genres. Ce qu'il y a de vrai, c'est que je les ai embrassés tous les deux.

I V.

Je crois cependant que Platon auroit été grand orateur; que s'il avoit tourné du côté du barreau, il auroit donné aux choses de l'étendue, du poids & de la majesté; & que si Démétrius avoit voulu expliquer ce qu'il avoit appris de ce grand philosophe, il auroit donné au sujet toute la beauté & tous les ornemens dont il est susceptible: j'en dis autant d'Aristote & d'Isocrate: mais chacun content du genre qu'il avoit embrassé, a négligé l'autre.

Mais ayant formé le dessein de travailler dès maintenant pour votre instruction, & de faire suivre cet essai de plusieurs autres ouvrages: pour la même fin j'ai jugé à propos de commencer par les choses les plus propres à votre âge, & les plus dignes de ma qualité de père. La philosophie a plusieurs branches: toutes ses parties également utiles & intéressantes ont été traitées à fonds; mais nous n'avons rien, ni qui embrasse tant de choses, ni qui soit d'une utilité si générale, que ce qu'on a écrit sur les devoirs. En effet, soyez homme d'état ou simple citoyen, juge, orateur, père de famille; renfermez-vous avec vous-même, traitez & vivez avec les autres hommes, par-tout vous aurez des devoirs à remplir: il n'y a pas d'état dans la vie qui n'ait les siens: y être fidèle, voilà l'honneur; les négliger, voilà la honte.

V.

Ce sujet appartient également à tous les philosophes. Car qui est l'homme qui, n'ayant jamais parlé des devoirs, oseroit se parer de ce nom? Mais il y a certains systèmes qui, en donnant de fausses définitions du bien & du mal, en leur assignant des bornes arbitraires, dénaturent entièrement, & font méconnoître les devoirs. Celui qui prenant pour guides l'intérêt & la passion, au lieu de consulter les règles de l'honnêteté, fait consister le souverain bien dans des choses qui n'ont aucun rapport avec la vertu, s'il est d'accord avec lui-même, si la bonté de son caractère ne l'emporte sur ses faux principes, il ne fera

F ff

jamais ni ami, ni juste, ni généreux. Être brave, & croire que la douleur est le souverain mal ; être tempérant, & regarder la volupté comme le souverain bien, c'est une chimère qui ne se peut se réaliser.

V I.

Ces vérités sont claires, & à la portée de tout le monde : elle n'ont besoin d'aucune explication : j'en ai cependant parlé dans un autre ouvrage. Il est donc vrai que si ces philosophes ne se contredisent point eux-mêmes, si leur morale & leur système sont d'accord ensemble, ils ne peuvent nous donner aucune idée du *devoir*. Il n'y a que ceux, ou qui soutiennent qu'on ne doit se proposer que l'honnêteté, ou qui disent que c'est le motif principal qui doit nous faire agir, & la chose à laquelle nous devons rendre pour elle-même, qui puissent nous donner sur ce sujet des règles vraies & invariables. Il n'y a donc que l'école de Zénon, celle de Platon, celle d'Aristote, qui aient traité comme il faut cet objet essentiel : Arillon, Pyrrhon, Héclius n'ont plus aujourd'hui de partisans, & cependant ils mériteroient d'être consultés sur le sujet que nous traitons, s'ils eussent su faire un choix des choses propres à nous faire connaître ce que c'est que le *devoir*. C'est donc la morale des stoïciens que je vais développer ; mais en maître, & non pas en interprète servile, faisant comme j'ai toujours fait, c'est-à-dire, puisant dans des sources, choisissant & arrangeant mes matériaux. Puisque tout roule sur les *devoirs*, il faut d'abord en donner la définition ; je suis surpris que Panétius y ait manqué. Car quel que sujet qu'on traite, c'est par-là qu'il faut commencer, afin de donner une idée de la chose dont il s'agit.

V I I.

Il s'agit de donner l'idée des *devoirs*, d'en faire connaître la nature & l'étendue. Tout l'état de la question roule sur deux points : dans l'un on en définit le *devoir*, dans l'autre on expose des règles de conduite pour tous les états & toutes les parties de la vie. Voici les objets de la première classe. On examine si tous les *devoirs* sont parfaits, s'il n'y en a point qui soient plus essentiels que les autres ; & plusieurs autres choses semblables. A l'égard des préceptes, quoiqu'ils aient une liaison naturelle avec le premier point, ce rapport n'est pourtant pas bien apparent, parce qu'il semble qu'on n'envisage en les donnant, que le règlement des mœurs. Voilà le sujet que nous allons développer.

V I I I.

On fait encore une autre division. On distingue le *devoir* moyen & le *devoir* parfait : celui-ci

qui est, si je ne me trompe, ce que nous attendons par le mot de *bien*, est appelé par les grecs *axiôphma*, & ils nomment le premier *axiôxon*. Ils établissent pour principe, que le bien & le *devoir* parfait sont une même chose ; & que le *devoir* moyen est une action probablement bonne.

I X.

Il y a donc, selon Panétius, trois considérations à faire avant que de prendre son parti. D'abord si la chose est honnête ou honteuse ; recherche souvent obscure & difficile, & qui fait naître les opinions les plus contraires : en suite si elle peut procurer les commodités, les douceurs de la vie, les avantages de la fortune, les honneurs & la puissance ; sorte d'examen qui ne roule que sur l'utilité. La troisième espèce de doute & d'incertitude a lieu lorsque l'honnête ne paroît pas d'accord avec l'utile ; car alors attire d'un côté par les avantages, de l'autre appelé par la probité, l'esprit hésite & balance, tourne & retourne la chose, & ne fait à quot se résoudre.

X.

Comme une division défectueuse est un vice essentiel dans un ouvrage, observons que celle-ci laisse encore deux choses à désirer. Car il ne suffit pas d'examiner si une action est honnête ; il faut encore, s'il y a à choisir entre deux choses honnêtes, confronter l'honnêteté contre l'honnêteté ; pour voir de quel côté se trouve le plus. Il y a donc trois divisions principales du *devoir* ; l'honnête qui se subdivise en plus & en moins, l'utile qui souffre la même subdivision, la comparaison entre les deux.

X I.

Le premier sentiment que la nature a donné à tous les êtres animés indistinctement, est celui par lequel nous nous aimons nous-mêmes : nous voulons nous conserver, nous fuons tout ce qui nous paroît contraire à notre bien-être & à notre existence, nous cherchons à jour de tout ce qui est nécessaire à la vie ; comme sont la nourriture, le couvert, & les autres choses semblables. Le second, qui est également commun à tous les animaux, est celui qui a pour objet la propagation de l'espèce, & qui attache plus ou moins ce qui a donné la vie à ce qui l'a reçue. Mais ce qui montre l'excellence de l'homme par-dessus la bête, c'est que celle-ci uniquement dépendante des sens, & n'agissant que par eux, ne reçoit d'impression que par ce qui la frappe actuellement, n'a guère d'instinct ni pour le passé, ni pour l'avenir. Mais l'homme éclairé des lumières de la raison, qui lui montre les causes & les effets, le progrès des choses & leurs signes anté-

cédens, compare les objets, recherche leurs différences & leurs rapports, lie ensemble le présent & l'avenir, embrasse d'une vue générale tout le cercle de la vie, & prépare tout ce qui est nécessaire pour en fournir le cours.

XII.

La raison est le moyen dont la nature se sert pour concilier l'homme avec l'homme, & faire sentir à tous la nécessité de se porter les uns vers les autres, afin de jouir du commerce de la vie. C'est par elle qu'elle allume dans nos cœurs la tendresse paternelle, nous fait aimer à voir les hommes se fréquenter, jouir ensemble du plaisir, & à le partager avec eux; & en conséquence nous rend attentifs à nous procurer & le nécessaire d'état & de convenance, à travailler non-seulement pour nous, mais encore pour nos femmes, nos enfants, & tous ceux dont nous devons être les protecteurs & les amis. Ces intérêts multipliés font autant de ressorts qui donnent à l'âme plus d'activité.

XIII.

Mais ce qui appartient à l'homme exclusivement à tous les autres animaux & qui est son appanage distinctif, c'est la recherche de la vérité: aussi dans les intervalles que nous laissent les affaires, nous voulons voir, entendre, nous instruire: nous regardons la connaissance des choses ou cachées ou merveilleuses comme nécessaire pour le bonheur; d'où il est aisé de conclure que tout ce qui est vrai, simple, sans altération & sans mélange, est analogue à la nature de l'homme. A cet amour des connaissances se joint une sorte d'ambition, & un désir secret de commander; en sorte qu'une âme bien née se refuse à toute dépendance, & ne veut céder qu'aux conseils, à la raison, à l'autorité légitime confiée en des mains sûres pour le bien de la société. Ce noble orgueil élève l'homme, & le met au-dessus de la fortune & des événements.

XIV.

Il ne faut pas compter pour peu un autre avantage qui est propre à l'homme & qui est l'effet de sa raison, c'est que lui seul connoît l'ordre des choses, distingue ce qui est décent & ce qui ne l'est pas, fait comment il faut parler & comment il faut agir. Lui seul, de tous les animaux, voit dans les corps qui sont aperçus par les sens, l'arrangement & la proportion de leurs parties, & la beauté qui résulte de cette harmonie. L'image de la chose se peint d'abord dans les yeux, la raison la fait passer jusques dans l'âme, comme pour l'avertir qu'il doit y avoir dans ses opérations encore plus de régularité, plus de suite, plus de beauté; qu'il faut évi-

ter la bassesse & la puillanimité, toujours penser & toujours agir, sans jamais blesser la vertu. Voilà la cause, l'essence, & les parties qui composent l'honnêteté: elle ne paroît d'abord qu'un mérite bien ordinaire; mais mon fils, c'est l'honnêteté, & ce mot dit tout; & n'eût-elle jamais eu d'apologiste, je soutiens, & la vérité parle avec moi, qu'elle est par elle-même digne de tous nos éloges.

Vous venez de voir l'image & comme les traits de l'honnêteté, qui, comme dit Platon, graveroit dans tous les cœurs l'amour de la sagesse, si elle pouvoit être aperçue par les yeux. Mais l'honnêteté a quatre sources, & tout ce qui est honnête dérive d'une d'elles: car il dépend ou de l'art de connoître la vérité & de la distinguer aisément, ou du zèle à défendre les droits de la société, de l'exactitude à observer la justice envers tout le monde, à garder sa parole, à remplir ses engagements, ou de la grandeur du courage, qui fait mépriser le péril & la fortune, ou de cette sagesse qui règle nos actions & pèse nos paroles, & met dans toute notre conduite de la suite & de la liaison; ce qui n'est autre chose que la modération & la tempérance.

XV.

Quoique ces quatre vertus aient une dépendance mutuelle, & rentrent les unes dans les autres, elles ont cependant chacune son espèce particulière de devoirs; par exemple, la première a dans sa classe l'ardeur à chercher, & l'adresse à trouver la vérité. Voilà ses effets propres & naturels.

XVI.

Plus un homme voit dans les choses ce qu'elles ont de vrai, & combien cette vérité a d'étendue, plus un homme a de précision & de facilité à voir & à expliquer la raison & la vérité des choses, plus le nom de sage est en lui un titre légitime & bien mérité. La vérité est donc son objet; c'est le fonds sur lequel il travaille & dont il s'occupe.

XVII.

Les besoins appartiennent aux trois autres vertus: acquérir & conserver tout ce qui est nécessaire pour faire aller le train du monde & de la vie, c'est-à-dire, pour contribuer à maintenir la société, & montrer la force de son ame en fondant une fortune, & encore plus en méprisant les biens & les grandeurs, voilà leur fin & leur usage. A l'égard de l'ordre, de la modération, de la constance & des autres qualités de la même nature, les actes extérieurs, & tout ce qui n'est pas de pure spéculation, sont de leur

F f f :

ressort. En effet, être conséquent & mesuré dans sa conduite, c'est garder l'honnêteté & le décorum.

XVIII.

Des quatre vertus dont nous avons formé le corps & comme la substance de l'honnêteté, la première, qui n'est autre chose que la recherche de la vérité, appartient spécialement à l'homme, & tient en quelque sorte à sa nature. La science a un charme secret qui nous attire tous : & au contraire, l'erreur, l'ignorance, la crédulité, l'imprudence passent pour des sujets de honte, aussi bien que pour des maux. Mais dans cette curiosité si noble & si naturelle, il y a deux choses à éviter. D'abord d'embrasser légèrement des opinions qui n'ont rien de certain, & de croire que c'est la vérité. Si nous voulons nous garantir d'une pareille erreur, & nous devons, sans doute, le vouloir ; il faut tout observer, tout approfondir, n'épargner ni la peine, ni le temps.

XIX.

Le second défaut est celui dans lequel tombent certains hommes, qui se consument dans des études obscures, difficiles & inutiles. Gardons-nous de ces deux écueils, & on donnera de justes éloges aux efforts que nous ferons pour connoître ce qui est digne d'occuper l'esprit humain : comme sont l'astronomie, dont l'étude fit tant d'honneur à Sulpicius ; la géométrie, qui a été de nos jours cultivée avec tant de succès par Sextus Pompeius, la dialectique, le droit civil, dans lesquels tant d'autres hommes se sont distingués : toutes ces sciences tendent à la connoissance de la vérité. Mais si, occupés d'elles, nous nous éloignons des affaires, nous péchons contre le devoir. La vertu consiste à agir, mais l'on n'agit pas toujours : il y a des moments libres, alors on revient à les études ; d'ailleurs l'activité de l'âme toujours agissante & incapable de repos, peut même, sans la participation de la volonté, sans qu'il nous en coûte aucun effort, nous rendre habituellement la recherche de la vérité, & nous en occuper sans cesse. Au reste, examiner & choisir ce qui fait le bonheur & ce qui mène à la vertu, chercher à savoir & à connoître, voilà la deux mouvements, les deux mobiles de l'âme, voilà toute son action ; c'est ce que nous avions à dire touchant la première cause des devoirs.

XX.

A l'égard des trois autres vertus, la plus étendue est celle qui est comme le principe de la société, & le lien qui fait un tout de toutes les intérêts différens. Elle a deux parties. La justice, qui est la première vertu, celle qui donne le prix à toutes les autres, & son nom à ceux qui

aiment la probité : la seconde, dont celle-ci est inséparable, est le désir de faire du bien, qu'on peut appeler ou *bonté de cœur* ou *générosité*. La première règle de justice est de ne faire du mal à personne, à moins que ce ne soit dans le cas d'une juste défense : la seconde est de distinguer le bien public & le bien particulier, d'user du premier comme d'un avantage qui est pour tout le monde, & du second comme d'une chose qui nous appartient en propre.

XXI.

Mais il n'y a point de propriété dont le droit soit dans la nature : les conquêtes, l'ancien établissement, tel qu'est celui des colonies qui sont venues peupler un pays inhabité, le hasard, les loix, les traités, les contrats, ont tout fait & tout réglé ; c'est en conséquence de quelqu'un de ces titres qu'on dit que le territoire d'Arpinum appartient aux habitans de cette ville, celui de l'uscule aux usculans : il en est de même des possessions particulières. Il est juste que chacun conserve la portion qui lui est échue dans le partage de ces choses que la nature avoit faites pour être communes ; puisqu'elle est devenue son bien & son effet ; & c'est violer le droit humain que de vouloir lui en arracher une partie.

XXII.

Mais pour rapporter ici ces belles paroles de Platon, « puisque nous n'avons pas reçu la vie uniquement pour nous, que nous naissons tous redevables de nous-mêmes à la patrie & à nos amis, que la terre, disent nos Rois, n'enfante des fruits que pour l'usage des hommes, & que les hommes de leur part sont nés pour être utiles les uns aux autres, il faut revenir au but de la nature, & pour la suivre dans ses vues, faire entre nous un commerce de bons offices, donner, recevoir, mettre en commun tous nos avantages, faire servir nos talens, notre industrie, nos moyens à resserrer de plus en plus les liens de la société ».

XXIII.

Mais le fondement de toute justice est la bonne foi, & une fidélité dans ses promesses, que rien ne puisse jamais ébranler. D'où il paroît assez vraisemblable que le mot de foi dérive du verbe faire, & qu'il exprime qu'on a fait ce qu'on avoit promis. Cette observation paroît : peut-être singulière & délicate ; mais ayons le courage d'imiter les stoïciens, qui aiment à chercher la racine de chaque mot. Quoi qu'il en soit, il y a deux sortes d'injustices ; faire tort à quelqu'un, voilà la première ; ne pas empêcher, quand on le peut, le tort qu'on veut faire, voilà la seconde. En cet état, qu'un homme, dans un accès de

colère, ou dans le trouble de quelquel'autre passion, outrage injustement quelqu'un, c'est comme s'il armoit ses mains pour attenter à la vie d'un autre lui-même. « Et celui qui, pouvant mettre l'opprimé à l'abri de l'injure, néglige de prendre sa défense, est aussi coupable que s'il avoit abandonné ses parens, ses amis, ou sa patrie.

XXIV.

Il arrive quelquefois que le mal que l'on fait avec réflexion & liberté, a son principe dans la crainte; comme lorsque l'auteur de la violence a peur de l'éprouver lui-même, s'il épargne son ennemi. Mais la plupart ne se proposent d'autre but de leur injustice, que d'arriver à leurs fins, & d'obtenir ce qu'ils desirant: c'est l'avarice qui les pousse presque toujours.

XXV.

On desiré les richesses & pour les besoins & pour les plaisirs. Ceux qui ont l'ame plus grande aiment l'argent pour le donner, pour faire du bien & pour s'élever: tel étoit M. Crassus, qui disoit qu'un républicain qui vouloit mettre la main sur le timon de l'état, & attirer à lui l'autorité, étoit pauvre, si ses revenus n'étoient suffisants pour entretenir une armée. Ajoutez à tout cela qu'on aime la magnificence, la somptuosité, le luxe. De là vient que la cupidité est une soif que rien ne peut éteindre. Cependant il ne faut pas condamner celui qui augmente sa fortune par des voies justes & légitimes, & sans faire tort à personne; mais il faut éviter de donner atteinte à la justice.

XXVI.

La plupart des hommes la perdent de vue, lorsque l'ambition les domine: Ces mots d'Ennius, « rien de moins religieusement gardé que la foi que se sont donnée ceux qui sont unis pour régner ensemble », a un sens plus étendu que celui qu'il leur a voulu lui-même donner. En effet, toute puissance qui, par sa nature, ne peut être en plusieurs mains, sans perdre de son lustre & de sa force, engendre des rivalités entre ceux qui l'ont divisée, & les loix qui en ont réglé le partage, ne sont pas long-tems respectées. L'attentat de César en est une preuve: pour arriver à cette grandeur qui, dans le fond, n'avoit de réalité que dans ses fausses idées; il a changé la face de l'état & renversé toutes les loix divines & humaines: le malheur est que l'ambition est presque toujours la passion des plus grandes ames, & des hommes dont le génie est le plus élevé: nouveau motif pour lequel nous devons la tenir en bride, & ne donner dans aucun de ces excès.

XXVII.

Mais il y a bien de la différence entre une injustice, qui est l'effet d'un premier mouvement, dont la durée n'a qu'un temps, & un tems bien court, & celle qui a été réfléchie, méditée, recherchée. Car le mal que l'on fait dans la colère, est toujours bien au-dessous de celui que l'on combine, que l'on arrange dans sa tête, & que l'on prépare de longue main. En voilà assez contre les agresseurs.

XXVIII.

A l'égard de la défense mutuelle que les hommes se doivent, c'est un devoir que différentes causes font négliger. On ne veut pas se faire des ennemis, on craint la dépense, on fuit la peine; on est retenu par l'indolence, la lâcheté, la paresse; on a ses occupations & ses affaires, & ainsi on laisse gémir dans l'oppression ceux à qui on devoit son secours & son appui: & à ce propos, peut-être cet éloge que Platon fait des philosophes, est moins un éloge qu'il ne pense. Ils sont justes, dit-il, parce qu'ils regardent d'un oeil de mépris tout ce qui met le reste des hommes aux prises les uns avec les autres. Ils observent, il est vrai, le premier *devoir* de la justice, puisqu'ils ne font de mal à personne; mais ils omettent le second. Uniquement occupés de leurs études, ils laissent opprimer ceux qu'ils auroient dû défendre. Cet esprit d'écarte, qui est leur goût dominant, les fait regarder comme des hommes qui n'accepteroient que par force les emplois de la république, & vis-à-vis de qui il faudroit user d'autorité pour les obliger à la servir. Il vaudroit pourtant beaucoup mieux qu'ils s'y déterminassent eux-mêmes, & qu'ils fissent la chose par choix: car le bien qu'on fait n'est justice qu'autant qu'il est volontaire.

XXIX.

D'autres, ou ne songeant qu'à ce qui les intéresse personnellement, ou haïssant secrètement les autres hommes, ne se mêlent, disent-ils, que de leurs affaires, pour éviter jusqu'au soupçon même d'injustice. Il en est de ceux-ci comme des philosophes, ils sont innocens d'une part, & coupables de l'autre: ils se retranchent en quelque sorte de la société; talents, zèle, tout lui est refusé.

Après avoir déterminé les deux espèces d'injustice, fixé leurs causes, posé le principe & les conditions qui font qu'une chose est juste, le *devoir* de chaque tems & de chaque circonstance se montrera sans peine à quiconque ouvrira les yeux pour le voir, & qui ne cherchera point à se faire illusion.

XXX.

Mais Chremès a beau dire « qu'il ne voit rien d'étranger à lui-même dans ce qui peut intéresser un autre homme », il n'en est pas moins vrai que le soin des affaires d'autrui peut nous jeter dans de grands embarras. Mais comme, par la raison que nous ne voyons la cause d'autrui que dans une espèce de lointain, & nous en sommes beaucoup moins affectés que de la nôtre propre : & du bien & du mal qui nous arrivent, il s'ensuit que notre jugement participe de cette différence, & qu'il devient presque toujours partial, lorsqu'il s'agit de nos intérêts. Aussi le meilleur conseil qu'on puisse donner, c'est de n'agir jamais dans le doute. La justice se montre d'elle-même ; & la chose est suspecte, dès-lors qu'elle a besoin d'être examinée.

XXXI.

Mais il y a des tems & des circonstances où ce qui est *devoir* par soi-même cesse de l'être, où la probité change de système, où l'homme juste, l'homme de bien, car c'est la même chose, tourne le dos à la route qui, dans le courant de la vie, est la seule qu'il doive suivre ; en sorte que le viol du dépôt, le manquement à sa parole, & le mépris des choses qui ont rapport à la vérité & à la foi donnée, prennent un nouveau caractère, & deviennent autant d'actes de justice. Car il en faut toujours revenir aux principes établis au commencement de cet ouvrage ; qui sont de ne nuire à personne, & d'envisager toujours l'utilité publique.

XXXII.

Le *devoir* change donc avec les positions & les affaires, il n'est pas toujours le même : car il peut se faire qu'un traité ne soit d'aucune utilité ni pour l'un, ni pour l'autre des contractans, & qu'il n'y ait aucun avantage à tenir une parole, ni pour celui qui l'a donnée, ni pour celui qui l'a reçue. Par exemple, si Neptune n'avait pas accompli la promesse qu'il avait faite à Thésée, ce père infortuné n'aurait pas perdu son fils. Des trois vœux que ce dieu, dit la fable, lui avait promis d'exaucer, celui qu'il fit, dans sa colère pour obtenir la mort d'Hippolyte, étoit le dernier, & le malheureux succès qu'il en eut le plongea dans les larmes & dans la douleur. Vous ne devez donc rien à celui à qui vous avez promis une chose qui lui est totalement inutile, ou dont le profit qu'il en retireroit, est beaucoup au-dessous du dommage que vous souffririez en la faisant. Vous avez promis, je le suppose, de défendre une cause ; mais en attendant, votre fils tombe dangereusement malade ; dans cette supposition, vous ne péchez

pas contre le *devoir* en manquant à votre parole, & votre client auroit tort s'il se plaignoit que vous l'avez abandonné. A l'égard des promesses qui ont été ou arrachées par la force, ou subtilement extorquées, qui ne voit qu'elles n'ont aucune validité : la plupart sont annulées par l'autorité du préteur, & quelques-unes par les termes mêmes de la loi.

XXXIII.

Il y a souvent des injustices qui naissent de la loi même, lorsque par une interprétation frauduleuse, qu'on peut appeler une sorte de mensonge, on lui donne la torture, pour lui trouver un sens qu'elle n'a pas. C'est ce qui a nés en vogue ce proverbe, « droit rigoureux, grande injustice. Ceux qui agissent au nom & pour les intérêts de l'état, ne sont pas scrupuleux sur cet article. Tel fut ce général, qui ayant fait une trêve de trente jours avec les ennemis, ravageoit leurs terres pendant la nuit, alléguant pour raison justificative de ces hostilités, que la trêve n'étoit que pour le jour. Il faut condamner cette duplicité par-tout où elle se trouve. & faire le procès à Q. F. Labeon, ou à cet autre de nos généraux, quel qu'il soit, car je ne fais le fait que par oui dire, qui, ayant eu commission du sénat de terminer par arbitrage le différend qui étoit entre les villes de Nole & de Nîples, au sujet de leurs frontières, parla en particulier aux députés respectifs, les exhorta à ne point s'obstiner à approcher leurs limites, plutôt qu'à les éloigner. En effet, ils suivirent son conseil, & il resta un espace de terrain entre les lignes qu'on avoit tirées de part & d'autre. Alors Labeon fixa leurs bornes où ils les avoient placées eux-mêmes, & adjugea au peuple romain ce qui étoit dans l'intervalle. C'est tromper, & non pas juger, que d'en agir ainsi. Il faut donc s'interdire pour toujours ces indignes subtilités.

« Il y a des *devoirs* à garder, même envers ceux qui nous ont porté les premiers coups : car la vengeance a ses bornes ; il n'est permis de punir que jusques à un certain point. Cependant je ne crois pas qu'il fût sage d'abandonner le méchant à ses remords ; il faut quelque chose de plus pour le contenir lui-même dans la suite, & pour réprimer dans les autres l'envie de nuire.

XXXIV.

Mais il n'y a rien de si sacré que les loix de la guerre ; la conscience de l'état, si on peut parler ainsi, doit être invariable sur ce point. Car des deux espèces de litiges, qui sont la discussion du droit & la force, il faut, quoique la première soit la seule digne de l'homme, & que la seconde appartienne aux bêtes, avoir recours à

celle-ci ; quand on ne peut pas obtenir justice par l'autre.

X X X V.

Il est donc quelquefois nécessaire de prendre les armes ; mais on ne doit en venir à ce moyen violent qu'en se proposant une paix sûre & honorable. Le premier soin du vainqueur doit être de conférer les ennemis justes & modérés, qui n'ont point fait la guerre en barbares, qu'il imite la clémence de nos pères, qui donnaient le titre & les droits de citoyens romains aux tusculans, aux éques, aux volsques, aux sabins, aux hérniques : mais ils détruisaient Carthage & Numance : je voudrais qu'ils n'eussent par traité de même Corinthe ; cependant on peut excuser cette sévérité ; la politique en fut sans doute la cause : on craignait à Rome que la situation avantageuse de cette ville ne l'invitât à faire la guerre dans un autre tems. Quoi qu'il en soit, il faut toujours tendre à la paix, mais à une paix sincère, & qui ne couvre point de pièges ni de part, ni d'autre. Si j'en avais été cra, si mes vues pacifiques avoient été suivies, la république, dont il ne nous reste plus aucune trace, subsisteroit encore, non pas peut-être, avec toute son indépendance & dans sa forme essentielle, mais au moins dans quelque-une de ces parties. Il faut donc épargner les vaincus & les traiter avec bonté. A l'égard de ceux qui, mettant bas les armes, implorant la clémence du général, & se jettent entre ses bras, l'humanité veut qu'on reçoive leurs soumissions, même après que, par une résistance trop opiniâtre, ils ont attendu que le bélier batte leurs murailles. Tous nos généraux ont si religieusement observé la justice à cet égard, que, se faisant une loi de l'exemple de nos pères, ils se sont toujours déclarés les protecteurs des peuples qu'ils ont subjugués.

X X X V I.

Les conductions qui rendent une guerre juste, sont marquées avec une précision scrupuleuse dans notre droit des Féciales. Les deux premières qu'il exige, pour lui donner ce caractère, c'est qu'elle soit toujours précédée d'une déclaration en forme, & qu'on ne la fasse que pour réclamer des droits usurpés. Pompilius commandoit dans la province ; le fils de Caton faisoit ses premières armes dans son armée. Le général jugeant à propos de licentier une légion, le jeune Caton, qui servoit dans ce corps, fut compris dans la réforme ; mais l'amour du métier l'ayant retenu à l'armée, son père écrivit à Pompilius, que s'il falloit que son fils demeurât sous ses drapeaux, il falloit l'enrôler de nouveau, parce que dès-lors qu'il avoit été déchargé de son premier serment, il avoit perdu le droit de porter les armes. Nos pères étoient donc bien réguliers sur le fait de la guerre. Nous

avons encore la lettre que le même Caton écrivit à son fils. Il lui dit « qu'il a appris qu'en Macédoine, dans la guerre de Perse, il avoit été réformé ; ensuite il l'avertit de le donner bien de garde de combattre : car, dit-il, celui qui n'est pas soldat, n'a pas droit de titer l'épée contre l'ennemi.

X X X V I I.

J'observe encore que pour affaiblir l'idée de la chose par une expression qui couvrit ce qu'elle présente d'odieux, on désignoit, sous le nom d'étranger, celui qui, à proprement parler, devoit s'appeler *ennemi*. Car anciennement le mot latin *hostis*, avoit la même signification que nous donnons à celui-ci, *peregrinus*, étranger. La preuve en est dans les loix des douze tables : *Aut status dies cum hoste*, ou le jour pris avec un étranger ; *adversus hostem aeterna auctoritas* : la prescription n'a point lieu en faveur de l'étranger. Quelle humanité ! appeler d'un nom qui marque si peu de haine, celui contre qui on a les armes à la main ! Il est vrai que le tems a attaché à ce mot une idée plus noire. Il ne signifie plus un étranger, mais un homme armé contre nous.

X X X V I I I.

Lors même que la gloire de vaincre & de donner des loix est l'unique but de la guerre, il faut qu'elle soit fondée sur les mêmes raisons, sans lesquelles j'ai déjà dit qu'il ne pouvoit pas y avoir de justice dans les armes. Il faut même alors la faire avec moins d'acharnement, & l'humaniser en quelque sorte. Dans les affaires qui arrivent entre citoyens, & qui les opposent les uns aux autres, on distingue un ennemi d'un compétiteur ; l'un vous croise dans la poursuite d'une place, d'une dignité ; l'autre en veut à votre honneur & à votre vie. Il faut distinguer de même dans la guerre un ennemi d'un émule : les celtibériens, les cimabres étoient de véritables ennemis ; entr'eux & nous il s'agissoit d'être, & non pas de commander : avec les latins, les samnites, les carthaginois, & Pyrrhus, nous n'avons combattu que pour l'Empire. Les carthaginois ont violé tous les traités, Annibal a fait la guerre avec barbarie ; les autres ont été des ennemis plus justes & plus humains. On ne sauroit trop admirer ces belles paroles que Pyrrhus dit au sujet de la délivrance des prisonniers : (cet or, cette rançon que vous m'offrez, sont indignes de Pyrrhus ; il ne les accepte pas : les armes à la main, il n'est que soldat, il ne fait point de la guerre un indigne trafic : c'est avec le fer qu'il faut nous mesurer, & non pas nous vendre lâchement : que la valeur décide, & montre à l'univers, quel est du peuple romain ou de moi, celui que le destin veut lui donner pour maître. Ecoutez

& connoissez Pyrrhus : son cœur est trop grand pour ne pas respecter la liberté de ceux dont la fortune a respecté la valeur. Je vous les rends, je vous les donne; emmenez-les : Pyrrhus, en l'ordonnant, obéit aux dieux.) Ces paroles sont bien dignes d'un roi, & d'un roi de l'illustre sang des zaciens.

XXXIX.

La même loi qui oblige les souverains à garder la foi des traités, fait un *devoir* aux particuliers d'être fidèles aux engagements que la nécessité les a forcés de prendre avec les ennemis. Régulus étant dans les fers des carthaginois, fut envoyé à Rome pour proposer l'échange des prisonniers; mais avant que de le laisser partir, on lui fit promettre par serment qu'il reviendrait à Carthage. Dès qu'il fut arrivé dans sa patrie, bien loin d'exécuter sa commission, il persuada au sénat qu'il devoit rejeter la proposition qu'il venoit de faire : ensuite, malgré les efforts que ses proches & ses amis firent pour le retenir il aima mieux aller à une mort assurée, que de trahir la foi qu'il avoit donnée à l'ennemi.

X L.

« Dans la seconde guerre punique, Annibal envoya à Rome dix des prisonniers qu'il avoit faits, pour engager la république à racheter ceux qui avoient été pris avec eux; mais il les fit jurer qu'ils reviendroient se mettre dans les fers, s'ils ne réussissoient pas dans leur mission. Tous ceux qui manquèrent à leur serment furent dégradés par les censeurs; ils vieillirent & moururent dans cette espèce de proscription, aussi-bien que celui qui cherchant, par une mauvaise subtilité, à eluder son serment, s'étoit en effet rendu parjure. Car étant sorti du camp des carthaginois avec le congé d'Annibal, il v revint peu de tems après, sous prétexte qu'il avoit oublié quelque chose; & , lorsqu'il en fut sorti pour la seconde fois, il se crut dégagé de son serment. Si l'on ne consulte que la lettre & les mots, il avoit raison; mais, si l'on examine la chose en elle-même, il étoit toujours lié. Lorsqu'il s'agit d'une promesse, il faut rentrer en soi-même, voir ce qu'on a voulu dire, & non pas ce qu'on a dit. Nos pères nous offrent un exemple bien mémorable de la justice qu'on doit à l'ennemi. Un déserteur vint offrir au sénat d'empoisonner Pyrrhus, mais cet augle corps, & Fabricius notre général, livrèrent ce traître à ce prince. Ils ne voulurent donc pas acheter par un crime la mort d'un roi puissant, qui faisoit à la république une guerre injuste ».

X L I.

Voilà tout ce qu'on peut dire des loix de la

guerre. Mais n'oublions pas qu'il y a des *devoirs* de justice à garder envers ceux dont la condition est un état d'impaisance & d'obscurité. Or, telle est la condition des esclaves. Le meilleur conseil qu'on puisse donner à cet égard, c'est de les regarder comme des hommes qui nous doivent leurs services, & dont les travaux sont à nous; & de remplir de notre part toutes les obligations que les maîtres contractent avec eux. Il n'y a que deux moyens pour faire le mal, la force & la ruse; la première est l'apanage du lion, la seconde celui du renard; toutes les deux sont indignes de l'homme, & repoussent à sa nature; mais la ruse est encore plus odieuse que la force. Enfin l'injustice la plus coupable est celle que l'on fait à dessein même de paroître juste. Mais c'est assez parler de la justice, passons à autre chose.

X L II.

Il s'agit maintenant de la générosité & de l'amour de faire du bien. Ces deux vertus entrent dans mon plan : elles sont faites pour l'homme; il n'y a en point de plus digne de lui; mais leur pratique demande du discernement & de la sagesse. Il faut premièrement prendre garde de faire du mal par bonté même; ensuite régler cette inclination bienfaisante sur sa fortune & son crédit : enfin, distinguer le mérite, apprécier les hommes, & faire pour chacun à proportion de ce qu'il vaut. Ceci est un principe d'équité, & c'est à l'équité qu'il faut tout rapporter. Car de faire des dons ou de rendre des services pieux à ceux dont il paroît qu'on cherche l'avantage, ce n'est pas générosité, ce n'est pas noblesse, ce n'est qu'une flatterie empoisonnée; comme de prendre aux uns pour donner aux autres, c'est être aussi injuste que si on détournait le bien d'autrui à son profit, que si on s'engraissait soi-même de sa substance.

X L I I I.

Cependant cette dernière espèce d'injustice est l'injustice du grand nombre, & sur-tout de ceux qui veulent le faire un nom illustre. Ils croient que, pour acheter la réputation d'homme généreux, il n'y a qu'à donner à pleines mains, à enrichir ses amis par quelque voie que ce soit. Cette idée est fautive, & diamétralement opposée à celle du *devoir*. Il faut donc se faire une générosité qui soit avantageuse à nos amis, & qui en même tems ne coûte rien à personne. On ne doit donc pas honorer de ce nom les injustes largesses qu'ont fait César & Sylla des biens qu'ils avoient arrachés à leurs légitimes possesseurs : car il n'y a point de générosité sans justice.

X L I V.

La seconde attention qu'il faut avoir, c'est de

de ne point passer les bornes. Ceux qui ne savent pas s'arrêter là où il faut, se rendent coupables d'injustice à l'égard de leur famille : ils déplacent leur bien, ils le font passer en des mains étrangères, quoique la nature & l'équité en aient déterminé la succession en faveur de leurs proches. D'ailleurs, l'amour de la rapine & de la fraude accompagne toujours cette excessive libéralité. Un prodigue veut prendre, afin de pouvoir donner. On voit encore des hommes généreux par vanité plutôt que par sentiment, qui font du bien uniquement pour paroître bienfaiteurs, & dont les dons & les services paroissent moins être l'effet d'une bonté naturelle, que d'un ridicule desir d'en montrer les apparences. Il n'y a chez eux qu'étalage, système, orgueil & charlatanerie.

X L V.

Enfin, il faut préférer celui qui a le plus le droit sur nos services, & en conséquence de se déterminer par les mœurs de celui à qui l'on fait du bien, par son attachement pour nous, par les liaisons que nous avons avec lui, par les services que nous en avons nous-mêmes reçus. Il seroit à souhaiter que tous ces différents motifs fussent réunis pour fixer notre choix ; mais si ce concours & cet assemblage ne se trouvent pas, il faut compter & peser les raisons, & se décider par le nombre & par le poids.

X L V I.

Mais, comme les hommes, parmi lesquels nous vivons, ne sont rien moins que parfaits, que leur sagesse est défectueuse, & que le plus louable est celui qui approche le plus de la vertu, je suis d'avis qu'il faut se faire un principe de n'être indifférent pour aucun homme, quel qu'il soit, qui en porte le caractère, & qui se montre son ami ; mais que les vertus douces, les vertus de société, telles que sont la justice, la modération, la modestie, méritent la préférence partout où elles se trouvent. Car le courage, lorsqu'il est joint avec beaucoup de défauts & peu de sagesse, n'est ordinairement qu'emportement & témérité ; mais ces vertus paisibles sont toujours celles de l'homme sage & de l'homme de bien.

X L V I I.

Voilà ce qu'il faut considérer dans les mœurs. A l'égard de la bienveillance, la première loi du *dévoir*, c'est de faire plus pour celui qui nous aime davantage : mais il ne faut pas regarder l'amitié en jeune homme, & décider de sa force par sa vivacité ; il faut en juger par sa stabilité. Que, si, ayant été prévenus par des services, il s'agit non plus d'être officieux, mais d'être reconnaissans, il faut alors redoubler de zèle

Encyclopédie. Logique, Métaphysique & Morale. Tome II.

& de soins : car la reconnaissance est le premier des *dévoirs*.

X L V I I I.

S'il faut, comme dit Hésiode, rendre avec usure, s'il est possible, ce qu'on nous a prêté, que ne devons-nous pas faire à l'égard de nos bienfaiteurs ! Ne devons-nous pas imiter ces campagnes fertiles qui rendent plus qu'elles n'ont reçu ? car, si l'espérance ne trouve rien ni d'impossible, ni de coûteux, la gratitude doit-elle être moins efficace & moins active ? La libéralité a deux branches, donner & rendre : la première dépend de notre volonté ; la seconde est un *dévoir* dont l'honnête homme ne peut se dispenser, qu'autant qu'il ne le sauroit remplir que par des moyens contraires à la justice.

X L I X.

Mais il faut comparer les services, & distinguer la valeur de chacun : le plus grand mérite le plus de reconnaissance, cela ne souffre aucune difficulté. La première chose qu'il faut envisager, c'est le cœur & le motif. Il y a des hommes qui font beaucoup pour vous, sans savoir pourquoi : leurs services n'ont ni principe, ni choix, ni règle ; ils sont emportés par un mouvement aveugle & momentané : ces services sont donc bien moins estimables que ceux qu'on vous rend avec reconnaissance de cause, & parce qu'on vous aime d'une amitié solide & constante ; mais soit qu'il s'agisse d'être généreux, soit qu'il s'agisse d'être reconnaissant, on doit, si tout le reste est égal de part & d'autre, donner la préférence à celui dont le besoin est le plus grand. On ne fait guère d'attention à ce *dévoir*. Celui de qui l'on attend le plus, est toujours privilégié, bien qu'il puisse se passer de nos bons offices.

L.

C'est observer les loix de la société & se rapprocher de l'esprit de son institution que d'aimer les hommes à proportion des liaisons que nous avons avec eux. Mais il faut reprendre les choses de plus loin & chercher dans la nature l'origine de la société. Il y a un premier principe qui l'a formée & qui en fait subsister l'harmonie. Elle est resserrée par deux liens, la raison & la parole : ces deux facultés nous servent à apprendre, à enseigner, à faire connoître ce que nous pensons, à discourir, à juger ; elles établissent par là des rapports nécessaires entre les hommes, & les lient ensemble par une attache naturelle. Ce sont deux prérogatives qui nous mettent infiniment au-dessus des autres animaux, en qui nous pouvons bien reconnoître d'autres qualités, telles que sont la force & le courage, comme dans les lions & dans les chervaux ; mais de qui il

G g g

est impossible de dire qu'ils sont ou justes, ou bons, ou modérés; car ils n'ont ni la raison, ni le don de parler.

L I.

Voilà la société considérée en général & comme ne faisant de tout l'univers qu'une seule famille: tout ce que la nature a fait pour l'usage de tous les hommes y doit être commun; mais de façon cependant que la loi positive & le droit civil aient toujours leur effet. A l'égard des choses dont la possession n'est point fixée, il faut suivre l'esprit de ce proverbe des grecs: «entre amis tout est commun». Or on ne peut mettre au rang de ces choses communes à tous celles dont Ennius ne fait qu'une classe, quoiqu'on puisse la diviser & la subdiviser en plusieurs: (de mettre sur la route un voyageur qui s'égare, ou d'allumer un flambeau de la lumière qui nous éclaire, c'est la même chose; cette lumière brille encore pour nous après que nous l'avons communiquée.) En effet, c'est une loi & un devoir fondés sur la nature même de la chose que de donner à un homme, quel qu'il soit, ce qui ne coûte rien à donner.

L II.

Tout homme a donc un droit naturel d'user d'une eau libre & courante, de prendre du feu à son feu, de me demander conseil dans ses doutes, je dois le lui donner de bonne foi: ce sont des présens utiles que je fais, & en même-temps je ne me prive de rien. Je dois pour moi-même de ces biens qui sont à tous & contribuer de ma part au bien de la société. Mais comme les fortunes sont bornées, & que le nombre des indigens est presque infini, il faut se souvenir de ce mot d'Ennius: «cette lumière brille encore pour nous,» & en faire la règle de la libéralité ordinaire: car il faut nous réserver des moyens de l'exercer envers nos proches.

L III.

La société a ses degrés & ses différences. Considérons-la maintenant dans le détail, sous le nom de peuple, de province, par rapport à l'usage commun d'une langue; ce qui est peut-être le plus efficace & le plus fort de tous les liens; dans tous ces états, elle est beaucoup plus rapprochée: elle est plus prochaine encore entre des concitoyens. En effet, il y a mille choses qui leur sont communes, comme la place publique, les temples, les promenades, les chemins, les loix, les privilèges, les tribunaux, le droit de suffrage, le commerce de l'amitié, les affaires, les intérêts. Enfin les liens du sang sont les plus immédiats. C'est la société ramenée de sa plus

grande étendue à son dernier point de recèstement.

L IV.

Car comme tout ce qui est animal est porté par un instinct naturel & nécessaire, à se reproduire, la première société est dans le mariage, la seconde avec les enfans qui en naissent. On ne fait qu'une maison, qu'une famille, qu'un même tout: voilà le germe des villes & comme la semence des républiques. Esquise dans l'ordre de proximité, viennent les frères, leurs enfans, les enfans de ceux-ci, qui ne pouvant plus habiter tous sous le même toit, se distribuent dans d'autres maisons; & sont, en quelque sorte, des essaims qui vont fonder de nouvelles colonies. Ils font des alliances & des mariages; ils acquiescent, par ce moyen, de nouveaux proches. Cette population est ce qui donne naissance aux états. Or l'attachement & la tendresse sont des effets nécessaires du sang qui rapprochent les hommes & les intérêts.

L V.

En effet, c'est une grande raison d'amitié, que d'avoir des monumens élevés à la gloire des ancêtres communs, les mêmes dieux, le même culte, les mêmes tombeaux, où toutes les cendres doivent aller se confondre.

Mais de toutes les sociétés il n'y en a point de plus sainte, ni de plus stable que celle qui est cimentée par un goût commun pour la vertu: car l'honnêteté, dont je ne cesse de parler, se fait aimer par-tout où elle se présente, & nous fait en même-temps aimer celui dont la conduite la montre à nos yeux.

L VI.

Toutes les vertus font le même effet; elle nous attirent avec une force victorieuse vers celui en qui nous croyons les apercevoir: mais la justice & la générosité sont celles dont l'attrait est le plus puissant. La conformité des mœurs lie ensemble tous les gens de bien par la plus douce & la plus forte de toutes les chaînes. J'aime, comme d'autres moi-même, tous ceux qui pensent comme moi: on réduit en pratique cette leçon de Pythagore, qui veut que l'amitié ne fasse qu'un seul homme de plusieurs. Un commerce de bons offices est encore un nœud bien fort; tandis qu'il plaît, & que chacun y met du sien, l'union est parfaite.

L VII.

Mais parcourrez des yeux de la raison toutes les différentes sociétés, il n'y en a point de

plus sacrée que celle qui nous lie à république. Nous aimons nos parens, nos enfans, nos proches, nos amis; mais tous ces amours particuliers sont confondus dans celui de la patrie. Un homme de bien balançoit il jamais à verser pour elle jusqu'à la dernière goutte de son sang, lorsque ce sacrifice de sa vie pût tourner à son avantage? Amour saint! devoir sacré! qui rend encore plus monstrueuse la fureur de ceux qui ont déchiré son sein, & qui se sont constamment occupés des moyens de lui porter un coup mortel.

L VIII.

Mais comparons ensemble les devoirs: voyons-en, pour ainsi dire, la gradation. Nos premiers sentimens doivent être pour la patrie & pour nos parens, à qui nous sommes redevables par tant de bienfaits; après ceux-ci viennent nos enfans, toute notre famille, dont nous sommes l'unique espoir, le seul appui, & dont les yeux ne sont tournés que de notre côté: il faut placer dans la classe suivante nos proches, & sur-tout ceux que nous aimons, & qui nous aiment, dont les intérêts sont réunis avec les nôtres, & dont la fortune est à nous. Du reste, une ancienne liaison, l'habitude de vivre ensemble, les conseils, les exhortations, les consolations, & quelquefois même les reproches, sont autant de droits acquis sur notre cœur: enfin les nœuds les plus doux sont formés par la ressemblance des mœurs & des caractères.

L IX.

Mais dans la pratique de ces différens devoirs, il faut distinguer quelle est la chose nécessaire à chacun, en quel cas un homme peut se passer de nous, & ce qu'il ne peut faire si nous ne l'aïdons. Le sang & l'amitié ont leurs droits, mais les circonstances ont aussi les leurs, qui sont quelquefois opposés aux premiers. Il y a des choses qui sont dues aux uns préférablement aux autres: vous devez aider votre voisin à faire sa récolte, plutôt que votre frère & votre ami: mais dans un procès, c'est votre frère & votre ami dont il faut que vous embrasiez les intérêts. Voilà les distinctions qu'il faut faire: ce sont comme les alentours du *devoir* qu'il ne faut jamais perdre de vue: formons-nous par l'habitude, devenons habiles à calculer nos obligations, à additionner & à soustraire, & à voir, après cette opération, ce qui reste de la somme.

L X.

Mais comme la théorie seule n'a jamais fait ni grand médecin, ni grand général, ni grand orateur; que dans aucun de ces arts, on n'arrive à la perfection que par l'expérience, il en est

de même des *devoirs*. On les apprend par principes; mais ce n'est qu'après un long usage qu'on excelle à les remplir. On voit clairement, après ce que nous avons dit, en quel sens l'honnêteté, qui est la mère du *devoir*, a sa source dans les loix civiles & dans les arrangements faits pour le bien de la société.

L X I.

Au reste, des quatre vertus d'où dérivent tous nos *devoirs*, & dans lesquelles résident l'honnêteté, il n'y en a point de plus noble que cette grandeur de courage, qui met l'homme au-dessus des choses humaines. Aussi la première injure qui se présente à l'esprit est quelque chose d'approchant de ceci, lorsque le trait est applicable: (lâche jeunesse, Clélie est un héros, & vous n'êtes que des femmes pusillanimes; ou un reproche semblable à celui-ci: homme efféminé, rends tes armes, sans te fatiguer & sans combattre.) Au contraire, tout ce qui porte l'empreinte du courage, de l'impétuosité, de la magnanimité, reçoit les éloges les plus brillans. Marathon, Salamine, Platie, les Thermopyles, Leuctres, sont comme autant de champs où s'exercent tous les jours nos héros. C'est cette idée de l'excellence du courage qui anima Coelès, les Decius, les deux Scipions, M. Marcellus & tant d'autres, & qui a fait du peuple romain un peuple de héros. Ces ornemens militaires que nous donnons à nos statues, sont autant de témoins qui attestent notre amour pour la gloire des armes.

L X II.

Mais ce courage qui se montre dans les périls & dans les travaux, est un vice, si la justice ne l'accompagne, si l'intérêt particulier, & non le salut de la patrie, est le motif qui le fait agir. Alors, bien loin d'être une vertu, c'est une férocité qui repousse loin de nous tout sentiment humain. Les Stoïciens donnent une définition exacte du courage, lorsqu'ils disent que c'est une vertu qui combat pour l'équité. Par conséquent il n'y a point de gloire à se faire la réputation d'homme brave par d'indignes moyens & par le mal que l'on a fait. Car les actions injustes ne sauroient être belles.

L X III.

On ne peut trop louer ces paroles de Platon: « non-seulement, dit-il, la science, qui est opposée à la justice, est aduse plutôt que savoir; mais encore l'impétuosité dans les périls, mérite le nom d'audace plutôt que celui de courage, si l'homme intérieurement, substituant l'ambition au motif du bien public, n'agit que par des vues

particulières». Il faut donc que l'homme brave & magnanime réunisse aussi la bonté, la simplicité, la candeur, qualités essentielles à la justice, & qui en relèvent encore le prix.

LXIV.

Mais le malheur est que l'entêtement & la fureur de dominer sont des vices naturels à une grande ame. Platon dit que le desir de vaincre est seul le caractère, la raison, & la passion d'un lacédémonien. On peut appliquer ceci au héros : plus son ame est élevée, plus il veut s'élever lui-même au dessus des autres hommes, ou pour mieux dire, il voudroit être lui seul tout dans l'univers. Or avec cette envie de voir tout le monde à ses pieds, il est difficile de garder l'équilibre entre nous & les autres hommes, & de conserver ce jugement impartial, qui est la base de la justice. De là vient qu'il y a des hommes qui ne veulent jamais céder, jamais paroître inférieurs : qui veulent au contraire que les loix se taisent devant eux. Voilà la cause de ces largesses intéressées, de ces machinations, de ces cabales que font certains hommes, pour se tendre puissans dans la république, & dominer par la force là où les loix & la justice veulent que tous les citoyens soient égaux. Mais il y a d'autant plus de gloire à réunir l'ame d'un héros avec le cœur d'un citoyen & d'un homme juste, que cette union est plus difficile à faire : cependant c'est à quoi il faut travailler, car la justice a des droits sur tous les instans & sur toutes les circonstances de la vie.

LXV.

Le courage consiste donc à se défendre, & non pas à opprimer. L'homme véritablement grand, c'est-à-dire, le sage, place cet honneur, qu'un sentiment naturel nous fait envisager en toutes choses, dans les actions & non dans le bruit de la renommée : il cherche à être le premier par ses vertus & par ses services plutôt qu'à paroître grand. En effet, est-ce mériter le nom de grand que de se rendre l'esclave d'une multitude aveugle, & de ne se proposer d'autre objet de ses travaux, que des suffrages que donnent le caprice & le préjugé ? Il est donc vrai que le courage & l'amour de la gloire nous entraînent souvent dans l'injustice. Le pas est glissant ; car à peine trouve-t-on un homme qui, pour prix de ses travaux & de ses périls ne desire la gloire comme une récompense légitime.

LXVI.

Deux choses caractérisent le vrai courage ; l'une est le mépris des biens qui sont hors

de nous-mêmes, lorsque ce mépris vient de ce que nous sommes intimement persuadés que l'homme ne doit admirer, ne doit souhaiter, ne doit rechercher que l'honneur & la vertu ; qu'il est indigne de lui de se laisser subjugué par les passions, dominer par la fortune ou maîtriser par un protecteur. L'autre consiste dans cette disposition de l'ame, qui nous porte à faire des choses qui soient grandes, utiles, difficiles & risquées, jusqu'à ce qu'on puisse perdre & la vie & les biens.

LXVII.

Tout ce que ces deux qualités ont de brillant & même d'utile est dans la seconde ; mais ce qui constitue essentiellement le grand homme réside dans la première : c'est en elle que se trouve ce qui donne à l'ame cette supériorité qui la met au-dessus de tout ce qui dépend de la fortune. Or, on reconnoît cette trempé de l'ame à deux signes, dont l'un est de n'attacher l'idée de bien qu'à ce qui est honnête ; l'autre d'être toujours maître de soi-même, de n'avoir ni humeur, ni passions. En effet, c'est une preuve de force que de se faire des principes fixes, dont l'effet soit de réduire à leur juste valeur les choses qui éblouissent la plupart des hommes ; & il n'appartient qu'à une ame mâle & vigoureuse de supporter, sans altération & sans sortir du caractère qui distingue l'homme sage & raisonnable, ces coups du sort qui paroissent si amers, & qui sont néanmoins si ordinaires & si diversifiés.

LXVIII.

Or, c'est se contredire & se démentir soi-même que de céder à la cupidité, après avoir surmonté les peines & les fatigues. Voilà les idées qu'il faut se faire ; & en conséquence dédaigner la fortune & ses présents : car rien ne marque autant une ame étroite & un cœur petit, que l'amour des richesses ; rien au contraire n'est plus noble, rien ne fait plus d'honneur que de les mépriser & de les croire indignes d'être désirées, lorsque la fortune nous les a refusées, ou d'en faire un usage noble & généreux, si elle nous en a pourvus. Il faut aussi prendre garde au desir de la gloire, je l'ai déjà dit : car c'est une passion qui ôte la liberté, ce bien précieux auquel tout homme qui a l'ame noble, doit ramener toutes ses actions. Loin de courir après les honneurs & l'autorité, il faut quelquefois les refuser, quelquefois même s'en dépouiller.

LXIX.

Bannissons loin de nous les mouvemens tumultueux qui troublent la raison, les desirs

inquiets, la crainte, le chagrin, la colère, la joie immodérée, & qui va jusqu'à la dissipation : c'est le moyen de conserver ce calme & cette paix, qui mettent dans la conduite de l'homme de l'égalité, de la suite & de la dignité. Mais il y a eu dans tous les tems des hommes qui, pour arriver à cette tranquillité dont je parle, ont renoncé aux affaires publiques, & ont voulu vivre dans la retraite & dans le repos. Les uns, & ce font quelques philosophes des plus distingués, ou des hommes fameux par l'autorité de leurs mœurs, n'ont pu accoutumer leurs yeux aux vices du peuple & des grands; d'autres faisant toute leur occupation & tout leur plaisir de leurs propres affaires, ont passé leur vie dans les champs : ils ont voulu jouir du sort des rois, comme eux, ne sentir ni privation ni dépendance, & vivre dans cette parfaite liberté, qui consiste à faire ce qu'on veut, & comme on veut.

LXX.

Mais le grand, qui aspire aux honneurs, & le citoyen qui refuse de prendre part aux affaires du gouvernement, ont cela de commun; tous les deux veulent être heureux : ils vont à leur but par des routes différentes; l'un croit que le crédit & les richesses sont nécessaires pour y arriver; l'autre pense qu'il suffit de désirer peu & d'être content de son sort. Ces deux façons de penser ont chacune leur vérité : il est vrai que la vie de celui-ci est plus douce, a moins de dangers, est moins à charge aux autres hommes, moins exposée à faire des mécontents; mais ceux qui se sont formés dans l'art de gouverner, & de faire de grandes choses, sont plus utiles à l'humanité, plus propres à illustrer leur nom, & à acquiescer de la considération.

LXXI.

Il faut donc, peut-être, laisser vivre à leur façon, & sans y trouver à redire, & l'homme de génie qui se renferme dans son cabinet & se consacre à l'étude, & celui qui, eu égard à la délicatesse de sa santé, ou pour d'autres raisons importantes, mène une vie privée, & laisse à d'autres le soin & la gloire de servir l'état. Quant à ceux qui, n'ayant aucun motif de cette nature, se font un faux honneur de mépriser ce que le reste des hommes trouve si beau & si digne d'admiration, les charges & les emplois, leur détachement est reprochable, bien loin de mériter des éloges. Si l'on ne considère, dans cette façon de penser, que les mépris, qu'ils font de la gloire, ils ont raison, sans doute : mais ce n'est pas ce qui les retient; c'est la paresse, la crainte de se faire des ennemis, leur orgueil enfin, qui

est révolté par l'idée d'un refus, dans lequel ils trouvent une force d'infamie : car il y a des hommes qui manquent de fermeté dans les revers, qui méprisent la volupté, & ne peuvent résister à la douleur, que l'amour de la gloire n'a jamais séduits, & qui sont consternés par un affront; & qui même dans leurs foiblesses, aussi-bien que dans leur vertu, sont inconstants & journaliers.

LXXII.

Cependant ceux qui ont des talens pour la politique, doivent les mettre à profit & se presser de devenir utiles à la république. Ce n'est que par ce moyen que la ville a des magistrats, & qu'on peut montrer ce qu'on est, & ce qu'on vaut; mais les hommes d'état, autant au moins que les philosophes, doivent avoir les sentimens nobles, l'ame grande, désintéressée & supérieure aux événements; un phlegme inaltérable, qualité si souvent recommandée dans cet ouvrage, doit faire le fond de leur caractère : il faut qu'ils n'aient jamais d'humeur, ni de noir dans l'esprit, qu'il soient toujours les mêmes, & qu'ils se ressemblent dans tous les instans.

LXXIII.

Il en coûte beaucoup moins aux philosophes pour conserver cette tranquillité : la vie qu'ils mènent présente à la fortune moins d'endroits par où elle puisse frapper; ils ont moins de desirs & moins de besoins : enfin s'ils succombent à quelque secousse malheureuse, leur chute est moins funeste, parce qu'ils tombent de moins haut. Mais ceux qui président au gouvernement sont sans cesse occupés d'objets plus importants, agités par plus de soucis, & par des soins d'une bien plus grande conséquence; d'où il s'ensuit qu'ils doivent encore plus fortifier leur ame, l'élever au-dessus de toutes les foiblesses, & la prémunir contre les chagrins & les inquiétudes.

Quand on se destine aux emplois de l'état il ne suffit pas d'examiner combien il y a de gloire dans son objet; il faut aller plus loin, on doit consulter ses forces : mais il faut faire cet examen en homme sage, qui sait tenir un juste milieu entre la témérité présomptueuse & le lâche découragement, suite ordinaire de la paresse. Au reste, quelque chose qu'on veuille faire, il faut, avant que de mettre la main à l'œuvre, se préparer à le bien faire.

LXXIV.

Mais c'est ici le lieu de combattre ce préjugé presque général, qui met les opérations de l'homme de guerre au-dessus des fonctions du magistrat. C'est

presque toujours l'amour de la gloire qui fait prendre les armes, & détermine particulièrement les ames les plus sublimes; & il domine à proportion des talens & de l'ardeur qu'on a pour le métier: voilà d'abord un vice dans le motif. D'ailleurs, qu'on examine la chose sans prévention, il y a des faits de police plus beaux & plus grands que les exploits des héros.

LXXV.

Qu'on vante tant qu'on voudra Thémistocles, il est sans doute digne de sa réputation; que son nom ait plus de célébrité que celui de Solon: qu'on cite les mers de Salamine, comme témoins de cette fameuse victoire, que son éclat soit préféré au sage établissement de l'Aréopage, il y a néanmoins autant de véritable gloire dans l'institution du législateur, que dans la victoire du guerrier: celle-ci n'est qu'un seul & unique service, l'autre est un bien permanent. C'est à cette prévoyance de Solon que les athéniens doivent la conservation de leurs loix & des mœurs de leurs ancêtres. On ne voit pas que l'Aréopage ait jamais été éclairé par les conseils de Thémistocles; mais Thémistocles a eu certainement besoin de l'Aréopage. La guerre a été résolue & conduite par la prudence de ce Sénat, qui est l'ouvrage de Solon.

LXXVI.

On peut en dire autant de Pausanias & de Lyfander: on les regarde comme des héros, qui, par leur valeur, ont étendu l'empire de Lacédémone; mais tout ce qu'ils ont fait n'est rien en comparaison des loix de Lycurgue: c'est à elles qu'ils furent redevables de la discipline qui faisoit la force de leurs armées, & qui fut la cause de leurs victoires. Pour moi, lorsque je me rappelle les années de mon enfance, & que je songe aux grands hommes qui florissoient alors, il me paroît que M. Scaraus valoit bien C. Marius; si je me transporte ensuite dans ces tems où j'étois employé aux affaires publiques je ne trouve pas M. Catulus inférieur au grand Pompée. En effet, la force qui agit au-dehors n'est rien si la sagesse ne règle l'intérieur de l'état. Le second Africain, cet illustre guerrier, qui fut joindre dans un degré si éminent, les qualités d'un honnête homme à celles d'un héros, ne rendit pas un service plus important à sa patrie en détruisant la superbe Numance que Scipion Nafica, lorsque, dans le même tems, il délivroit la république de Tiberius Gracchus. Il est vrai cependant que cette action n'est pas tout à fait un acte de police: c'est un coup de main où il faut employer la force & la valeur; mais le fait a été résolu dans le conseil, conduit par des magistrats, & exécuté sans troupes.

LXXVII.

Ce vers suivant, malgré les critiques des méchans & des ennemis de la magistrature, renferme un sens bien véritable. (Les armes cèdent à la robe, & les lauriers à l'éloquence.) En effet, sans citer d'exemples étrangers, les armes ne céderont-elles pas à la robe sous mon consulat? Jamais Rome ne fut menacée d'un plus grand péril: jamais elle ne jouit d'une plus grande sécurité. Ma prévoyance & mon activité ne firent-elles pas tomber les armes des mains des rebelles? Quel exploit de guerre, quel triomphe est comparable à ce succès?

LXXVIII.

Je puis m'en réjouir avec vous, mon fils, puisque vous devez être l'héritier de ma gloire, aussi bien que l'imitateur de mes actions. Pompée, ce héros couvert de tant de lauriers, m'a rendu ce témoignage public, qu'envain il auroit mérité un troisième triomphe, si je ne lui eusse conservé Rome pour y triompher. Il y a donc une valeur civile & domestique, qui n'est pas moins estimable, ni moins véritablement valeur que celle des guerriers, & qui même exige & suppose toujours plus d'art, plus de conduite & plus de sagesse.

LXXIX.

Cette honnêteté, qui résulte de la noblesse des sentimens, dépend des forces de l'ame, & non pas de celles du corps. Il ne faut pas cependant négliger le corps: nous lui devons des soins qui consistent à le réduire, à l'endurcir, à l'assujettir à l'esprit, & à le rendre dépendant de la raison: mais néanmoins il ne contribue en rien à cette honnêteté dont il s'agit: elle a pour cause & pour principe l'action de l'ame, & c'est cette sorte d'action qui fait que ces ministres, qui sont mouvoir les ressorts de l'état, ne lui sont pas moins utiles, que ceux qui le servent par l'épée. En effet, c'est par leurs avis qu'on évite les ruptures, ou qu'on fait la guerre. C'est le conseil de Caton qui fit résoudre la troisième guerre punique; l'autorité de ce grand homme, tout mort qu'il étoit, déterminait le peuple & le Sénat.

LXXX.

La sagesse, dans le conseil, est donc préférable à la valeur dans les combats: mais prenons garde, ne nous consacrons pas aux affaires purement civiles, plutôt pour éviter les dangers & les fatigues de la guerre, que pour être plus utiles à la patrie. Quand la nécessité le demande, il faut prendre les armes; mais avec un esprit de paix, & faire connoître que c'est elle seule que l'on

cherche. Le caractère distinctif du courage essentiel, est de conserver son sang-froid dans le malheur, de ne point perdre la tête, de ne point se laisser démonter, comme on dit vulgairement; mais de se posséder, & de tenir toujours ferme à la raison.

LXXXI.

Mais ceci est un don du cœur; les devoirs du génie sont de prévoir les événements, le tout que les choses peuvent prendre, de se décider en conséquence, de n'être jamais surpris, ni obligé de dire, « je n'y avais pas pensé. » Voilà les opérations d'une ame élevée; mais qui a des principes, & qui se conduit par la raison. Un courage impétueux, qui ne respire que le sang, qui ne cherche que les dangers, est une qualité qui nous rapproche des bêtes. Cependant, lorsque le tems & les circonstances l'exigent, il faut tirer l'épée, & préférer la mort à la servitude & à la honte.

LXXXII.

Avant que de livrer au fer & au feu des villes ennemies, il faut y regarder à plus d'une fois, & se sauver du reproche d'avoir été ou précipité, ou cruel dans la vengeance. Punir les coupables, mais en juge, qui a fait précéder la réflexion & l'examen, conserver la multitude, & être, dans la bonne & dans la mauvaise fortune, toujours ami de l'équité, & docile aux loix de l'honneur: voilà ce qu'on appelle agir en grand homme. Il y en a qui présentent l'épée à la magistrature, je l'ai déjà dit: d'autres, & ceux-ci sont en grand nombre, trouvent plus de grandeur & plus de gloire à suivre les premières impulsions de leur courage, & à aller droit au danger sans précaution, qu'à réfléchir & à combiner leurs opérations & leurs démarches.

LXXXIII.

Il ne faut jamais fuir le péril, jusqu'à mériter le titre de lâche; il ne faut pas aussi le chercher en rétinéraire & sans raison: il n'y a rien au-dessus d'une pareille fureur. On doit imiter les médecins, qui emploient les remèdes doux dans les maladies légères, & qui, dans les cas désespérés, risquent le tout pour le tout. Il y a de la folie à désirer la tempête, lorsque le tems est calme & serin: mais de parer les coups, & de mettre tout en œuvre pour ne pas périr, c'est ce que la sagesse autorise & commande. Il est donc raisonnable d'en venir aux voies de fait, & sur-tout s'il y a moins de risques dans l'entreprise, que d'avantages dans le succès. Dans les affaires hasardeuses, les dangers sont partagés entre l'état & ceux qui sont chargés de l'exécution des projets. Ces dangers sont de différente nature: ici on expose sa vie; là on risque sa gloire & l'amour

du peuple, Celui qui nous menace personnellement, est, dans l'ordre naturel, le plus pressant; il marche avant le péril commun: nous devons le repousser le premier, & faire plus d'efforts pour défendre notre honneur, que pour aucun autre bien.

LXXXIV.

Mais prenons garde à cet amour de l'honneur: s'il est mal entendu, il fait faire des fautes: car on a vu des citoyens, qui toujours prêts à prodiguer leurs biens & leur vie pour la défense de l'état, refusoient de lui faire le plus léger sacrifice, aux dépens de leur gloire. Tel fut Callicratidas, qui commandoit les armées de Lacédémone, durant la guerre du Péloponèse; après une suite d'exploits & de services mémorables, il perdit tout le fruit de ses succès, pour n'avoir pas voulu déserter à l'avis de ceux qui voulaient qu'on rappellât la flotte qui croisoit auprès des îles Arginusses, & qu'on évitât d'en venir aux mains avec les Athéniens. Il répondit que Lacédémone, si elle perdoit sa flotte, pourroit en équiper une nouvelle; mais qu'il ne pouvoit fuir, sans se couvrir d'une honte que rien ne sauroit laver. Cependant le mal qu'il fit à sa patrie ne fut pas bien grand; mais elle reçut un coup dont elle ne s'est jamais relevée, lorsque Cléombrote, par une lâche crainte du mal que ses ennemis voulaient lui faire, oubliant toutes les règles de l'art militaire, livra bataille à Epaminondas. Ha! que la conduite de Fabius est bien plus digne d'un bon citoyen! Voici le bel éloge qu'en fait Ennius. (Un seul homme, par sa patience, & en temporisant avec art, a rétabli les affaires; les cris frivoles du peuple & du soldat ne lui firent jamais oublier le besoin de l'état; aussi sa gloire brille tous les jours d'un nouveau lustre.) Cette foiblesse qui nous fait craindre la satire du peuple ou la malice de nos ennemis, est dangereuse dans le conseil, comme dans les armées; car elle nous ferme souvent la bouche, & nous empêche de donner un avis qui pourroit être salutaire.

LXXXV.

Que ceux qui sont destinés à occuper les premières places dans l'état, s'inculquent bien ces deux devoirs que préfère Platon. Premièrement, de leur faire propre de la cause des citoyens, jusqu'à s'oublier eux-mêmes, & de rapporter à cet objet toutes leurs démarches; ensuite d'embrasser le soin de tout l'état, de ne s'arracher point par préférence à quelques parties, aux dépens de ce qu'ils doivent à toutes les autres. Les charges sont une espèce de tutelle, & c'est relativement à l'intérêt du pupille, & non pas conformément aux inclinations particulières du tuteur, que les affaires doivent être administrées. Ces magistrats zélés pour les uns, & indifférens

pour les autres, ouvrent la porte aux plus grands de tous les défordres, la discorde & la sédition. C'est cet attachement particulier qui fait qu'on désigne les uns le nom de partisans du peuple, d'autres sous celui d'amis de la noblesse, & peu sous le titre de protecteurs des citoyens.

LXXXVI.

Ce sont les partialités qui ont si souvent brouillé la ville d'Athènes, & non-seulement excité chez nous des dissensions, mais allumé des guerres intestines qui ont perdu l'état. Un bon citoyen, un homme qui a de la tête & des principes, & qui est digne de régir une république, frémira à la vue de tous ces malheurs, évitera, de tout son pouvoir, ce qui peut en être la cause : il fera l'homme de l'état ; il fera tout à lui ; ses soins s'étendront sur le corps entier de la république ; il veillera sur tous les citoyens, sans distinguer, par une injuste préférence, les richesses ou la grandeur. Toujours il ignorera l'art de perdre un homme, en répandant contre lui des bruits calomnieux, en le chargeant de crimes supposés. Fidèle aux loix de la justice & de la vertu, c'est à elles seules qu'il s'attachera : quelque mal qui puisse lui en arriver, fût-ce la mort même, il souffrira tout, plutôt que de s'écarter de ces principes que j'ai établis.

LXXXVII.

Mais il n'y a point de peste qui fasse plus de ravages que l'ambition & la rivalité de ceux qui poursuivent les mêmes charges : c'est à ce sujet que Platon fait une si belle comparaison, en disant « que ce choc des citoyens qui se disputent à qui gouvernera l'état, ressemble à une querelle de mâtélots qui voudroient tous tenir le gouvernail. » Il nous fait en même-tems un devoir de regarder comme nos ennemis ceux qui portent les armes contre la patrie, & non pas ceux qui veulent gouverner l'état par leurs conseils, & avoir la plus grande autorité. On peut être ému ; mais on ne doit jamais se haïr : c'est ainsi que Métellus & Scipion furent rivaux sans animosité.

LXXXVIII.

Loin de nous encore la maxime de ceux qui disent qu'il est digne d'un grand cœur de haïr à mort un ennemi. Cette façon de penser est fautive : il n'y a rien au contraire de plus louable, rien qui caractérise davantage un homme véritablement grand, que la clémence & l'oubli des injures. Il ne faut pas même en demeurer là dans un état libre, & où les loix sont de tous les citoyens des hommes égaux ; il faut le faire un caractère facile, & comme on dit,

une ame maîtresse d'elle-même. Que jamais l'ennui que nous cause une vaine importune, ou une demande déplacée, ne nous donne de l'humeur : l'humeur ne mène à rien, & fait toujours haïr. Mais la clémence doit avoir ses bornes ; il faut quelquefois s'armer du glaive de la justice, & faire des exemples de sévérité ; ils sont nécessaires dans le gouvernement.

Mais il faut corriger & punir sans insulter, & chercher dans la sévérité, non la vengeance particulière, mais le bien public.

LXXXIX.

Il y a encore deux choses à observer en punissant, qui sont, de ne point infliger de peine qui excède la faute, & de ne point punir dans celui-ci, ce qu'on ne relève pas même dans celui-là.

Que jamais la colère ne dicte vos arrêts : il est impossible que celui qui monte avec elle sur les tribunaux, pour juger les coupables, sache tenir un juste milieu entre le trop & le trop peu ; il perdra ce sage équilibre, que recommandent les péripatéticiens, & dont ils sont un éloge auquel ils n'auroient pas dû associer celui de la colère, de la quelle ils nous disent que c'est un don utile que la nature nous a fait. Loin de penser comme eux à cet égard, il faut la bannir de toutes nos actions : il seroit à souhaiter que ceux qui ont en main l'autorité, fussent comme les loix elles-mêmes, qui ordonnent les peines, non pas parce qu'elles sont irritées, mais parce qu'elles sont équitables.

X C.

Lorsque la fortune s'accorde avec nos desirs, & que tout tourne au gré de nos vœux, soyons en garde contre l'orgueil, l'arrogance & la hauteur dédaigneuse ; il y a autant de foiblesse à être trop affecté du bien, qu'à sentir trop le mal. Il est beau d'être toujours le même homme, de recevoir tous les événements avec un visage également serein, & de conserver par-tout cette égalité, qui fut, au rapport de l'histoire, le caractère de Soerate & de Lélus. Philippe fut sans doute, bien au-dessous de son fils, pour le nombre des exploits guerriers ; mais je le trouve bien supérieur pour la douceur des mœurs & la facilité du caractère. Aussi il fut toujours grand, & Alexandre fut quelquefois le dernier des hommes : ce qui doit nous faire sentir combien est sage le conseil de ceux qui veulent qu'un homme soit d'autant plus modeste, qu'il est plus élevé. Scipion l'Africain, dit Panétius, son maître & son ami, répétoit souvent que,

comme

comme on remettoit entre les mains des écuyers les chevaux nourris dans les camps, & devenus fougueux au milieu des combats, & par le bruit des armes, pour les rendre plus maniables; il falloit de même ramener à la raison, & sous le joug de la philosophie, les hommes que la prospérité a emportés loin d'eux-mêmes, qu'elle a enivres, qu'elle a remplis de présomption, afin de leur faire voir l'inutilité des choses humaines, & l'inconstance de la fortune.

X C I.

C'est sur-tout dans le torrent des bons succès qu'il faut user des sages conseils de nos amis, & leur donner sur nous plus d'autorité que jamais. Gardons-nous bien, dans ces tems heureux, des flatteurs & de leur encens: fermons l'oreille à leurs discours; leur amorce est attrayante, il est difficile de n'y être pas pris: car nous nous regardons tous comme des hommes dignes d'être loués. Notre opinion avantageuse de nous-mêmes, nous fait donner dans une infinité de travers; elle fait de nous un composé d'erreurs, elle nous enfle d'orgueil, nous remplit de ce que nous croyons valoir, & nous rend par là même, l'objet du mépris & de la satire publique. Mais j'ai déjà exposé tous ces mauvais effets.

X C I I.

Ceux qui tiennent les rênes de l'état, remplissent la fonction la plus belle & la plus importante, celle qui demande le plus une ame élevée & un courage supérieur, parce que l'état embrasse tout, & que les soins de celui qui le gouverne, ont pour objet tous les citoyens. Cependant il y a encore des hommes, dont l'ame toujours avide de connoissances, & occupée des recherches les plus belles & les plus difficiles, n'est peut-être pas moins grande que celle des magistrats, quoiqu'ils se soient toujours renfermés dans le cercle étroit de leurs affaires. Il y en a d'autres qui, tenant un certain milieu entre la retraite du philosophe & la vie de l'homme d'état, travaillent à augmenter leur fortune; mais sans amasser de toutes mains, sans jouir pour eux seuls, sans refuser aux besoins de leurs amis, aux nécessités de la patrie, une portion de leurs richesses. Cherchons-les, nous le pouvons; mais qu'il n'y ait dans les moyens rien d'illicite, rien de bas, rien d'inique; qu'ils soient, dans nos mains, autant de ressources destinées au soulagement de tous les hommes, s'il est possible; j'entends cependant des hommes vertueux & méritans; que la bonne conduite, le travail, l'économie servent à les augmenter; que la générosité & la bienfaisance en régulent l'emploi, plutôt que l'amour des plaisirs. Celui qui agit ainsi, peut réclamer sur la ma-

Encyclopédie, Logique, Métaphysique & Morale, Tome II,

gnificence, la dignité, la grandeur d'ame avec la simplicité, la bonne foi, la candeur & les sentimens d'un homme qui est ami des autres hommes.

X C I I I.

Il s'agit maintenant de la quatrième partie de l'honnêteté: celle-ci embrasse l'amour des bienfaisances, une certaine dignité, un je ne sais quoi qui honore l'homme, un phlegme philosophique qui subjugue les passions, & qui nous fait garder en tout un juste milieu. Or, ce n'est autre chose que ce que nous appelons le *décorum*, & ce que les grecs appellent *πινυλα* décence, la bienfaisance. Ce *décorum* est par sa nature inséparable de l'honnêteté: car tout ce qui est décent est honnête, & tout ce qui est honnête est décent.

X C I V.

La différence de l'un à l'autre peut se comprendre beaucoup mieux que s'exprimer: car il faut que l'honnêteté précède & frappe la première l'esprit, pour que la décence se fasse sentir. De cette connexion intime & nécessaire, il s'ensuit que le *décorum* est de toutes les vertus; des trois premières qui concourent à l'honnêteté, comme de celle-ci, qui en est la quatrième source. En effet, soumettre à la raison sa conduite & ses discours, chercher la vérité, la connoître & la défendre, tout cela est décent, tout cela est beau: au contraire, de donner dans les pièges, de prendre le faux pour la vérité, de se laisser surprendre, de tomber dans mille fautes & dans mille petitesse, ce sont des choses aussi indécentes que le délire & la démence. Par-tout où est la justice, là est aussi le *décorum*; & les actions injustes choquent par leur indécence autant que par leur infamie. Il en est de même du courage: tout ce qui en présente l'idée, tout ce qui annonce la fermeté & la grandeur d'ame, est digne de l'homme, & lui donne du lustre; & ce qui porte l'empreinte du contraire, a quelque chose de difforme autant que de honteux;

X C V.

Ce *décorum* dont il s'agit se trouve donc avec tout ce qui est honnête; & cette convenance est telle qu'il ne faut ni recherches ni efforts pour l'apercevoir, & qu'elle saute d'abord aux yeux. En effet, il y a dans tout ce qui est vertu quelque chose qui sied bien à l'homme, qui le fait briller, & dont la distinction d'avec la vertu même est plus métaphysique que réelle. Comme la beauté & les agrémens du corps ne peuvent exister sans la santé, de même ce *décorum* est confondu & comme identifié avec l'honnêteté; mais l'esprit & la pensée distinguent ces deux objets.

H h h

XCVI.

On peut l'envifager fous deux rapports , ou comme appartenant à la vertu généralement confidérée , ou comme étant dans chaque vertu prife féparément. On peut dire du premier , que ce n'est autre chofe que ce qui eft convenable , à l'homme , relativement au caractère par lequel la nature l'a diftingué des autres animaux : à l'égard du fécond , qui n'est qu'une branche du premier , c'est , difent les philofophes , quelque chofe qui convient à la nature de l'homme , de telle forte que cela ajoute à la fageffe & à la modération , les agrémens , la politelfe & la dignité.

XCVII.

La bienséance , que les poètes gardent dans leurs ouvrages , eft une preuve que le décorum n'est autre chofe que ce que nous venons de dire. On pourroit faire là - deffus une longue difsertation ; mais les poètes obfervent cette règle , en faifant agir & parler leurs perfonnages convenablement à leur caractère : car on feroit révolté d'entendre de la bouche d'Afcus ou de Minois ces maximes odieufes :

« Qu'on me haïffe , mais qu'on me craigne. Il faut que les enfans rentrent dans le corps de leur père , & qu'ils y trouvent un tombeau digne d'eux » ; parce que nous favons qu'Afcus & Minois furent des hommes vertueux : au contraire , ce langage eft digne d'Atrée , & tout le fpectacle applaudira. Mais c'est l'affaire des poètes d'étudier leurs perfonnages , afin de diftinguer ce qui convient à chacun. Quant à nous , la nature , en nous donnant des qualités qui nous élèvent au deffus de tous les autres animaux , a déterminé elle-même le rôle que nous devons faire fur la fcène de l'univers.

XCVIII.

Le poète doit peindre toute forte de caractères , & dans cette grande diverfité choifir les traits qui conviennent au vice même : pour nous , comme la nature nous a faits pour repréfenter la confiance , la modération , la tempérance , la modetté , & qu'elle nous a en même tems tracé le plan de conduite que nous devons fuivre vis-à-vis des autres hommes , il eft aifé de voir ce que c'est que le décorum de la vie , quelle eft fon étendue prefqu'infinie , fous quelque rapport qu'on le confidère , ou comme appartenant à tout ce qui eft honnête , ou comme annexé à chaque vertu particulière. Or , comme la beauté du corps attire les regards & les fixe par le plaifir qu'elle fait , en nous montrant une conformation régulière de tous les membres , & une élégante proportion de toutes les parties ; ce même dé-

corum qui brille dans notre conduite , charme tous ceux avec qui nous vivons , parce qu'il leur fait voir de la fageffe , de l'ordre , de l'uniformité & une fuite de principes dans nos actions & dans nos difcours.

XCIX.

A ce propos , il faut refpecter les hommes , le vulgaire , aufli bien que les fages : c'est une preuve de corruption autant que d'orgueil , que de méprifer les jugemens que le public porte de nous. Dans ce que nous devons aux hommes , il faut diftinguer la juftice & le refpect : celle-là a pour objet leurs intérêts ; celui-ci leur délicatelfe : & c'est à éviter tout ce qui pourroit la bleffer , que confifte particulièrement le décorum. Après le détail dans lequel nous fômes entrés , on voit clairement ce qu'on doit entendre par ces mots de *décorum* , de *convenance* , de *bienséance*.

C.

La première obligation que cette bienséance nous impofe , c'est de fuivre la nature , fon efprit & fes vûes : laiflons-nous conduire par elle , nous marcherons par des routes sûres ; avec elle nous nous ferons cet efprit de prudence & de fagacité , qui voit le bien & le vrai ; cet efprit de force & de courage qui le fait faire & pratiquer ; cet amour du bien public , qui tend toujours aux avançages de la fociété. Mais c'est dans ce quatrième point , où nous en fômes à préfent , c'est à dire , dans cette adrefle à garder en toutes chofes de fages tempéramens , que la bienséance réfide d'une façon plus particulière & plus fenfible : car ce n'est pas une qualité purement extérieure , & qui ne doive régler que les actions du corps ; on doit au contraire s'étudier bien plus foigneufement à la faire regner fur toutes les actions de l'ame.

CI.

Or , l'ame a deux facultés , l'une c'est le defir ; les grecs l'appellent *ormé* , qui entraîne l'homme & le promène d'objet en objet ; l'autre , c'est la raifon qui eft la lumière de la vie , à la faveur de laquelle nous diftinguons le bien & le mal. C'est donc à la raifon que l'empire appartient ; les defirs & les paffions doivent lui être fubordonnés.

Il faut donc bannir de toutes nos actions , & la précipitation , & la négligence : ne rien faire fans fâvoir pourquoi , & fans en avoir une raifon qui puiffe fatisfâire tout homme fensé. Voilà à-peu-près tout le devoir.

CII.

La raifon doit régner fur les mouvemens de

l'ame, & on doit établir son empire de telle sorte, qu'ils ne la prévalent jamais ; mais aussi que, pour être engourdis & paresseux, ils ne lui manquent pas au besoin ; qu'ils ne soient jamais ni violents, ni tumultueux. Rien ne prouve autant la sagesse & la fermeté que le calme des passions ; car si on lâche les rênes, si la digue qui modérait ou l'amour ou la haine, est une fois rompue, si les mouvements de l'ame ne sont plus gouvernés par la raison, il est indubitable qu'ils iront au delà des bornes. En effet, ils ont secoué le joug, ils se sont révoltés contre cette dominatrice que la nature leur avait donnée ; ainsi livrés à leur impétuosité, ils portent le trouble & la confusion dans l'ame & dans le corps. En effet, observons un homme actuellement agité de quelque violente passion, ou lorsqu'il est dans l'ivresse du plaisir, son visage, sa voix, son air, ses mouvements passent sans cesse d'un changement à l'autre.

CIII.

Comprenons donc, pour revenir à ce qui concerne le *devoir*, que le premier & le plus essentiel, c'est de tenir en bride nos passions, de nous observer de telle sorte, que jamais nous ne fassions rien au hasard, sans motif & sans réflexion. La nature nous a faits pour penser, pour nous occuper de choses grandes & importantes, pour mener une vie laborieuse, & non pas pour nous livrer aux plaisirs, & en faire notre unique occupation : elle ne nous les interdit pourtant pas absolument ; nous pouvons en jouir ; mais comme on use du sommeil & des autres délassemens que l'on ne doit se permettre qu'après avoir satisfait à ses occupations sérieuses. D'ailleurs, il faut les régler de telle sorte, qu'ils ne deviennent jamais ni licence, ni folie, & au contraire faire en sorte qu'il y ait du goût, & même de la dignité. On ne permet aux enfans que les jeux qui n'ont rien de contraire à l'honnêteté ; ce n'est pas assez pour les nôtres, il faut les faire briller d'un rayon de génie.

CIV.

Il y a deux sortes de jeux : l'un grossier, obscène, indigne d'un homme qui a une conscience & de l'éducation ; l'autre qui respire l'élégance, l'urbanité, l'esprit & la délicatesse. On trouve des modèles de celui-ci, non-seulement dans l'antique, & dans l'ancienne Comédie d'Athènes, mais aussi dans tous les livres philosophiques, qui sont sortis de l'école de Socrate. Il y a une foule de bons mots, tels que ceux qu'a recueillis Caton l'ancien, & qu'on appelle *apophtegmes*. Il est donc bien aisé d'appréhender la différence qu'il y a entre les divertissemens du vil peuple, & les jeux d'un honnête homme. Ceux-ci sont avoués de la raison même, pourvu que leur trop de viva-

cité ne la trouble pas, & que le tems & les circonstances ne les rendent pas ou coupables ou ridicules ; ceux-là sont à peine dignes de l'esclave le plus méprisable, sur-tout si l'obscénité des mots se joint à la bassesse des choses. D'ailleurs, il faut les régler, & faire si bien, que jamais le plaisir ne nous entraîne dans quelque chose qui puisse nous faire rougir. Enfin, veut-on s'amuser avec dignité & à des choses louables, on trouvera ce que l'on cherche au champ de Mars, & dans les exercices de la classe.

C V.

Mais un *devoir* qui a rapport à tous les autres, & qui contribue à les faire observer, c'est de ne perdre jamais de vue combien l'homme est au dessus des autres animaux. En effet, ceux-ci n'ont que des sensarios : la volupté est en eux la cause de leur mort ; ils n'ont de mouvement & de desirs que pour elle. Notre ame, au contraire, toujours active & toujours pensante, trouve sa pâture & son plaisir dans les connoissances qu'elle acquiert, dans ses recherches, dans ses idées, dans ses lumières, dans ses travaux. L'homme même le plus enclin à la volupté, s'il n'est pas tout à fait descendu au rang des bêtes, s'il lui reste encore quelque chose qui le mette au-dessus d'elles ; car il y en a qui n'en diffèrent que par le nom ; quelque violent que soit en lui l'amour du plaisir, il a honte de se montrer tel qu'il est, & le voile aux yeux des autres hommes.

C VI.

De là il faut conclure que les plaisirs des sens dégradent l'homme, & que la gloire & son *devoir* consistent à les mépriser. S'il s'en trouve pourtant qui ne veuillent pas tout-à-fait y renoncer, qu'ils sachent au moins qu'il faut en user avec sobriété. Dans tout ce que nous donnons aux besoins du corps, nous ne devons avoir en vue que les forces & la santé ; la volupté n'y doit entrer pour rien. Ha ! rentrons en nous-mêmes, voyons quelle est la dignité de l'homme, & nous comprendrons combien il est honteux de se laisser, pour ainsi dire, dissoudre dans les délices, de vivre dans une molle délicatesse ; & au contraire, combien la frugalité, la continence, la sobriété, & une vie dure & laborieuse, sont honorables & dignes de nous.

C VII.

Il est bon de savoir aussi que la nature a fait de nous comme un composé de deux personnes ; par l'une nous ressemblons à tous les autres hommes, en ce que nous participons à la raison, & à cette supériorité que notre nature a par-dessus celle des bêtes, & dans lesquelles il faut cher-

H h h 2

cher & le principe de tout ce qui est beau & honnête, & la lumière qui nous fait connoître le *devoir* : l'autre est quelque chose de personnel & de distinctif. Comme il y a de grandes différences entre les hommes pour les qualités corporelles ; car nous voyons que les uns sont légers & propres à la course, & les autres robustes & propres à la lutte ; que pour les visages, il y a dans les uns de la dignité, & dans les autres des agréments : il y a pareillement de la différence dans les esprits, & même encore plus.

C VIII.

Les graces & la délicatesse de l'esprit furent le propre de L. Crassus & de L. Philippe : L. César, fils de Lucius, eut le même génie, & dans un degré supérieur ; mais aussi l'art y paroît avantage. M. Scæurus & le jeune Drusus leurs contemporains, furent des hommes chez qui il n'y eut que du sérieux & de la gravité. La gaieté & le don d'être aimable, formoient le caractère de C. Lélius : Scipion son ami, fut plus ambitieux, & ses mœurs furent plus austères. Chez les grecs Socrate étoit d'un commerce facile, d'un esprit doux, amusant dans la conversation, aimant l'ironie & les allusions ingénieuses ; ce qui le fit nommer en sa langue *εἰρων*. Mais Pythagore & Périclès, qui acquirent tant de célébrité & tant de crédit, furent des hommes toujours réservés & toujours sérieux. Carthage vante les ruses d'Annibal, Rome celles de Quintus Maximus ; tous les deux furent taire & couvrir leurs desseins, présenter de fausses apparences, amener leur ennemi dans de mauvais pas, & prévoir ce qu'il vouloit faire. La Grèce, entre tous ceux de ses généraux en qui elle trouve les mêmes qualités & les mêmes talents, donne la palme à Thémistocle & à Jason de Phérie. A ce propos, on doit admirer l'imagination de Solon, qui, pour mettre sa vie en sûreté, en donnant un conseil utile à sa patrie, s'avisa de contre-faire le furieux & l'insensé.

C IX.

Il y a des hommes tout à-fait opposés à ceux-ci, qui ignorent absolument tout ce qui s'appelle détour, qui ne connoissent que la franchise & l'ouverture de cœur : rigides amis de la vérité, & détestant l'ombre même de la fraude, ils se font fait un principe de bannir de leur conduite le déguisement & l'artifice : d'autres, comme furent Sylla & M. Crassus, ne trouvent rien de dur, rien de bas dans ce qui peut les conduire à leurs fins. Tel fut par exemple, Lycandre de Lacédémone ; jamais homme ne lut plus simple, & ne fut mieux souffrir & dissimuler. Mais Culleritidas, qui lui succéda dans le commandement de la flotte de Sparte fut d'un caractère absolu-

ment différent. On voit des grands qui, vis-à-vis de ceux à qui ils parlent, semblent oublier leurs titres & leur puissance, & affectent de se mettre au niveau de tout le monde. Tels furent les deux Catulus, père & fils ; tel fut encore Mucius Mancius. J'ai oui dire plus d'une fois par des anciens, que P. Scipion Névica fut du même caractère ; & qu'au contraire, son père, celui-là même qui étouffa les complots de T. Gracchus dans le sang de leur auteur, ne se piqua jamais de parler avec politesse. On en dit autant de Xenocrate, ce philosophe austère ; on ajoute qu'il dut sa réputation à cet extérieur farouche. Il y a une foule d'autres différences dans la nature & dans les mœurs même des gens de bien.

C X.

Le moyen le plus sur & le plus facile de garder le décorum est donc d'être constamment ce que la nature nous a faits, & de ne retrancher de nous mêmes que ce qu'il y a de vicieux. Il y a les règles générales, contre lesquelles il ne faut jamais aller ; mais il y a aussi une loi particulière pour chaque homme, à laquelle il faut se soumettre ; & quoiqu'il y ait des choses plus belles & plus utiles que celles pour lesquelles nous sommes nés, allons toujours où la nature nous mène, & que nos efforts se rapportent à nous-mêmes. C'est en vain qu'on veut forcer la nature, & courir après un objet qu'on ne pourra jamais atteindre. Ceci jette encore plus de jour sur l'idée que nous devons avoir du décorum : car il n'y a point de décence à agir, comme on dit, malgré Minerve ; c'est-à-dire, à lutter contre son propre génie, & à vouloir subjuguier la nature.

C XI.

S'il y a quelque chose de décent, c'est, sans contredit, une conduite uniforme & conséquente, ce qui ne peut se trouver dans un homme qui, cessant de vouloir être ce qu'il est, devient le copiste d'un autre homme. Nous ne devons parler que la langue que nous savons le mieux, sans imiter ces fastueux savans qui parlent grec en latin, & qui, en voulant marier ces deux idiomes, se couvrent de ridicules. Il en est de même de la conduite, elle doit être une, & ne point présenter un mélange bizarre de qualités qui ne peuvent compatir ensemble.

C XII.

Cette différence dans les hommes est telle, qu'il peut arriver que l'un soit obligé, sans qu'il puisse s'en dispenser avec honneur, de se donner la mort, dans une circonstance où un autre seroit blâmable de se luer. Est ce que la fortune de Caton n'étoit pas la même que celle des ro-

malins qui subitent en Afrique la loi de César ? Cependant on leur feroit peut-être un reproche s'ils avoient attenté à leur vie, parce que leurs mœurs avoient toujours été plus douces, & leur caractère plus souple : au lieu que Caton ayant reçu de la nature une ame, dont l'inflexibilité avoit été fortifiée par une confiance d'habitude, & ayant toujours persévéré dans le parti qu'il avoit une fois pris, devoit mourir, plutôt que de soutenir l'aspect d'un tyran.

CXIII.

Que n'eût point à souffrir Ulysse dans ses longues erreurs ; esclave des femmes (si cependant Circé & Calypso méritent ce nom,) & contraint de chercher à plaire à tout le monde ? Dans son palais même, il endure les insultes de ses domestiques, dans la vue d'arriver enfin à ce qu'il desiroit si ardemment. Mais Ajax, sur le portrait qu'on nous en fait, auroit mille fois mieux aimé mourir, que de souffrir ces indignités.

CXIV.

L'homme qui voit toutes ces différences, s'étudie donc lui-même ; bien persuadé qu'il ne doit songer qu'à se rendre maître de son caractère, sans essayer si celui d'un autre lui sied bien. Ce qui nous est le plus naturel & le plus propre, est toujours ce qui nous convient le mieux. Chacun doit donc connoître son génie, en voir le sort & le foible, ses vices & ses vertus, afin qu'il ne soit pas dit que les comédiens ont plus de discernement que nous n'en avons nous-mêmes : car ils ne se chargent pas d'es plus beaux rôles ; mais de ceux qu'ils peuvent le mieux exécuter. Celui qui a la voix forte, joue dans les Epigones & dans Médée, un autre qui a le geste beau, fait Ménélaïpe & Clytemnêtre : j'ai vu Rupiïus ; il faisoit toujours le rôle d'Antiope, & Roscius quelquefois celui d'Ajax. Hé quoi ! un acteur connoitra ce qu'il peut faire sur la scène, & un honnête homme ne verra pas ce qu'il peut bien faire dans le monde ? Exerçons-nous donc particulièrement dans les choses pour lesquelles nous avons le plus d'aptitude. Que s'il arrive que les circonstances nous forcent de sortir de notre sphère, nous devons alors mettre tout en œuvre pour remplir notre paille le moins mal qu'il sera possible ; si nous ne pouvons le remplir avec dignité, & de manière à nous faire honneur. Songeons à éviter les défauts, plutôt qu'à atteindre à la perfection ; la nature nous a refusé les moyens d'y arriver.

CXV.

La nature nous a donné deux personnages à soutenir ; je l'ai déjà dit : on peut en ajouter un

troisième qui dépend du hasard & des circonstances ; il y en a encore un quatrième que nous choisissons nous-mêmes à notre gré : car tout ce qui dépend d'un concours fortuit de causes, comme les illustrations, l'autorité, la naissance, les richesses, & les états opposés à ceux-ci, se gouvernent selon les tems : ensuite nous choisissons nous-mêmes le rôle que nous voulons faire dans le monde. L'un s'applique à la philosophie, l'autre à l'étude des loix, un troisième à l'éloquence. Parmi les vertus mêmes, il y en a une que nous voulons pratiquer par-dessus toutes les autres.

CXVI.

Les enfans d'un homme illustre dans un genre, marchent assez ordinairement sur les traces de leur père, & veulent briller de la même gloire. C'est ce qui a fait de Q. Mutius, fils de P. un si célèbre jurisconsulte, & du fils de Paul Emile le héros de son siècle. Quelques-uns ajoutent au mérite de leur père, un mérite qui leur est propre. Tel fut ce même fils de Paul Emile, cet illustre destructeur de Carthage, qui mit le comble à la gloire de ses exploits, par celle de l'éloquence : tel fut encore Timothée fils de Conon, aussi excellent homme de guerre que son père, & beaucoup plus grand pour le savoir, & par les talens de l'esprit. Quelquefois aussi il arrive qu'on soit de la route de ses ayeux, & qu'on s'ouvre un nouveau chemin. C'est ce que font ces hommes nouveaux qui se destinent aux grandes choses.

CXVII.

Un homme qui cherche le bien & la décence, doit se mettre toutes ces choses devant les yeux. Il faut d'abord qu'il se décide sur ce qu'il veut être ; mais ce premier pas est bien difficile à faire. On est encore presque enfant quand on choisit : on ne consulte que son goût & son penchant ; la raison trop foible n'a aucune part à la résolution : on se trouve engagé dans un parti pour le reste de sa vie, avant que d'avoir pu juger s'il étoit le meilleur.

CXVIII.

Qu'Hercule, suivant l'ingénieuse fiction de Prodicus rapportée par Xénophon, dès qu'il eut atteint l'âge de puberté, (tems que la nature nous a donné pour faire le choix d'un état) soit allé dans la solitude ; que là, s'abandonnant à ses réflexions, il ait long-tems considéré la vertu & la volupté, & examiné à laquelle il devoit aller plutôt qu'à l'autre ; je n'en suis point étonné, c'étoit le fils de Jupiter. Mais il n'en faut rien conclure pour nous : chacun a un modèle qu'il veut suivre, & sur les pas duquel il est, en quelque sorte, entraîné. D'ailleurs, nos parens sont

notre façon de penser, & par conséquent, nous prenons de leurs mœurs & leur usages : d'autres jugent d'après le grand nombre ; ils suivent la foule, & trouvent beau ce qu'elle admire. Il y en a cependant qui, soit bonheur, soit heureux naturel, soit éducation, prennent le meilleur chemin.

C X I X.

Parmi les hommes mêmes qui ont acquis de la célébrité, ou par leur génie, ou par l'étendue de leurs connoissances, ou par ces deux avantages réunis ensemble, il y en a très-peu qui aient pris le tems de réfléchir sur ce choix important : un examen de cette nature doit rouler tout entier sur nos dispositions, & sur la trempe de notre esprit. Car, pour en revenir à ce que nous avons déjà dit, si dans tout ce que nous faisons, il n'y a de décence que celle qu'y mettent les dispositions naturelles que nous y apportons, lorsqu'il s'agit d'un plan de vie, il faut opérer avec encore plus de réflexion, afin de marcher toujours d'un pas ferme & égal, & de ne jamais broncher dans aucun devoir.

C X X.

La première raison de choisir est dans la nature ; la seconde est dans la fortune : il faut donc les faire entrer toutes les deux dans la combinaison qui doit précéder la résolution, décider en conséquence de l'une & de l'autre ; mais de façon que la première influé spécialement sur la détermination. En effet elle est plus réelle & plus fixe ; & lorsque la fortune fait obstacle à la nature, elle ressemble à un mortel qui seroit aux prises avec un dieu. Quand on a fait un choix analogue à ses qualités naturelles, j'entends des qualités qui ne sont pas des vices, il faut s'y tenir. Il est de la décence d'être ferme & solide ; à moins qu'on ne voie qu'on s'est trompé dans le principe. Si la chose arrive, (car elle peut arriver) il faut revenir sur ses pas. Si les circonstances se prêtent au changement, il n'y aura pas de peine à le faire ; mais si elles le tendent difficile, il faut reculer peu-à-peu, & suivre à ce : égard, le conseil des sages, qui disent qu'il vaut mieux, lorsqu'une amitié cesse de plaire ou de faire honneur, la dénouer que la rompre. Quand une fois on a pris un nouveau parti, il est du devoir de s'en connoître qu'on n'a changé que pour de bonnes raisons.

C X X I.

Mais à propos de ce que j'ai déjà dit, qu'on doit imiter ses ayeux, cette règle est générale, bien entendu néanmoins qu'on doit en excepter leurs vices, & même celles de leurs vertus, auxquelles la nature se refuse. Par exemple, le tem-

pérablement foible & valétudinaire du sage romain, qui adopta le fils de Paul Emile, ne lui permit pas de marcher sur les traces du grand aïeux, comme ce héros avoit été l'imitateur de son illustre père. S'il arrive donc que vous ne puissiez ni plaider, ni haranguer le peuple, ni commander les armées, ayez au moins les vertus, que vous pouvez avoir ; la justice, la probité, la générosité, la modestie, la tempérance, afin de ne pas oublier ce qui vous manque. La gloire qui résulte des belles actions & de la vertu, est le plus bel héritage que les pères puissent laisser à leurs enfans ; & c'est pour ceux-ci un crime & une sorte d'impiété, que d'en détruire l'éclat par une indigne conduite.

C X X I I.

Il ne sera pas hors de propos de dire un mot sur la différence des devoirs ; car chaque âge a les siens particuliers : il y en a pour la jeunesse, il y en a pour les vieillards. Les premiers doivent respecter ceux-ci, choisir les plus recommandables & les plus vertueux, pour le conduire d'après leurs lumières : car leur inexpérience a besoin de ce secours. Qu'ils fuyent la volupté, qu'ils accoutument au travail & à la fatigue & leur corps & leur esprit, afin de se rendre également propres aux emplois & de la paix & de la guerre : que dans le plaisir même, ils n'oublient jamais la décence & les bonnes mœurs ; qu'ils soient modérés & tempérans, & que pour cet effet, ils mettent toujours de la partie un homme grave & respectable.

C X X I I I.

La vieillesse doit du repos à son corps ; mais il faut que chez elle l'ame agisse toujours. Leur prudence & leurs bons conseils font un bien qui appartient à leurs amis, à la jeunesse, & surtout à l'état. Qu'ils prennent bien garde de tomber dans la mélancolie & dans l'engourdissement. Il est honteux à tout âge d'avoir de mauvaises mœurs ; mais pour un vieillard, c'est le comble de l'infamie. Que s'il arrive qu'il aille jusqu'à la débauche, il fait un double mal, en ce qu'il déshonore la vieillesse, & autorise le vice & la dissolution dans les jeunes gens.

C X X I V.

On peut rapporter ici tout ce qu'il y a à dire au sujet des devoirs des magistrats, des particuliers, des citoyens, des étrangers. Que le magistrat sache donc qu'il représente l'état ; qu'il doit se souvenir dans toutes les occasions, qu'il est chargé, sur son honneur & sa conscience, d'en soutenir la gloire & la dignité ; de faire observer les loix, & de rendre la justice. Dans une condition privée, il faut vivre avec ses conci-

royens suivant les loix de l'égalité, en homme qui ne veut ni fouler les égaux, ni ramper servilement aux pieds des grands, & qui ne desire que le bien & la tranquillité de la république. C'est à ces traits qu'on reconnoît un véritable citoyen.

CXXV.

Le devoir d'un homme qui habite dans un pays étranger, c'est de se borner à ses propres affaires, de ne point porter de regards curieux sur ce qui concerne un état où il n'est rien. En un mot, on aura une idée du devoir, si on examine bien ce qui convient aux personnes, aux temps, aux lieux. Or ce qui sied par excellence, c'est d'être ferme, & conséquent dans les projets & dans ses opérations.

CXXVI.

Au reste il est difficile de bien exprimer tout ce qu'on entend par le décorum : car c'est quelque chose qui se trouve en tout, dans les paroles, dans les actions, dans les mouvemens, dans les attitudes mêmes du corps, & qui consiste dans la beauté, l'ordre & l'élégance propre au sujet. (Les termes me manquent pour exprimer ma pensée ; mais il suffira de me faire entendre.) Dans ces trois qualités que je viens de dire, & qui constituent le décorum, est renfermé le soin de satisfaire ceux avec qui on vit : c'est ce qu'il faut légèrement toucher.

Premièrement, il paroît que la nature a donné une attention particulière à la fabrique du corps : elle a mis en perspective le visage & toutes les parties dont l'aspect a quelque chose d'honnête & d'agréable : au contraire, elle a reculé des yeux toutes celles qui n'ont été données que pour certains besoins, & qu'on ne peut montrer sans blesser la délicatesse ou l'honnêteté.

CXXVII.

La pudeur a, pour ainsi dire, suivi les vues de la nature, & imité son travail. L'homme raisonnable voile tout ce qu'elle a fait pour n'être point vu, & dans les fonctions mêmes auxquelles ces parties sont destinées, il les découvre de façon, qu'elles restent encore presque cachées. Il ne les nomme jamais par leur nom, ni elles, ni leurs usages. Il y a à rongir du mot, & non pas de la chose, pourvu qu'elle se fasse modestement. L'impudence ne consiste donc, ou qu'à ne point se cacher, ou qu'à dire les choses sans ménagement.

CXXVIII.

Gardons-nous donc bien d'écouter ces philo-

sophes cyniques, ou ces strictiens presque aussi cyniques que les cyniques mêmes : s'il s'en trouve pourtant qui pensent ainsi, qui nous tournent en ridicule, parce que nous trouvons un mal à nommer des choses qui ne sont point honteuses par elles-mêmes, tandis que nous ne nous faisons aucun scrupule d'appeler par leur nom celles dans lesquelles il y a une turpitude réelle. Le brigandage, la fourberie, l'adultère font, disent ils, des choses déshonnêtes ; mais le mot n'a rien qui choque la pudeur. Au contraire, il est beau de multiplier l'espèce humaine, & l'expression simple & naturelle passe pour obscène. Ils avancent plusieurs autres propositions semblaibles, au mépris des loix de la pudeur. Mais suivons la nature, évitons tout ce qui peut offenser les yeux ou les oreilles : que la décence brille dans toutes nos actions, dans toutes nos positions, dans toutes les parties de nous-mêmes.

CXXIX.

Il y a deux extrêmes que nous devons éviter dans tout ce que nous faisons ; tout ce qui paroît efféminé, tout ce qui tient de la mollesse, & les façons dures & grossières. Il ne faut pas croire que ce qui est un défaut dans l'usage du monde, n'en soit pas un pour le théâtre ou au barreau. L'ancienne austérité de nos mœurs a réglé, chez nous la scène, de façon qu'un acteur n'oseroit paroître sans caleçon. Il craindroit - que, dans quelque mouvement, l'œil du spectateur ne découvrit des choses que la pudeur ne permet pas que l'on voye. Il est indécent, suivant nos principes, qu'un beau-père se baigne avec son gendre, un père avec son fils, dès qu'il est sorti de l'enfance. Il faut se conformer à ces règles d'honnêteté, d'autant plus que c'est la nature elle-même qui les a faites.

CXXX.

Il y a deux sortes de beautés, les grâces & la bonne mine : la première est bonne pour les femmes ; la seconde appartient à l'homme. Sur ce principe gardons nous bien de relâcher la beauté du visage par des parures indignes d'un homme ; évitons aussi toute minauderie & tout ce qui en approche. Il y a des gladiateurs qui font quelquefois des mouvemens désagréables ; les gestes d'un acteur déplaisent dès qu'ils sont faux : dans les uns & dans les autres il n'y a que ce qui est simple & naturel qui soit applaudi : mais il faut entretenir sa bonne mine ; pour cet effet, conserver ces couleurs, & les couleurs se conservent par un exercice convenable. Il faut tenir un milieu entre la malpropreté & la recherche dans les ajustemens : & ce milieu consiste à éviter une négligence outrée & dégoûtante. Observons la même règle à l'égard des

de sorte qu'elle ne profère jamais un mot qui marque ou de la colère, ou de la cupidité, ou quelque autre vice. Nous devons chercher à plaire à tous ceux à qui nous parlons ; & pour y réussir, il faut leur montrer de l'amitié, de l'estime & du respect. On se trouve quelquefois dans l'indispensable nécessité de faire des reproches sévères : il s'agit alors de hausser le ton, & d'employer les expressions les plus significatives ; mais que dans ce moment même il paroisse que ce n'est pas la colère qui nous fait parler. Au reste, ce sont des remèdes violents dont il ne faut que rarement user, & lorsqu'on ne peut pas faire autrement. Il faut même ne s'en servir jamais, s'il est possible de corriger par d'autres moyens. Mais s'il faut y venir malgré soi, on doit commencer par s'interdire la colère : elle ôte la réflexion, & avec elle on ne peut rien faire de bien.

CXXXVII.

En général il faut reprendre avec bonté ; mais en même tems d'un air qui en imprime, & se faire craindre sans insulter. Montrons que s'il y a de l'amertume dans nos avis, c'est seulement parce que nous voulons le bien de celui à qui nous les donnons. Vis-à-vis d'un ennemi qui nous outrage il est beau d'être maître de soi-même & de garder son sang-froid. Dans la passion on oublie ses principes, on perd la tête & on mérite le blâme de ceux qui sont les témoins de nos emportemens. C'est encore un défaut que de se vanter foi-même, sur-tout si on se donne un mérite qu'on n'a pas. Quand on parle comme un fanfaron on est toujours payé de ridicule.

CXXXVIII.

Comme nous parcourons en détail tous les devoirs ; du moins nous ne voulons laisser rien à désirer : il est bon de parler successivement de la façon dont un homme qui occupe un rang dans l'état doit être logé. On ne bâtit que pour le besoin ; c'est la première chose qu'on se propose & à laquelle on doit ramener tout le reste ; mais il ne faut négliger ni la commodité, ni la décence. Cn. Octavius, qui fut le premier consul de son nom, fit bâtir une magnifique maison sur le mont Palatin : elle le rendit célèbre ; tout le monde l'alloit visiter, & on fut persuadé qu'elle avoit disposé le peuple en faveur de son maître, & qu'elle lui avoit procuré les moyens de s'élever au-dessus de sa naissance, & de devenir la tige d'une famille illustre. M. Scarus la fit démolir pour agrandir la sienne : mais le premier fit entrer dans sa maison la dignité consulaire, & le second ne porta dans le palais qu'il avoit bâti, que la honte d'un refus, &

Encyclopédie, Logique ; Métaphysique & Morale. Tome II.

un arrêt diffamant, qui le perdit du côté de l'honneur & du côté de la fortune.

CXXXIX.

Il faut qu'un homme ait une maison digne de sa naissance & de son rang ; qu'elle lui fasse honneur ; mais qu'elle ne soit pas tout son mérite & sa seule recommandation. C'est à lui d'illustrer sa maison & non pas de recevoir d'elle tout son éclat. De plus, comme en toutes choses, on doit avant songer aux autres qu'à soi-même, un grand doit avoir beaucoup de logement, parce qu'à toute heure sa maison est ouverte à une foule ou d'hôtes ou de personnes qui ont affaire à lui. Mais il seroit ridicule à un homme qui n'auroit pas ces raisons de se mettre si au large & d'occuper une vaste enceinte, qu'il n'est qu'un désert. Le ridicule redouble encore, si la maison qu'il habite a eu un maître d'une autre considération & d'un autre rang : car il est honteux d'entendre les passans s'écrier : antiques lieux ! que celui qui vous possède aujourd'hui ressemble peu à celui qui vous possédoit autrefois. Que de palais dans Rome à qui ceci peut s'appliquer !

CXL.

Si vous bâtiez vous-même ne poussez pas le luxe jusqu'à l'excès : car vous donnez un exemple qui peut causer bien du mal. Il se trouve cependant des citoyens qui veulent, sur-tout en fait de bâtimens, faire comme les grands. Qui a imité la vertu de Lueulle ? & qui n'a pas imité la magnificence de ses châteaux ? Il faut pourtant se modérer sur cet article, se conformer aux règles de la modestie : elle doit conduire toutes nos actions ; mais je l'ai déjà dit plus haut.

CXLI.

Dans toutes vos entreprises souvenez-vous de ces trois principes : soumettre ses desirs à la raison ; celui-ci conduit infailliblement à la pratique de tous les devoirs : connoître la juste valeur de la chose qu'on veut faire, afin de n'y apporter ni trop ni trop peu d'application ; enfin, être modéré dans tout ce qui n'est que décoration & marque extérieure de dignité. Or on est modéré quand on garde cette bienfaisance tant recommandée, & qu'on ne va pas plus loin. Mais de ces trois choses qui doivent précéder & accompagner toutes nos actions, la plus essentielle, c'est de faire dépendre les desirs de la raison.

CXLII.

Il s'agit maintenant de l'ordre des choses & Iii

de ce qu'on appelle le moment favorable. Ceci revient à ce que les grecs appellent *enaxian*, & non point à ce que nous entendons par modération, qui consistent à agir toujours avec poids & mesure, & à ne passer jamais les bornes des choses; au lieu que le mot grec *enaxia* marque proprement l'observation de l'ordre. Mais donnons à la chose le nom de modération, puisque tout le monde le lui donne, & disons avec les Stoïciens qu'elle n'est que l'art de ne rien dire, & de ne rien faire qui ne soit à sa place. Au reste, ce mot place signifie à-peu-près la même chose que le mot ordre. Celui-ci exprime la convenance qu'il y a entre l'action & ce qu'on entend par sa place; & celui-là, l'avantage & la commodité du tems. Le tems que les grecs appellent *enaxia*, est la même chose que ce que nous appelons occasion. Cela posé, la modération, prise dans le sens que nous lui donnons, est l'art de connoître le tems propre & favorable à l'action qu'on veut faire.

CXLIII.

Tout ce que je viens de dire peut convenir à la prudence, dont il a déjà été question au commencement de ce traité; mais j'avertis que c'est de la modération, de la tempérance & des autres vertus du même caractère que je vais parler maintenant. J'ai dit tout ce qu'il y a à dire sur la façon de bien voir les choses, & de se conduire sagement. Voici le lieu de parler des moyens de mériter l'estime & l'amitié de ceux avec qui nous vivons.

CXLIV.

En toutes choses il faut se faire un plan & mettre entre les différentes actions de la vie la même liaison qu'il y a entre les différentes parties d'un discours suivi. Ce seroit, par exemple, un ridicule & une faute grossière que de mêler des propos de table ou de ruelle à des affaires importantes. Rien de plus beau que ce que dit un jour Périclès à Sophocle. Etant tous les deux prêteurs, ils étoient assemblés pour les affaires qui concernent leurs charges. Sophocle, dans ce moment même vit passer un enfant d'une beauté ravissante, & s'écria aussitôt avec transport : ha, Périclès, le bel enfant ! « Souvenez-vous, Sophocle, répartit froidement celui-ci, qu'un magistrat doit contenir ses yeux aussi-bien que ses mains. Cependant ces mêmes paroles de Sophocle, dites au sujet d'un athlète, n'auroient pas mérité d'être censurées. Le tems & le lieu font donc beaucoup à la chose. Qu'un homme en marchant & en se promenant s'occupe d'une cause qu'il doit plaider, ou de quelque autre affaire, & qu'il y soit tout entier, ce n'est pas un mal ni une faute; mais s'il porte un air

rêveur dans un repas on l'accusera de singularité; & on aura raison, parce qu'il aura mal pris son tems.

CXLV.

Il y a certaines irrégularités, comme, par exemple, de chanter dans la place publique, qui choquent ouvertement toutes les bienséances: il n'est pas besoin de dire qu'on les évite, parce que tout le monde les juge, du premier coup-d'œil, ce qu'elles sont. Mais il faut plus d'attention pour fuir certains défauts, qui paroissent peu de choses, & qui ne se montrent pas à tous les yeux. Un seul ton faux, dans un concert, n'échappe pas à l'oreille du connoisseur: ne nous pardonnons donc pas le plus petit dérangement dans l'harmonie de notre conduite, d'autant plus qu'elle est plus belle & plus utile que celle qui résulte des accords de la musique.

CXLVI.

Il s'ensuit que par la même raison qu'un homme qui a du tact & de l'oreille sent d'abord si les cordes d'un instrument sont tant soit peu discordantes celui qui a l'œil bon, & qui voit dans la conduite des autres le fort & le faible, tire de grandes conséquences des plus petites choses: il fait des remarques sur les rides ou la sérénité du front, sur la tristesse, la gaieté, la façon de rire, de parler, de hauffer ou de baisser la voix, & voit tout ce qu'il y a d'irrégulier dans ces mouvemens, & en quoi ils s'éloignent de la nature & du devoir. Mais il faut faire ces observations dans un autre homme: car il arrive, je ne sais comment, que nous apercevons beaucoup mieux les défauts d'autrui que nos propres défauts. Aussi, en fait d'éducation, le moyen le plus court de corriger un enfant c'est de faire devant lui ce qu'il faut de mal, afin qu'il en sente le ridicule.

CXLVII.

Lorsqu'il s'agit de choisir entre le pour & le contre il est de la prudence de consulter ceux qui ont du savoir & de l'expérience, & de prendre leur avis sur chaque genre de devoir: car nous suivons presque tous l'impulsion secrète de la nature, & nous allons comme elle nous mène. Il faut écouter & peser ce que chacun dit, examiner sa pensée & la raison même de sa pensée. Les peintres, les sculpteurs, les poètes veulent que le public voie & juge de leurs ouvrages, afin de corriger ce qui aura été censuré par le plus grand nombre. Chacun critique ce qu'il a fait, & se soumet à la critique des autres: à leur exemple, nous devons, sur l'avis d'autrui, faire, ne pas faire, changer, corriger une infinité de choses.

A l'égard des usages établis, il n'y a point de règles à présenter; ces usages sont eux-mêmes des préceptes: & ce seroit une erreur de croire que parce qu'Aristote ou Socrate ne les ont pas toujours respectés, soit dans leur conduite, soit dans leurs paroles, vous pouvez faire ce qu'ils ont fait. Le mérite supérieur & transcendant de ces hommes presque divins, leur donnoit cette liberté, & la rendoit légitime. Quand au système des cyniques, il faut le proscrire absolument: il tend à la ruine de la pudeur, sans laquelle il n'y a plus ni bien, ni honnêteté.

CXLIX.

Enfin nous devons honorer & respecter tous ceux dont la vie a été un tissu d'actions honnêtes, utiles & belles; ceux qui aiment la patrie, qui l'ont servie, ou qui la servent; les personnes qui sont en charge, ou revêtues de quelque portion de l'autorité publique. D'écarter beaucoup à la vieillesse, obéissions aux magistrats: ne confondons pas le citoyen & l'étranger; voyons, dans celui-ci, s'il est venu comme simple particulier, ou avec le caractère d'homme public. En un mot, nous devons respecter, observer, & faire observer les loix générales de la société.

CL.

A l'égard de tout ce qui est industrie & gain, voici les principes d'après lesquels je distingue ce qui est noble & digne d'un honnête homme, d'avec ce qui est bas & servile. D'abord toute fortune odieuse est condamnable: telle est celle des exacteurs & des usuriers. Le salaire des mercénaires & de tout ceux qu'on paye, plutôt pour leurs services, que pour leur industrie, porte avec soi une sorte de honte; l'argent que se leur donne en fait, en quelque sorte, mes esclaves. C'est encore p's d'acheter pour revendre aussitôt: dans cette sorte de trafic, on ne gagne qu'à force de mentir; & il n'y a rien de plus honteux que le mensonge. Tout ce qui est métier est vil & méprisable; car il ne peut y avoir rien de noble dans une boutique, ni dans un atelier. Mais sur-tout regardons avec un souverain mépris ces professions qui se rapportent uniquement à la mollesse, au luxe, à la volupté.

CLI.

Il y a des arts qui supposent plus de talent & plus de génie, & qui sont utiles à l'humanité; comme la médecine, l'architecture, la

philosophie: ils font honneur à tout homme qui est né dans la classe à laquelle ils conviennent. Le commerce n'est que basse rature lorsqu'il est borné; mais s'il a beaucoup d'étendue, s'il tire de tous les côtés, s'il distribue dans tous les lieux avec bonne foi, il n'y a pas de mal à en dire: il mérite, au contraire, des éloges, lorsque celui qui le fait n'est pas un homme insatiable, & que content enfin de sa fortune, il va dans ses terres chercher le repos qu'il trouvoit autrefois dans le port, après les fatigues de la mer. Mais de tous les moyens d'acquiescer, il n'y en a point de plus second, de plus noble, ni qui fournisse tant de plaisir que l'agriculture. J'ai traité cette matière à fond, dans mon livre de Caton l'ancien; c'est-là qu'il faut aller chercher tout ce qui convient dans ce lieu-ci.

CLII.

On a, si je ne me trompe, suffisamment démontré la dépendance qu'il y a entre les *désirs* & les quatre parties de l'honnêteté. Mais tout n'est pas dit encore; car il peut se faire qu'on soit obligé de comparer ensemble deux choses honnêtes, pour opter dans l'une ou dans l'autre: dans ce cas il faut voir quelle est la plus honnête. Panétius n'y a pas songé; & cependant c'est un *dévoir*. Car, comme toute honnêteté dérive de quatre principes, dont l'un regarde la science, l'autre la société, le troisième la grandeur d'âme, le dernier la modération, il est quelquefois nécessaire de mettre ces vertus en parallèle l'une avec l'autre, afin de voir quelle est celle qui, suivant les circonstances, doit être préférée, & qui est alors *dévoir*.

CLIII.

L'obligation de connoître & de s'instruire ne matche qu'après les *désirs* relatifs à la société, parce que ceux-ci sont plus conformes à la nature. La preuve en est, que le sage lui-même mourroit nécessairement dans une solitude absolue, où cependant il jouiroit tout-à-la-fois & de l'abondance de toutes les choses nécessaires, & du loisir de contempler & d'étudier tout ce qui est digne d'être connu. La première des vertus est cette sagesse que les grecs appellent *sophia*: car j'attache une autre idée à celle qu'ils expriment par le mot *phronesis*: celle-ci n'est que la connoissance du bien & du mal; mais la première, que j'appelle la vertu par excellence, est la connoissance des choses divines & humaines; elle embrasse le ciel & la terre, & tous les rapports qu'il y a entre les hommes & les dieux. Si tout l'univers n'est qu'une famille, comme on n'en peut pas douter, le *dévoir* qui naît de cette espèce d'unité, est, sans contredit, le plus

grand de tout. En effet, l'étude de la nature n'est que le commencement de la sagesse ; & c'est s'arrêter au premier pas, que de ne la faire suivre d'aucune action. Or cette action, qui suit le savoir, éclaire par le bien qui en revient aux hommes.

C L I V.

Son objet est donc la société : par conséquent, elle est préférable à toute science qui n'est que spéculative : le sage & le bon citoien pensent de même, & leur conduite en fait foi. Car, quel est l'homme, quelque avide de connoissances que vous le supposiez, qui ne quitte les méditations des plus grandes choses, quand il seroit assuré de pousser ses recherches, jusqu'à savoir le nombre des étoiles, & à mesurer la vaste étendue de l'univers, si, dans le moment qu'il s'occupe de ces objets sublimes, il apprend que la patrie est en danger, & qu'il peut la secourir ? Cela prouve que le savoir doit céder à la justice, dont la fin est l'utilité commune, à laquelle tout homme doit ses premiers soins.

C L V.

Ceux mêmes qui n'ont été qu'hommes de lettres, & qui ont fait de l'étude l'unique occupation de leur vie, n'ont pas laissé de contribuer au bien général, d'être utiles aux autres hommes : il leur ont appris à être bons citoyens, & à bien servir leur patrie. Epaminondas de Thèbes dut ses vertus à Lyfias, disciple de Pythagore ; Dion de Syracuse sur formé par le divin Platon : il n'y a presque pas de philosophe qui n'ait fait de semblables élèves. Pour moi, si j'ai apporté dans les emplois de la république quelques talens & quelques lumières, c'est à des maîtres que j'en suis redevable. Formé par leurs soins, & nourri de leurs principes, je suis entré dans les affaires avec les dispositions & les ressources qu'il faut avoir.

C L V I.

Ils instruisent, non-seulement pendant leur vie, & par l'usage de la parole, mais les monumens littéraires qu'ils laissent à la postérité, sont encore des leçons pour elle. Rien ne leur a échappé de ce qui a rapport aux loix, aux mœurs, au gouvernement. Ils semblent s'être occupés dans leur loisir & dans leur retraite, à nous rendre propres à agir à vivre dans le monde. Celui qui, par état, n'est que savant & philosophe, ne pense, n'étudie & ne connoît que dans la vue d'être utile. Par conséquent l'éloquence, l'entends une éloquence sage & réglée, vaut mieux qu'un génie vaste & pénétrant, qui n'est pas accompagné du talent de la

parole, parce que la pensée demeure, pour ainsi dire, en elle-même, & s'arrête dans son auteur, au lieu que l'éloquence a des avantages qui se communiquent à toute la société.

C L V I I.

Comme la nature a fait les Abeilles pour se réunir, que leurs travaux font la fin, & non pas le principe de leurs petites républiques ; de même les hommes qui, dans les vues de la nature, sont encore plus destinés à vivre ensemble, n'ont une ame & un corps, que pour les faire agir relaivement à cette union. De sorte qu'une science, qui ne tient par aucun point à cette vertu qui consiste à protéger les hommes, & à maintenir l'ordre & les droits de la société, est une science isolée, étrangère à l'humanité, & tout-à-fait creuse. De même la grandeur d'ame, dans un homme qui se fait détacher des autres hommes, & qui rompt, autant qu'il est en son pouvoir, les liens qui l'attachent à eux, n'est que barbare & férocité. Concluons donc que cette association, qui identifie tous les intérêts, & qui embrasse tous les hommes & toute la nature, est plus respectable que le désir d'apprendre & de connoître.

C L V I I I.

C'est mal-à-propos que quelques-uns disent que la seule nécessité, & l'impuissance où est chaque homme de se suffire à lui-même, & de fournir à ses besoins, est la seule cause qui nous a rassemblés. Il s'ensuivroit, d'après ce système, que si, comme on dit, la Providence allongeoit la main pour nous donner tout ce qui nous est nécessaire, l'homme de génie ne seroit que penser, & renonceroit à toute autre occupation. Il n'en seroit pourtant rien. Il seroit la solitude, & il voudroit avoir un compagnon de ses études : il voudroit quelquefois instruire, & quelquefois qu'on l'instruisit ; quelquefois entendre, & quelquefois qu'on l'écoutât.

Donc tout devoir qui va au bien & à la conservation de la société, & qui entre dans son plan, est préférable à celui qui ne regarde que les connoissances.

C L I X.

On demandera peut-être, si le bien de cette société, d'après le principe est dans la nature même, doit toujours prévaloir sur les droits de la modération & de la modestie. Non : car il y a des horreurs que le sage ne voudroit pas faire, quand il s'agiroit du salut de la patrie. Potholius en a fait à-peu-près le dénombrement : mais ces choses sont, pour la plupart, ou si odieuses, ou si obscènes, qu'on doit s'en interdire jui-

qu'au nom. L'intérêt de la république n'engagera jamais l'homme de bien à les faire : la république même n'exigera jamais ce sacrifice de son honneur & de sa conscience. Mais heureusement qu'il ne peut jamais se trouver de circonstance , dans laquelle il puisse servir l'état par ces actions infâmes.

CLX.

Concluons maintenant , en posant pour principe , que dans le choix des devoirs , celui qui va au bien & à l'avantage des hommes , doit toujours être le premier. On ne fait & on ne voit que pour agir avec connoissance de cause. Il est donc plus important de bien agir que de bien penser : nous l'avons déjà fait voir. Après tout ce que nous avons dit , toute la question est suffisamment éclaircie , & nous devons con-

noître sans peine , dans quel cas un devoir est préférable à l'autre. Car , dans l'ensemble qui embrasse toute la nature & tous les êtres , il y a des degrés différens. Nous sommes redevables premièrement aux Dieux , secondement à la patrie , troisièmement à nos pères : les autres hommes viennent ensuite , successivement & à leur rang.

CLXI.

Ce peu de mots que nous venons de dire sur la différence des devoirs , suffit pour nous faire entendre que non-seulement on examine si une chose est honnête ou vicieuse ; mais encore que lorsqu'il s'agit de choisir entre deux choses honnêtes , on les met dans la balance pour savoir de quel côté se trouve le plus d'honnêteté. Pannétius avoit oublié ce point. (*Les offices de Cicéron.*)

FIN du second volume.

$$V = \frac{1}{2} \frac{d^2 U}{d\lambda^2}$$

$$= \frac{1}{2} \frac{d^2}{d\lambda^2} \left(\frac{1}{2} \frac{d^2 U}{d\lambda^2} \right) = \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$

$$= \frac{1}{4} \frac{d^4 U}{d\lambda^4}$$





